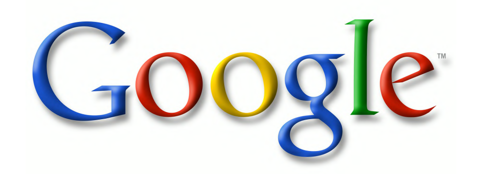
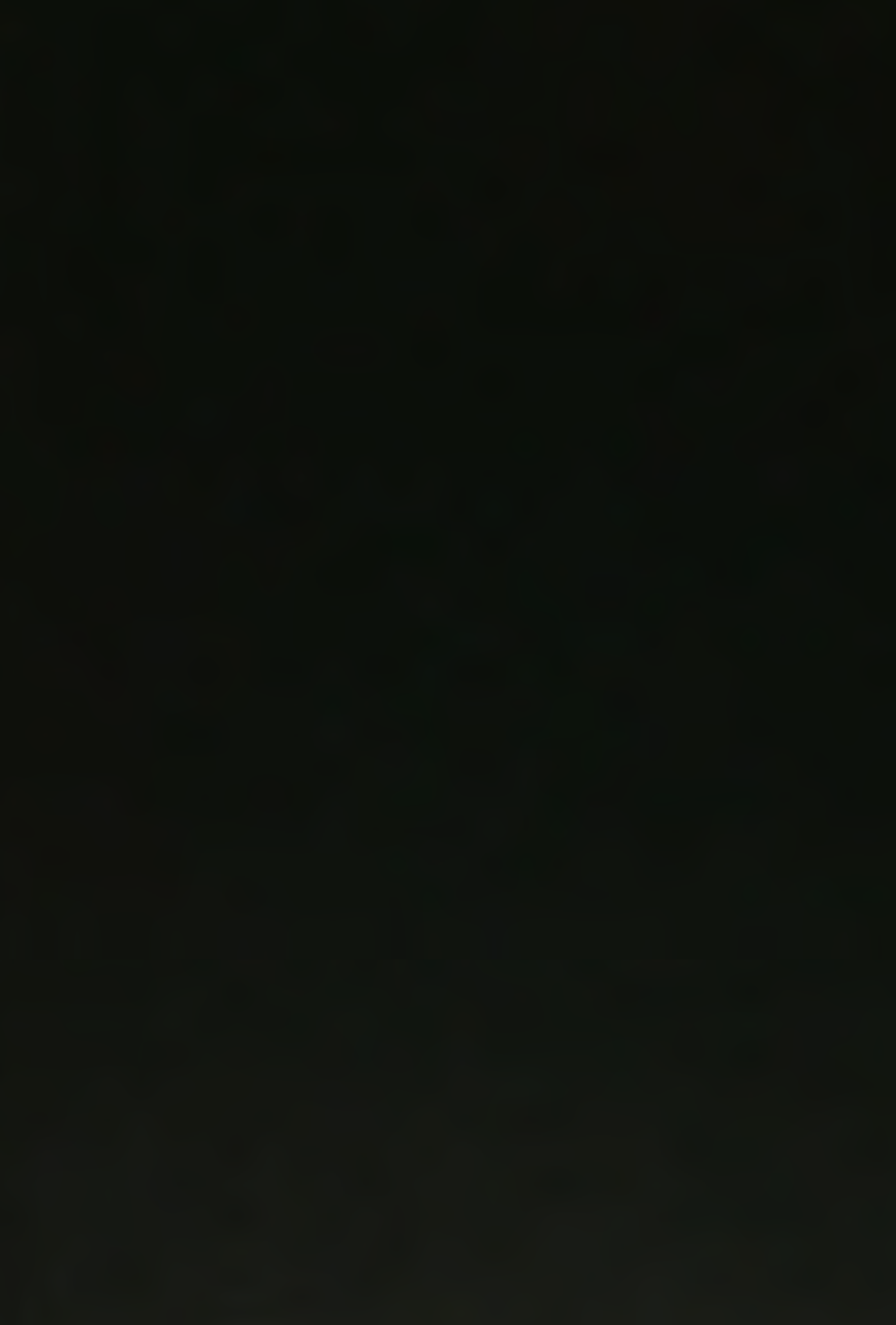
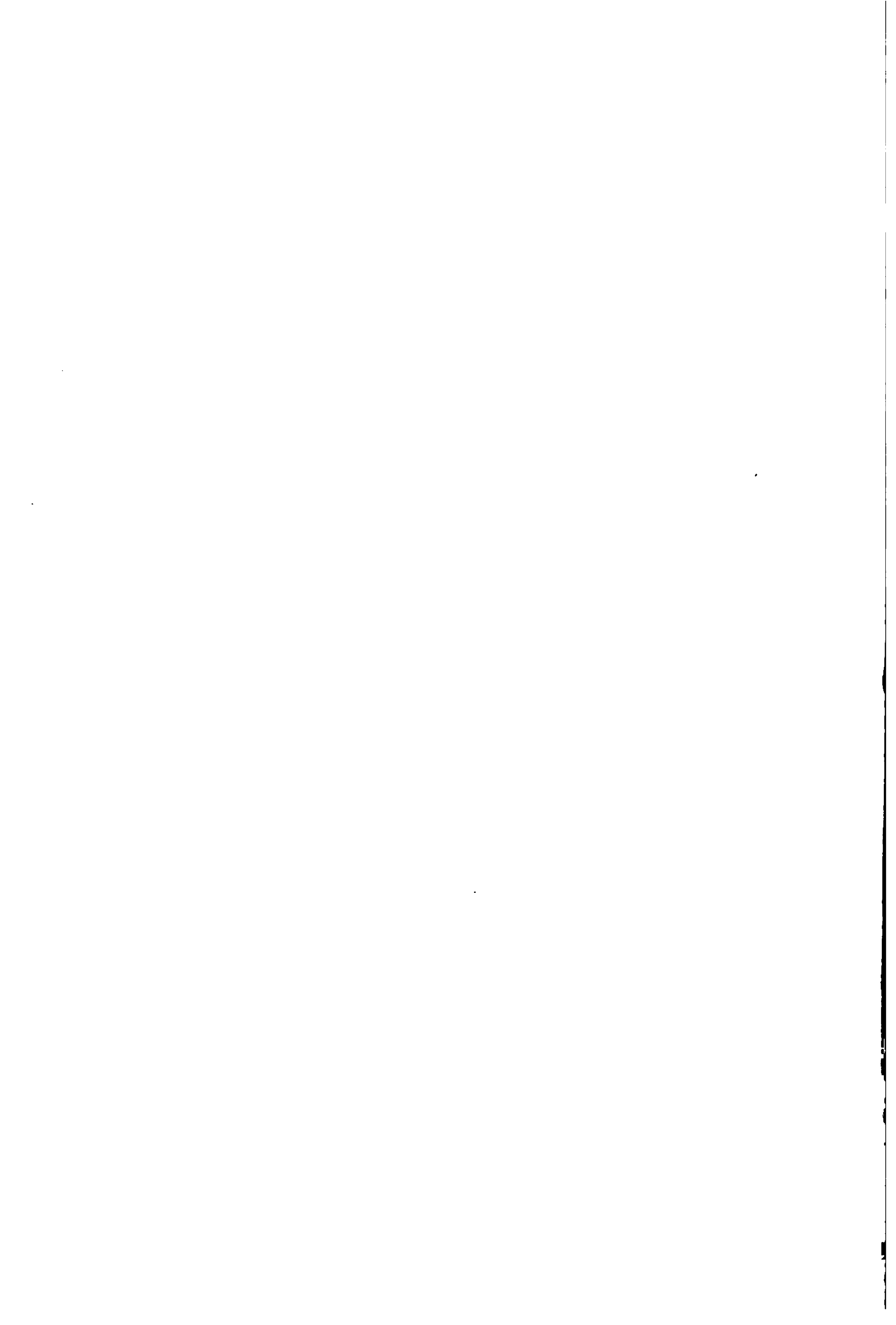





ARY
VERSITY OF
ALIFORNIA





TOSEFTA
MISCHNA UND BORAITHA

in ihrem Verhältnis zu einander,

oder

palästinensische und babylonische Halacha.

Ein Beitrag zur Kritik und Geschichte der Halacha

von

Dr. M. S. Zuckermandel

Rabbiner.

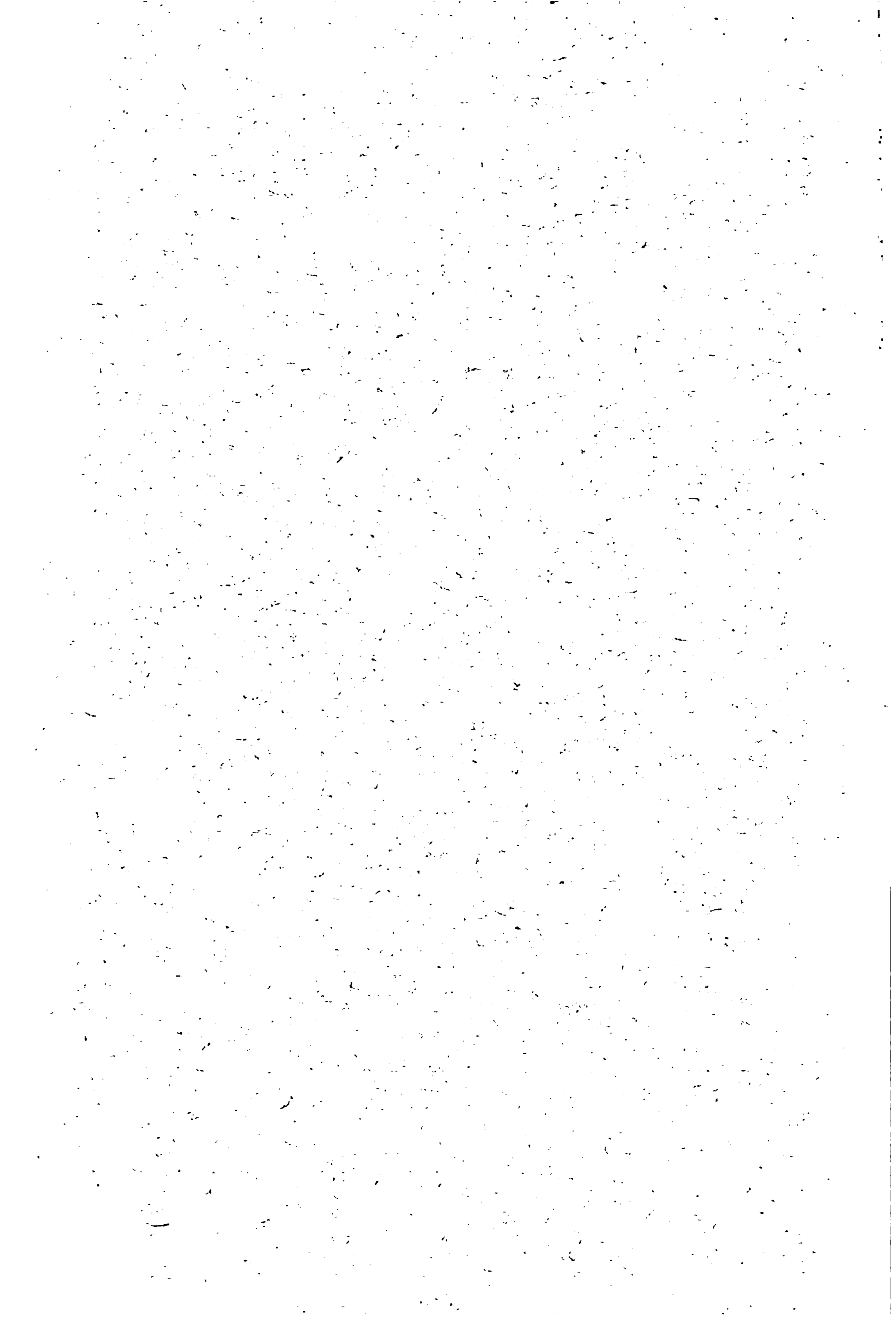
In zwei Bänden.

Erster Band

Kommissionsverlag von J. Kauffmann

Frankfurt a. M.

1908.



TOSEFTA
MISCHNA UND BORAITHA

in ihrem Verhältnis zu einander,

oder

palästinensische und babylonische Halacha.

Ein Beitrag zur Kritik und Geschichte der Halacha

von

Dr. M. S. Zuckermandel
Rabbiner.

In zwei Bänden.

Erster Band.

Kommissionsverlag von J. Kauffmann
Frankfurt a. M.
1908.

Inhaltsverzeichnis.

Vorrede.

Kritik und Geschichte der Halacha ist weder vom orthodoxen noch vom Reformstandpunkte im Judentum möglich. Nach ersterem nicht, weil er Alles, was im Talmud steht, auf Treu und Glauben hinnimmt und den Versuch, die Widersprüche in demselben durch die Annahme zu erklären, dass gewisse Sätze im Talmud nicht authentisch, sondern durch subjektive Auffassung anderer Stellen neu construiert sind, als ketzerisch verwirft. Es ist noch in Aller Erinnerung, welche Kämpfe von jener Seite Frankels דרכי המשנה hervorgerufen hat, weil er den Versuch machte, die Mischna genetisch zu erklären und Zusätze aus später Zeit in derselben annahm, welche letztere Behauptung, längst von den ראשונים aufgestellt wurde. — Vom Standpuncte der extremen Reform ist eine Kritik und Geschichte der Halacha unnütz, da er sich über den Talmud hinwegsetzt, ihm alle Autorität für die Praxis abspricht. Wozu sich mit minutiösen Dingen, welche der Talmud enthält, erst abgeben, dem weitverzweigten Geäder der talmudischen Discussion, welche durch die Jahrhunderte hindurchgeht, mit unendlicher Mühe nachspüren, da das Leben — wie die Reformer sagen — über die ganze Halacha hinweggeht? Wohl giebt er zu, dass der Talmud eine Fundgrube sei für sprachliche und antiquarische Forschungen, dass so manches Goldkorn für die Erkenntniss der profanen Wissenschaften gewonnen werden kann, aber in die Tiefe der Halacha einzudringen, sei werthlos.

Nur vom conservativen Standpunkt, der die Mitte hält zwischen Orthodoxie und Reform ist eine kritische und geschichtliche Auffassung der Halacha möglich. Für ihn ist der

Talmud die traditionelle Fortbildung des biblischen- und Quelle des jüdischen Religionsgesetzes. Aber er nimmt eine Entwickelung an, eine unmerkliche Neugestaltung der Halacha. Bei aller Hochachtung für unsere grossen Lehrer, unsere Weisen, ist er nicht blind gegen die Schwächen des Talmud, die ihm, wie jedem menschlichen Werke anhaften. Es ist dem logisch und historisch geschulten Menschen absolut nicht möglich, die undurchdringlichen Widersprüche im Talmud pilpulistisch zu lösen, er muss sie historisch erklären. Die veränderten Verhältnisse und Anschauungen nöthigten nicht selten, die alten Bestimmungen auf die neuen Verhältnisse anzuwenden und ihnen eine Deutung zu geben, die nicht in ihnen lag, den Worten eine andere Bedeutung zuzuweisen, die Sätze zu emendiren oder eigentlich zu verschlimmbessern. Schon das ist Pilpul. Nun denke man sich, dass diese Deutungen — der Pilpul — zu immer höherer Potenz erhoben wurden! Wenn aber diese Methode des Talmudstudiums fortzusetzen, absolut unmöglich ist, und selbst die heutigen jüdischen Theologen vor demselben abschreckt, so ist doch die Halacha in der Praxis zum Bestehen des Judenthums nothwendig. Aber sie muss in ihrer Entwickelung verfolgt werden; es muss gezeigt werden, wie sie sich geändert hat, von Zeit und Ort abhängig war, so dass wir für unsere Zeit eine widerspruchslose Halacha erhalten. Die Halacha hat den Geist des Judenthums erhalten und dieser würde durch Aufhebung der Halacha, des jüdischen Religionsgesetzes, — was die Reformpartei tendirt —, verloren gehen.

Bibelkritik üben, heisst für den Conservativen die Axt an die Wurzel des Lebensbaumes des Judenthums anlegen[1]), aber Talmudkritik ist berechtigt und nothwendig; sie gleicht der Tätigkeit

---

[1]) Franz Delitzsch, zur Geschichte der jüd. Poesie, Leipzig 1836, S. 18, sagt: „die heiligen Poesieen sind Theile einer Weltliteratur, deren Zwecke über alle menschliche Kunst erhaben sind; sie sind in und für die Zeit aber nicht durch die Zeit verfasst; nicht die Produkte endlicher Vernunft, sondern eine Theophanie im Worte, der befruchtende Thau des Himmels, der sich freiwillig niedersenkte in den Blüthenkelch der hebräischen Sprache; das Unendliche liess sich hernieder in endlicher Form, ein unerreichbares Urbild, vor dem die jüd. Poesie stets lobpreisend ihre Fittige gesenkt hat."

des Gärtners, welcher, um die Kraft der Bäume zu erhalten, die abgestorbenen Zweige abhaut. Im Grunde hat es Talmudkritik zu allen Zeiten gegeben, nur muss die Weise derselben in der heutigen Zeit verschieden sein von der der früheren Zeiten.

Wir sagten schon, dass Frankel durch sein דרכי המשנה die Bahn gebrochen, die Halacha in ihrer Entwickelung zu verfolgen. Es wäre aber thöricht, der Talmudkritik den Weg, den Frankel geöffnet, wieder zu verschliessen dadurch, dass wir am Resultat Frankels festhalten müssen. Frankel hat im ganzen die Authenticität der Mischna, deren Redacteur R. Jehuda Hanassi sei, festgehalten. Kommt aber die Kritik durch ein genaues Eingehen auf die Quellen zum Resultat, dass unsere Mischna unmöglich, so wie sie uns vorliegt, aus Palästina stammen kann, dass sie vielmehr in Babylonien neu redigirt wurde, weil sie mit der b. Gemara übereinstimmt und diese im Gegensatze steht zu Tosefta und Jeruschalmi, so dass Jeruschalmi nur verstanden werden kann durch Voraussetzung der Tosefta als palästinensische Mischna — allerdings mit Hinzunahme der unveränderten Bestandtheile unserer Mischna, die in Tosefta ausgelassen sind, sodass die ursprüngliche pal. Mischna aus Mischna und Tosefta herzustellen wäre —; so kann man eine solche These, wie man mir das entgegengehalten hat, nicht als ketzerisch hinstellen. Ein solches Verfahren ist weniger berechtigt, als das der Orthodoxie gegen Frankel. Diese lässt überhaupt Talmudkritik, d. h. Texteskritik nicht zu. Der Gaon R. Elia Wilna, der ingeniöse Kritiker, übte Textkritik an Tosefta und Jerusch. in kühner Weise, vgl. שנות אליהו zu Mischna Terumoth 10_{11}, zu Demai 3_1 wo er die Mischna gegen Babli nach Jeruschalmi erklärt, s. auch weiter Nr. 12 S. 141 ff., S. 395, 440 ff. Auch seine Schule, zu denen die Verfasser von Noam Jeruschalmi, Peas Haschulchan, R. Arje Jelin gehört, stellt einen Gegensatz zwischen der palästinensischen und babylonischen Halacha fast überall auf. Aber trotzdem die Autorität derselben allgemein anerkannt ist, hat sie im Allgemeinen auf die orthodoxen Talmudisten keinen Einfluss geübt, die wenigsten betreten den Weg der Kritik, und diese Schule selbst sucht bei aller Kritik, die sie an Tosefta und Jeruschalmi übt, doch die Mischna intakt zu lassen. Professor Lewy hier übt in scharfsinniger Weise Talmudkritik, da aber meine Arbeit zum grossen Theil schon fertig war, ehe sein Commentar

zu den einzelnen Perakim des Jeruschalmi Baba kama erschienen war, konnte ich denselben bis auf eine gelegentlich citirte Stelle nicht benutzen. Im zweiten Bande gedenke ich, wie ich schon an manchen Stellen das. ihn citirt und meine Ansicht der seinigen gegenübergestellt habe, auf seinen kritischen Standpunct in der Einleitung näher einzugehen. Ist aber Kritik gestattet, dann kann man nicht sagen, die Mischna muss intact bleiben, dann ist die ratio die einzige Instanz, welche über meine These entscheiden kann.

Ich habe in den Jahrgängen 1872—75 der Frankel-Grätz'-schen Monatschrift, in meiner Erfurter Handschrift 1876, in meinen Tosefta-Varianten, Trier 1881, Beweise für meine These, die ich durch die Kritik des Gaon R. Elia Wilna angeregt, gewonnen hatte, aufgestellt. Diese sind nicht widerlegt. Es wurde mir ferner entgegengehalten, wie kann Tosefta der palästinensische Codex der M. sein, da Sätze in Tosefta vorkommen, die ohne die Mischna gar nicht zu verstehen sind? Beispiele brauchen nicht erst gebracht zu werden, weil sie jedem offenkundig sind! Als wenn ich nicht klar und deutlich mich darüber ausgesprochen hätte! Monatschr. 1874 S. 228 schrieb ich: „Es hat in Palästina nur einen allgemein normirenden Codex gegeben, der wohl in jeder Zeit durch öffentliche Verhandlungen festgestellt wurde. — Wir haben uns doch eine religionsgesetzliche Organisation zu denken — die letzteren Bestimmungen aus der Zeit R. Jehuda Hanassi's sind von R. Chija und R. Hoschaja, den Hauptpräsentanten der Versammlung, dem Codex einverleibt worden. Dieser palästinensische Codex ist zum grössten Theil in der Tosefta erhalten[1]) — die fehlenden Theile sind ohne Variante in die babylonische M. aufgenommen worden. (Ich füge jetzt hinzu, was auch schon in den obigen Worten liegt, dass die Scheidung von Mischna und Tosefta in Babylonien vorgenommen wurde). Tosefta enthält die Varianten, und die Auslassungen aus der ursprünglichen pal. Mischna, welche, den Text zum jerusalemischen Talmud bildete. Unsere Mischna, das sagt schon Frankel, wurde erst später dem Jerusch. vorgesetzt.

[1]) Vgl. auch meinen Vortrag: „Tosefta in ihrer Bedeutung für die Wissenschaft" in Rahmers Literaturblatt 1882 S. 98b, wo ich dasselbe gesagt habe.

Ursprünglich war die Mischna von Jerusch. gesondert. Ich hörte noch jüngst den Einwand gegen mich, Jerusch. bezieht sich doch auf Mischna, die auch dem Jerusch. vorgedruckt ist! In meiner weiteren Darstellung wie schon in den früheren Artikeln wird man den Nachweis finden, dass J. sich auf unsere Mischna nicht beziehen kann. (vgl. Nr. 6a S. 55ff., Nr. 6b S. 72ff., Nr. 7 S. 77ff., N. 9b S. 101ff., N. 9c S. 109, S. 158 A. 159_8, S. 161 A. N. 19c S. 304ff., S. 241, 242, 327 A. N. 22 S. 334, S. 345, 356 u. v. A.) Dass מתניתא דמערבי nicht die pal. Mischna sein kann, haben wir im II. Bande an mehreren Stellen bewiesen.

Das Verhältnis von Tosefta und Mischna zu einander habe ich anschaulich dargestellt in meinen Tosefta-Varianten, Trier 1881, S. 14. Ich will das dort Gesagte hier wiederholen, weil es dort mitten in der talmudischen Abhandlung bei Gelegenheit einer Polemik gegen Schwarz steht, und von den Wenigsten beachtet wurde. Ich sagte dort gegen Schwarz, — welcher behauptete, dass die Ordnung der Tosefta von unterst zu oberst gekehrt sei, dass ein Sturm die Theile derselben nach den verschiedenen Seiten versprengt habe, weshalb er sich berechtigt fühlte, die Tosefta Seraim nach Mischna zu ordnen, Folgendes: „Freilich wenn man für alle Menschen als Normalmass ein Procustesbett nehmen will, dann müssen alle, welche nicht hineinpassen, theils gereckt und gestreckt, theils verstümmelt werden, dann muss man dieselben zu Krüppeln machen. Tosefta hat ihr eigenes Mass und Mischna ihr eigenes. Was zu der Annahme verleitet und auf den ersten Blick jeden veranlasst, Tosefta als Ergänzung oder Erklärung zur Mischna zu halten, ist der Umstand, dass allerdings solche Stellen die buchstäblich nach Form und Inhalt von der in Babylonien redigirten Mischna aus der pal. Mischna aufgenommen wurden, in Tosefta fehlen. Insofern können wir sagen, einzelne Theile der Mischna ergänzen Tosefta, aber die erhaltene im Ganzen wenig lückenhafte Tosefta enthält formale und inhaltliche Varianten von Mischna und sind diese die ursprünglichen Theile der alten (palästinensischen) Mischna. Um dem Bilde meines Freundes von dem verrenkten und verstümmelten Geschöpfe ein anderes schöneres (Tosefta gerechter werdendes) Bild entgegenzustellen, verhalten sich Tosefta und Mischna zu einander, wie zwei neben einander stehende Kunstgebäude, von

denen das eine aus altklassischer Zeit herrührt, das andere seinen Ursprung dem Bestreben eines späteren Künstlers verdankt, (nehmen wir an der Zeit des Mittelalters), ein jenem ähnliches Kunstwerk aufzuführen, aber bei allem Streben, dem alten Künstler nachzuahmen; ist es theils durch die Beschaffenheit der Oertlichkeit, der Brauchbarkeit des Materials und vor allem durch die eigene Phantasie des Künstlers nicht zu verhüten, dass mannigfache Verschiedenheiten bei der Vollendung des Werkes zu Tage treten. Nehmen wir hinzu, dass aus Liebe zu dem neu geschaffenen Werke in späterer Zeit gewisse Theile des alten Kunstwerkes in das neue hinüber genommen werden, etwa das Gesimse, Treppenaufgang, Vorhalle u. A.; — dem späteren Betrachter der beiden Werke erscheint das neue vollkommen, das alte verstümmelt, äusserlich sind sie einander ähnlich, scheinen wohl aus einer Zeit zu stammen, man hält das alte Werk als später angelegte Neubauten, die das Hauptwerk ergänzten, — der Kunstrichter wird aber in das einzelne sich versenkend herausfinden, dass Verschiedenheit des Materials, des Gefüges, Anordnung der Theile auf verschiedene Zeiten hinweisen, dass die geringen Verstümmelungen — zumal die fehlenden Theile als aus dem Alten entlehnt erkannt werden — die Beurtheilung des Gesammtbildes nicht stören und dass so der Geist erfasst werden kann, der den ersten Künstler bewegte.“ Wie ich dort S. 14 Anm. 2 die Ordnung der Tosefta begründet habe, so habe ich das an mehreren Stellen dieses Werkes gethan. (Siehe S. 108f., 118 Anm. 140 Anm. 9, 346, 347, Anm. 8f., 383 Anm. 22, 385ff., 394, 439, II 71 A. 44, 82 A. 18, 98 A. 8, 100, 107 A. 8, 202 A. 22, 204 A. 14). — Ich füge in Parathense hinzu, dass eine Uebersetzung der Tosefta allein, wie das von Heinrich Laible in einer Programmarbeit: der Tosefta-Traktat Berachot aus dem Hebräischen ins Deutsche übersetzt, Rothenburg o. Tbr. 1902, vorgenommen wurde, bei aller Anerkennung für das Streben des Verfassers, doch uns kein Bild von der pal. Mischna geben kann, da nothwendig zum Verständnisse Theile aus der Mischna hinzukommen müssen. Vor dieser Arbeit, die ich jetzt veröffentliche, hatte ich es unternommen, den Mischna-Traktat Berachoth in seiner ursprünglichen Gestalt herzustellen. Den grössten Theil des Traktats im hebräischen Text, deutscher Uebersetzung, deutschem

Commentar und hebräischen Noten hatte ich bereits bearbeitet, kam aber dann auf den Gedanken, erst meine These durch verschiedene Materien zu stützen, ehe ich es versuche, die ursprünglich palästinensische Mischna herzustellen. So mir Gott Leben und Kraft schenkt, gedenke ich nach Erscheinen des 2. Bandes an die Herausgabe jener Arbeit zu gehen. — Auch hier stelle ich oft die ursprüngliche palästinensische Mischna her, (vgl. S. 24, 49, 61, 80, 88, 101, 103, 112f., 130, 142, 146, 171, 198 Anm, 12, 205 Anm., 223, 285, 294, 339, 344f., 348, 352, 357, 361, 380f., 385, 390, 409, 430, II. S. 16, 23, 46, 54, 64, 92, 225, 254, 259, 279, 289 u. A.) Viele Mischna's, Tosefta's und Jeruschalmi Stellen, die bisher aller Erklärungsversuche spotteten, bei den Commentatoren einen der Verzweiflung ähnlichen Ausruf verursachten, erhalten durch meine These neues Licht und ganz befriedigende Erklärung (vgl. Nr. 4 S. 23ff., Nr. 5b, S. 41ff., Nr. 6a S. 55ff., 17d 250ff. N. 19c, S. 304ff. N. 20 S. 312 u. v. a.), was doch beweist, dass der Schlüssel gefunden ist, ohne welchen es nicht möglich ist, den Eingang in Tosefta und M. zu öffnen. Es müsste doch ganz wunderlich zugehen, wenn die Probe auf das Rechenexempel stimmt und die Rechnung falsch sein sollte.

Ich habe auf dem Titel Tosefta, in erster Reihe, Mischna und Boraitha zusammengestellt, weil Tosefta, wohl mit wenig Ausnahmen ganz palästinensisch ist; unsere Mischna enthält zwar einzelne ursprüngliche Theile, die in T. fehlen, im ganzen ist sie durch die babylonische Redaction hindurchgegangen. Boraitha ist meist nicht authentisch. Sie ist theils aus Tosefta mit Aenderungen wiedergegeben, — emendirt und amplificirt — theils durch Schlüsse der babyl. Amoräer aus anderen Behauptungen der Tannaiten producirt. Dass man trotzdem nicht von Fälschung sprechen kann, ist jedem klar, der andere Literaturerzeugnisse vergleicht. Sowenig man die Compilatoren des Justinanischen Codex, welche an den Sätzen der klassischen Juristen Aenderungen vornahmen, Fälscher nennen kann, so wenig kann man die producirten Borathias, die aus anderen Sätzen erschlossen wurden, Fälschungen nennen, wenn die Schlüsse auch falsch sind, wie bei vermeintlich guten Emendationen, die nach Erkenntniss des richtigen Sinnes eigentlich Verschlimmbesserungen sind, von

Fälschung nicht die Rede sein kann. Ein Fälscher ist, wer eine Handschrift als aufgefunden vorgiebt, die er selbst fabricirt hat. Nur ein gründliches aufs Einzelne eingehende Studium der Halacha kann über das prius der Tosefta oder Mischna entscheiden [1]). Kein geringeres Gewicht wird die Beweiskraft des Sprachlichen enthalten. Ich war nämlich bemüht, aus der sprachlichen Verschiedenheit zwischen Tosefta, Mischna und Boraitha den untrüglichen Beweis des prius der Tosefta und des posterius (Beispiele in jedem Artikel s. S. 341_{12}) der M. zu geben.

Wenn der Thurmbau zu Babel durch die eingetretene Sprachverschiedenheit sein Ende nahm, so hat umgekehrt die den Worten und Sätzen nicht angemessene Deutung durch die b. Amoräer den Riesenbau des babyl. Talmuds geschaffen, wodurch so scheinbar die Einheit der pal. und babyl. Halacha erhalten wurde; denn hier wurde dasselbe Wort anders aufgefasst als dort. Allerdings bildete das biblische Gesetz die Einheit. Wie das Ich identisch bleibt trotz der fortdauernden Veränderung in seinem Wesen, so hat trotz der Verschiedenheit der palästinensischen und babyl. Halacha das babylonische mit dem palästinensischen Judenthum sich identisch gefühlt.

Ich wollte im Titel noch angeben. I. Halachisches und Sprachliches, dann folgen lassen II. Halachisches und Geographisches dann III. Halachisches und Historisches IV. Halachisches u. Juridisches, in welchen allen Beziehungen Tosefta der Mischna den Vorrang abläuft. Ich bin aber davon abgekommen weil die Gränzen nicht so einzuhalten sind. Auch im ersten Bande ist ausser Halachischem und Sprachlichem, auch Halachisches und Historisches (vgl. N. 24, S. 363) und halachisch-juridisches (N. 13b S. 151ff., N. 29 S. 416ff. N. 30, 445ff.) enthalten. Der zweite Band wird mehr Halachisch-juridisches, aber auch Sprachliches und Historisches (vgl. II N. 39a—d S. 110ff. 40a—f. S. 158ff. u. a.) enthalten, so dass die Scheidung nicht genau wäre. Wie die talmudische Lexicographie durch Erkenntniss des Unterschiedes zwischen palästinensischer und babylonischer Halacha

[1]) Professor Schürer, der sicher kein Verlangen hat, in das Minutiöse der talmudischen Halacha sich zu vertiefen — er kann ja nicht genug das jüd. „Gesetz“ herabsetzen — ist sicher nicht competent zu schreiben: „die These von Dr. Zuckermandel ist sicher unrichtig.“

berichtigt werden muss, so müssen die Darstellungen über das talmudische Recht geschieden werden nach palästinensischem und babylonischem Recht, wie wir das in den betreffenden Artikeln gethan haben, und wie nicht minder viele historische und literarhistorische Thatsachen richtig gestellt werden müssen.

Der zweite Band, der zum grössten Theil schon gedruckt ist, wird noch Einleitung, Anhang und mehrere ausführliche Register[1]) enthalten. Derselbe dürfte mit G.H. nicht später als binnen Jahresfrist erscheinen.

Zur Orientierung in der talmudischen Litteratur habe ich bei den Abbreviaturen der Autoren und Werke, welche in beiden Bänden vorkommen, kurze literarische und bibliographische Notizen angegeben: Ort und Zeit der Autoren und erste und letzte Ausgabe der Werke. Ebenso bei den namentlich genannten Autoren und Werken.

In den Quellencitaten (Anm. 1 jedes Artikels) bezeichnet die Ziffer bei T. (Tosefta) den §, die eingeklammerte Ziffer die Zahl des Abschnitts; wo ich es für nöthig hielt, fügte ich noch p = pagina und Zeile mit kleiner Ziffer meiner T.-Ausgabe bei, ebenso bei M. (Mischna) bedeutet die eingeklammerte Zahl den Abschnitt. Im Jeruschalmi (J.) bezeichnet die grosse Ziffer den Abschnitt, die kleine den § der Sytomyrer Ausgabe, die Ziffer in Klammern die Seite und Columne (a—d) der Krotoschiner Ausgabe des Jeruschalmi.

Was die Orthographie betrifft, so habe ich, da ich schon 1903 zu drucken begonnen habe, die alte Orthographie beibehalten, wenn auch durch den Corrector manche Worte nach der neuen Orthographie, besonders im zweiten Bande, verbessert wurden. Bei der Correctur und dem Register zum grössten Theil des 1. Bandes hat mir Dr. Fried, jetzt Stockholm, geholfen. Herr Rabbiner Dr. Jakob Guttmann hier hatte die Freundlichkeit, die Correctur der Vorrede zu lesen. Ich spreche denselben meinen Dank aus. Mehrere störende orthographische Fehler sind in den Zusätzen

---

[1]) I Stellenregister: 1. Bibel. 2. Tosefta. 3. Mischna. 4. Kleine Traktate. 5. Mechilta, Mechilta De R. Simon b. Jochai, Sifra, Sifri, Tanchuma, Jalkut. 6. Jeruschalmi. 7. Babli. 8. Boraitha. II. Sachregister, III. Wortregister, IV. Grammatisches Register.

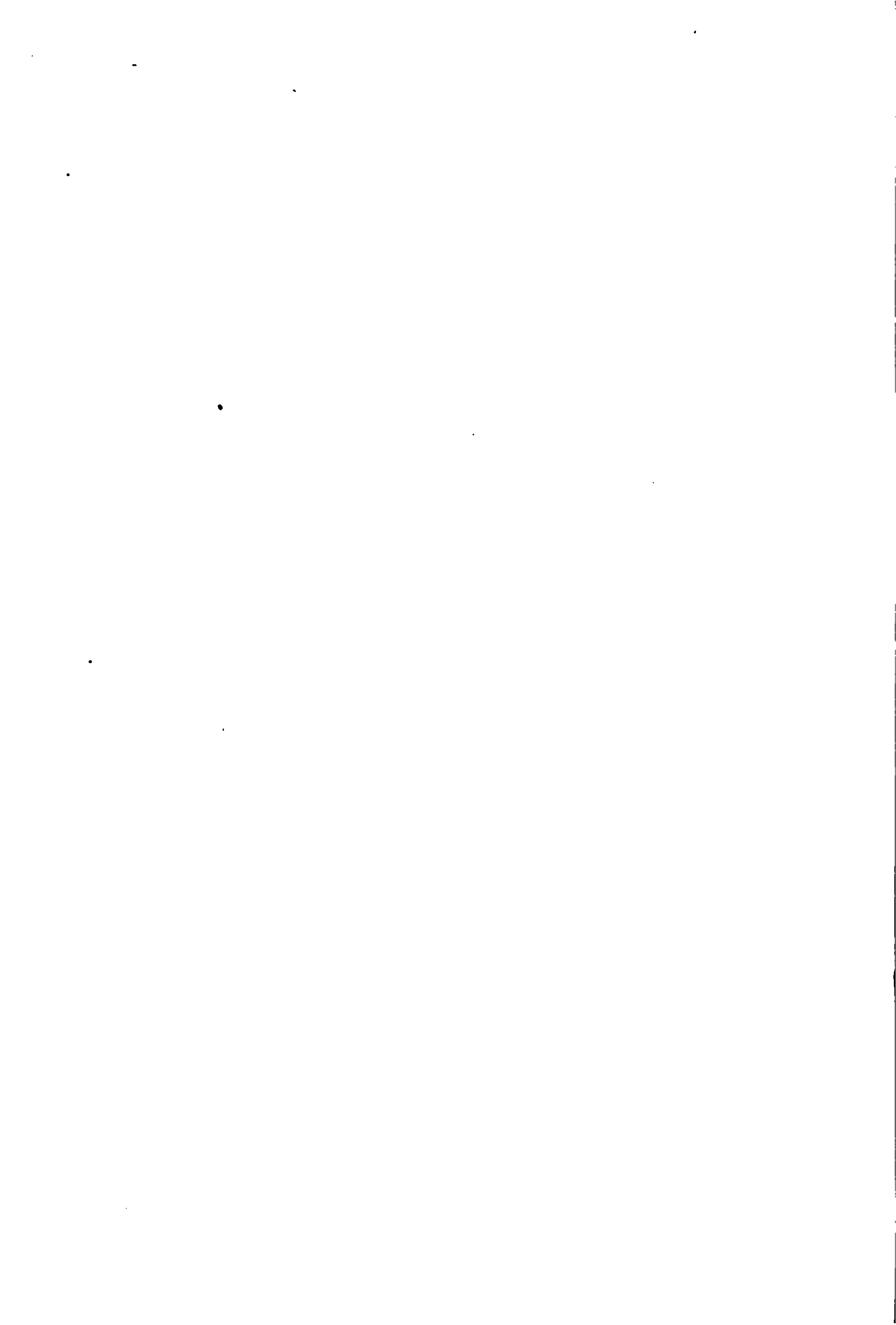
und Verbesserungen beseitigt, was der Leser gef. bald verbessern möge. Manche stehen gebliebene Fehler werden im zweiten Bande berichtigt und nachgetragen werden. Die falschen oder fehlenden Stellenangaben werden gleichfalls dort verbessert und auch im Register ergänzt werden. Ebenso werde ich im II. Bande Zusätze zum I. Bande geben. Eine Verbesserung und einen Zusatz muss ich hier machen. Seite 259 Z. 18 ist aus Versehen die Erklärung der Jerusch-Stelle ausgefallen. Nach, s. oben N. 9, muss folgen: Der Sinn dieser Stelle ist m. E. folgender: R. Judan sagte, man hat bei rabbinischen Verordnungen mehr erschwert als bei biblischen, denn es müsste ja das Princip בטול ברוב Anwendung finden. Da erwiederte R. Chanina: Hier handelt es sich doch um מין במינו. Wo haben wir den Massstab, dass von der einen Seite mehr Wasser in die andere geflossen als umgekehrt? Hier könnte man auch, wenn das Verbot biblisch wäre, בטול ברוב nicht anwenden? Man kann auch die Erklärung von Noam Jerusch. annehmen; nämlich, hier wird מין במינו nicht בטל, weil תחומין דבר שיש לו מתירין ist, aber nicht nach Auffassung des B., weil es gleich ist ביצה שנולדה בי"ט, das morgen מותר wird, sondern deshalb, weil doch das Mittel vorhanden war, einen Erub zu legen. Zu Seite 167 Anm. 4 habe ich folgenden Zusatz zu machen. Ich sagte dort, dass ich meine Erklärung von כורכין את שמע, die ich im Literaturblatt von Rahmer 1881 gegeben, darum zurücknehme, weil ich die Erklärungen von R. Meir und R. Jehuda in T. für authentisch halte. Ich meine nämlich, da R. Meir und R. Jehuda, welche Zeitgenossen von R. Nehemia waren, der die Citirweise des שמע in T. Sota referirt, doch auch dieselbe gekannt haben müssen, — sie bestand wahrscheinlich noch zu ihrer Zeit — so zweifelten sie nicht, dass die Leute von Jericho von dem üblichen Brauch des שמע-Lesens nicht abwichen, aber sie haben, meint R. Meir keinen Absatz zwischen שמע und ואהבת gemacht und R. Jehuda meint, sie haben ב"ש"כ"מ"ל"ו nicht gesagt, was mit der Bedeutung כרך (s. d.) übereinstimmt. Wundern muss es mich aber, wie Dr. Elbogen in der jüngst erschienenen Schrift, Studien zur Geschichte des jüd. Gottesdienstes (Berlin 1907) eine Erklärung, die ich im Jahre 1881 (vgl. das. N. 6 u. 25) gegeben, 1907 als nagelneue ausgeben kann! — In der Einleitung, welche dem II. Bande beigegeben werden soll, werden wir Ge-

legenheit haben, die historischen Angaben in den Talmuden ausführlich zu behandeln.

Ein Spruch Hillels (T. Berachoth 7_{24}) lautet: „Zur Zeit des Einsammelns streue aus, und zur Zeit des Ausstreuens ziehe ein". Zur Zeit, wenn du wahrnimmst, dass die Lehre Israel angenehm ist und Alle mit ihr sich freuen, streue du aus, suche sie zu verbreiten; zur Zeit aber, da du wahrnimmst, dass die Lehre vergessen wird in Israel und nicht Alle auf sie achten, ziehe ein. Denn es heisst: „Es ist Zeit für den Ewigen zu wirken" (Ps. 119_{126}).

Nachdem meine These über das Verhältniss der Tosefta zur Mischna, welche ich in den 70ger Jahren aufgestellt, bei vieler Anerkennung — ich nenne die in dem Prospecte zu meiner Tosefta-Ausgabe unterzeichneten Gutachter: Zunz, Steinschneider, Franz Delitzsch, Paul de Lagardede, L. Lazarus, J. Derenburg, Grätz — doch heftig bekämpft wurde, ohne dass auf meine Beweise eingegangen wurde, habe ich mit der Veröffentlichung weiterer Artikel zurückgehalten und für mich allein weiter gearbeitet. Ich hielt die Zeit als die Zeit des Einziehens. Ich lege jetzt den ersten Theil meiner Arbeit der Oeffentlichkeit vor, dem wie schon angegeben, der zweite Band in nicht ferner Zeit folgen soll und wenn ich auch nicht von der Gegenwart allgemeine Zustimmung erwarte, so übergebe ich die Resultate meiner Forschung der Zukunft, die entscheiden mag, ob ich den Weg der Wahrheit gegangen bin. Ich selbst bin von der Wahrheit meiner These überzeugt, ich betrachte sie als die höchste Freude meines Lebens, als den höchsten Lohn meiner Mühen und Kämpfe. „Werthvoller ist mir die Lehre deines Mundes als Tausende von Gold und Silber."

Breslau, im April 1908. Dr. Zuckermandel.



A. Abbreviaturen:

a) der Autoren[1]).

ABD Abraham b. David aus Posquiera, Ende des 12. Jahrh., Hassagoth zu Jad Hachasaka von Moses b. Maimon, Sonzin 1490 u. Berlin 1862 2⁰ und Kommentar zu Sifra, Constantinopel 1552 ed. Weiss, Wien (s. Sa) u. ferner תמים דעים, beigedruckt der letzten Ausgabe des Alfasi, Wilna, u. separat Lemberg 1812. **ABN** Elieser b. Nathan, Mainz. Ende des 12. Jhrhd. Tossafist, Zofnath Paneach, (Eben Haeser), Prag 1540 2⁰. **AdB** Abraham di Boton aus Safeth, 17. Jhrdt., Lechem Mischna zu **RMBM** Venedig 1606, Amsterdam 1703, 2⁰. **AE** Akiba Eger, M. Friedland u. Posen, Anfang des 19. Jh., Glossen zur Mischna, (תוספות ר' עקיבה), Prag 1835 4⁰, Berlin 1863 4⁰ u. Glossen zum Talmud in der letzten Wilnaer Talmudausgabe und zu O. Ch. u. Jore Dea beigedruckt in der Königsberger Ausgabe desselben, seperat herausgegeben v. A. M. Bleicherode, Berlin, 1862 4⁰ und zu Eben Haeser u. Ch.M. von N. Streusand, Thorn 1869 4⁰ Responsen, Warschau 1835 2⁰. **AG** Achai Gaon, Babylonien u. Palästina, 8. Jh., Scheeltoth, Venedig 1546 2⁰, mit Commentar שאילת שלום von R. Isak Bachur, Dyhrenfurth 1786 4⁰, und mit Commentar העמק שאלה von R. Naphthali Zewi Jehuda Berlin, Wilna 1775–77. **AH** Ahron Halewy Spanien, Anfang d. 14. Jh., Bedek Habaith, eine Kritik zu Thorath Habaith von R. Salomon b. Adereth, beigedruckt dem תורת הבית, Venedig 1508 2⁰,

---

[1]) Das im Buche den meisten Autoren vorgesetzte R bedeutet Rabbi. Hier im alphabetarischen Verzeichnis musste das R ausgelassen werden. Man suche daher RABD unter ABD, RJF unter JF. Als Hilfsmittel benutzte ich Asulai, שם הגדולים; Confronte, קורא הדורית ed. Cassel; G.B. De Rossi Historisches Wörterbuch der jüd. Schriftsteller, übersetzt von Hamberger; Ben Jakob אוצר הספרים. Ich gebe die älteste Ausgabe der Werke an und eine oder zwei andere.

Berlin 1762 2° s. auch ספר החנוך. **AJ** Arje Jelin 19. Jh. Bilsk, יפה עינים, enthaltend einen Hinweis auf Parallelstellen im Jerusch. und Midraschim zu jeder Stelle des Babli, sowie auf die Verschiedenheit zwischen beiden; beigedruckt der Wilnaer Talmud-Ausgabe 1884. — **AJCh** Ahron ibn Chaim Fez, Anfang des 17. Jh., Korban Ahron, ein Commentar zum Sifra. Venedig 1609, Dessau 1742 2°. — **AT** Abraham Tiktin, Breslau, 19. Jhdt., Pethach Habaith, Abhandlungen über talmudische Materien. Dyhrenfurth 1820. 2°. **BA** Bezalel Aschkenasi, Aegypten, Ende des 16. Jh., Schitta Mekubezes, eine Zusammenstellung von älteren Commentatoren zu mehreren Traktaten des Talmuds, so zu den drei Babas, Ketuboth u. a. Konstantinopel 1731, Strassburg 1767 2°. ferner Responsen, Venedig 1590, Lemberg 1904 2°. **BBG** Baruch Benedict Goëtein Hedjes (Ungarn), Anfang des 19. Jahrdt., כסף נבחר, Prag 1827, 4°. enthaltend talmudische Materien, alphabetarisch geordnet mit Angabe der Stellen aus Babli, der Commentatoren u. Decisoren. **Ch** Chananel b. Chuschiel, Kairuan, Anfang des 11. Jh., Commentar zu mehreren babylon. Talmudtraktaten mit Bezugnahme auf den Jeruschalmi, beigedruckt der Wilnaer Talmudausgabe. **ChB** Chaim Benvensti, Smyrna, Mitte des 17. Jh., Keneseth hagedola, Commentar zu den vier Teilen des Tur u. zu Beth Joseph, Livorno 1658 2°, Fürth 1693 2°. **ChDS** Chiskia di Silva, Livorno, Jerusalem, Mitte des 17. Jhdt., Pri chadasch zu Sch. A. O. Ch. u. J.D., ferner Maim Chajim zu RMBM., Amsterdam 1706, 1730 Karlsruhe 1787, 2°. — **DBS** David ben Simri Aegypten, Anfang des 16. Jh. zuletzt in Safeth, wurde 110 Jahre alt, zahlreiche Responsen, Livorno 1652 2°, Venedig 1750, 2°. **DF** David Fränkel 18. Jh. Dessau, Berlin Verfasser des Korban Eda und Schire Korban, Commentare zum Jerusch. Dessau 1743 Berlin 1757 u. in der Ausgabe von Sitomir u. Petrikow. **DL** David Lurja, Bichof, Russland 19. Jh., kritische Bemerkungen zum babyl. Talmud u. zu Midrasch Rabboth, beigedruckt den Wilnaer Ausgaben derselben und Herausgeber von הגהות ירושלמי, Emendationen zu Jerusch, Seder Seraim vom Gaon Elia Wilna mit Zusätzen von DL und zu Seder Moed von DL allein herausgegeben von S. Lurja ohne Angabe von Druckart u. Jahreszahl, klein 8°. (In Ben Jakob nicht angegeben). **DP** David Pardo, Serajewo, Mitte des 18. Jh., Chasde David, Commentar zur Tosefta. Die ersten 4 Ordnungen Livorno 1787, die Ordnung Kodoschim, Jerusalem 1890 die sechste Ordnung ist noch Manuscript. **DO** David Oppenheimer, Nikolsburg, Prag, Anfang des 18. Jh. Responsen, welche in der Gutachtensammlung Chawoth Jair von JChJB abgedruckt sind. **EBJ** Ephraim b. Isaac genannt Hajakir. Anf. des 13. Jhr. Bonn, Tossafist. **EBN** siehe **ABN**. — **EBJH** Elieser ben Joel Halevi Speier, Bonn Köln Würzburg, gen. Rabia Anf. des 13. Jhrdt., Abi Esri und Abi Asaf. — **DK** David Korinaldi Amsterdam 18. Jh., Beth David, Commentar zur ganzen Mischna. Amsterdam 1788, 4°. **EF** Elia Fuld, Fulda, Ende des 17. Jh. Commentar zu einem Theile des Jerusch. nämlich zu Seder Seraim, u. zum Traktat Schekalim. Amsterdam 1689 u. 1710, 2°. **EL** Ezechiel Landau Prag 18. Jh. Noda Bihuda 2. Thl. Resp.

zu den 4 Theilen des Sch. Ar. 1. Thl. Prag 1786 2⁰. Lembrrg 1859, beide Theile mit Zusätzen von Samuel Landau 1811 Sdilkow 1833. **EM** Elieser aus Metz, Tossafist im 12. Jh., Sefer Jereim, Solkowo 1755 und Commentar zu Nedarim, der sich im Schitta Mekubezes zu diesem Traktate befindet, herausgegeben von Ephraim Herz, Berlin 1860, 2⁰. — **EM** Elieser b. Abraham Misrachi, Konstantinopel Anf. des 16. Jh., Responsen und Commentar zu Raschi's Pentateuch Erklärung, Saloniki 1527, 2⁰, Fürth 1763 2⁰. **EN** Ephraim Nabon, Jerusalem 17. Jh. Machne Ephraim, Abhandlungen über talmudische Materien, Konstantinopel 1738 Sdilkow 1831 2⁰. **EP** Estori Parchi, Provence, Palästina, 14. Jh., Kaftor Wapherach, über die nur in Palästina gültigen Gesetze und geographische Beschreibung des heil. Landes, Venedig 1546, 4⁰, ed. Edelmann Berlin 1852. **ER** Emanuel Riko, Anf. des 18. Jh., Hon Aschir, Commentar zur ganzen Mischna. **EW** Elia Wilna, genannt der Wilnaer Gaon, Ende des 18. Jhr., Kritiker auf dem Gebiete der beiden Talmude und der Tosefta, Schenoth Eliahu zur Mischna Ordnung Seraim, Lemberg 1799, 2⁰, Berlin 1868, 4⁰, und Hagahoth zu den 4 Theilen des Schulchan Aruch, Horadna 1806, 2⁰, Sokolow 1803, 2⁰, Königsberg ohne Jahreszahl beigedruckt dem Sch. A. **FSF** F.S. Fränkel 19. Jh., Loslau, Likute hamischna, eine Sammlung von Erklärungen zur Mischna, Breslau 1875, 4⁰. **G** = Gerschon b. Jehuda genannt Meor Hagola, Mainz, Metz, Anfang des 11. Jh., Kommentar zum Talmud, zu mehreren Traktaten beigedruckt in der Wilnaer Talmudausgabe. **GA** Gerschon Aschkenasi, Wien u. Metz Ende des 17. Jh., Responsen: Abodath Hagerschuni, Frankfurt a. M. 1699, 2⁰. **HG** Hai Gaon, der letzte Gaon in Sura 10. Jh., ספר מקח וממכר, Venedig 1802, 4⁰. Wien 1800, משפטי שבועות und zahlreiche Responsen. **J**, Isaac b. Samuel, Frankreich 12. Jh. Tossafist. **JB**, Josua Benvenisti, Konstantinopel, S'de Jehoschua, Commentar zum Jeruschalmi, Berachoth, Pea Orla, Challa, Bikkurim; Konstantinopel 1662, 2⁰, zu einzelnen Traktaten der Ordnung Moed, Naschim Nesikin; Konstantinopel 1704. **JB** Jesaia Berlin (Pick), Breslau, Ende des 18. Jhdt., kritische Noten zum Talmud zuerst in der Dyhrenfurter Ausgabe, u. viele andere Werke. **JbB**, Isac b. Baruch Worms, 12. Jhr., Tosafist Sefer, Hateruma, Venedig 1523, 2⁰, Solkowo 1811. **JBR**, Jehuda Benjamin Rappoport, Simlath Benjamin zu Hichoth Nedarim u. Schabuoth des Sch. Ar. J. D., Dyhrenfurt 1888. **JBS**, Isaac ben Schescheth, Saragossa u. Afrika, 14. Jhdt., Responsen, Constantinopel 1547, Lemberg 1805, 2⁰. **JChB**, Jair Chajm Bacharach, Worms, Ende d. 17. Jhdt. Chawoth Jair, Frankfurt a/M. 1699, Lemberg 1890, 2⁰. **JDBS**, Jakob David b. S., Sluzk u. derzeit Jerusalem, RJDBS u. Tossafoth Ha Rid zu Jeruschalmi, Petrikow 1890—99, 2⁰. **JE**, Jonathan Eibenschütz, Prag, Hamburg, Altona, 18. Jhdt., Krethi Plethi, zu Sch. Ar. J. D., Altona 1763, Wien 1821, 2⁰, Urim Wethumim zu Sch. Ar. Ch. M., Karlsruhe 1775, Wien 1819, 2⁰, 2 Teile. ferner Béne Ahuwa zu RMBM, Hilchoth Ischuth u. Geruschin, herausgegeben von seinem Sohne Dr. Gabriel Eibenschütz, Prag 1819, 2⁰. **JF**, Isaac ben Jakob Alfasi, Fes u. Spanien (Lucena), Ende des 11. Jhdt., Sefer Halachoth, kurzgefasster Auszug aus den, für die Praxis massgebenden Teilen

des Talmud, bekannt unter dem Namen RJF, ohne Angabe des Druckortes, nach Ben Jakob, (Basel) 1600, Wilna 1881—91*). **JF(JFa),** Josua Falk, Lemberg, Anf. d. 17. Jhdt., Derischa Uperischa zu den 4 Turim, zu O. Ch. Berlin 1767, 2°, zu J. D. Lublin 1635, zu Ewen haezer 1635, 2°, Ch. M. Krakau 1631, 2°. Beigedr. dem Tur. 1635, 2° u. Königsberg 1861—64, 2°, Meirath Enajim (Sma) zu Sch. Ar. Ch. M. Prag 1606 2°. **JFa,** Jakob Josua Falk, Metz, Frankfurt a|M., 18. Jhdt., Pne Jehoschua, zu den meisten Traktaten des Talmuds, Frankfurt a|M. 1752, 2°, Lemberg 1809, 2°. **JJ,** Israel Isserlein, Steiermark 15. Jhdt., Trumath Hadeschen, Fürth 1778, 4°. **JJ II,** Israel Isserlein, Wilna 19. Jhdt., Tossafoth Jeruscholaim, enthaltend Hinweise auf Tosefta u. Jeruschalmi zu allen 4 Teilen des Sch. Ar., Wilna 1871, 2°. **JK,** Josef Karo, Nikopolis, Adrianopel, Zafed, 16. Jhdt., Kesef Mischne, zu Mische Thora v. RMBM. ersch. Venedig 1574—76, Berlin 1862, 2°, Beth Josef zu den Arba Turim, Sabionetta 1553, 2°, Königsberg 1861, ferner der allgemein anerkannte Codex Schulchan Aruch s. Sch. Ar. **JKk,** Josef Korkus, Mitte des 16. Jhdt., Commentar zu Mischne Thora v. RMBM, nach Asulai zu Sefer Seraim gedruckt, ohne Angabe von Ort u. Zeit, (in Ben Jakob nicht angegeben), angeführt von Josef Karo u. Moses di Trani. **JL,** Israel Lipschütz, Danzig 19. Jhdt. Mischna-Commentar: Tifereth-Israel, Hannover 1830, Wilna, 1892, 8°. **JL,** Isaac Lampronti Ferrara, Mitte des 18. Jhdt., Pachad Jizchak, talmudisch. Real-Lexikon, alphabetarisch geordnet in 12 Büchern, Venedig 1750, 2°, Livorno 1840, 2°, Mekizeh Nirdamim 1885, 8°. **JMB,** s. M.B. **JMZ,** Isac ben Malki Zedek identisch mit Isac Symponto, Commentar zu Seraim u. Tohoroth, Gerona, 13. Jhdt., beigedr, der Wilnaer Talmud-Ausgabe. **Jo,** Jona Gerona, Toledo 13. Jhdt., Alioth zu Baba Bathra und Kommentar zu RJF Berachoth, von seinen Schülern herausgegeben. **JR,** Jerucham ben Meschullam aus der Provence, Anfang d. 14. Jhdt., Toldoth Adam Wechawa, Ritual-Kodex, Konstantinopel 1516, Kapust 1808, 2°. **JeT,** Jesaia di

---

*) So verdient sich die Druckerei Wwe. Rom u. Söhne Wilna, durch die Ausgabe des RJF u. des bab. Talmud gemacht hat, so muss ich hier bei der Ausgabe des RJF zwei Punkte rügen, die nicht vorkommen dürfen: ad I.) heisst es am Titelblatt bei den neuen Hinzufügungen zur Tosefta 23) Tosefta nach Hsch., die sich in Bibliotheken befinden. In Wahrheit sind die Varianten ein Nachdruck aus meiner Tosefta-Ausgabe u. nur zum Teil. Das ist eine Täuschung des Publikums u. war eine Schädigung für mich. Im letzten Band der viel später erschienenen Talmud-Ausgabe steht zwar ausdrücklich gedruckt, dass die Varianten meiner Ausgabe entnommen sind. Da war der Schaden aber schon geschehen. ad II.) heisst es 25) חסדי דוד, was jeder als den Commentar von R. David Pardo hält, indessen ist es nur ein kurzer Auszug aus demselben. Emendationen, die er nicht selten macht, was doch für die Kritik das wichtigste ist, wird man dort vergeblich suchen. Heisst das nicht, die Pietät gegen den Toten verletzen, wenn man sein Werk so verunstaltet?! —

Trani, Italien, Anf. d. 13. Jhdt. Tossafoth zu Kidduschin u. anderen Traktaten, in der Talmudausgabe von Sabionetta 1553 u. der Wilnaer-Talmudausgabe beigedruckt. Separatabdruck Tossafoth RJT u. RJTBA zu Kiduschin, Berlin 1715, 4⁰. **JT oder JdT**, Josef ben Moses di Trani Safed u. Konstantinopel, Anf. d. 17. Jhdt., Responsen 2 Teile, Fürth 1768, 2⁰. **JTA**, Jomtow Algasi, Jerusalem 18. Jhdt., Mlecheth Jomtow zu Hilchoth Bechoroth u. Challa von RMBN, Livorno 1744, 2⁰, beigedruckt am Ende des 5. Bandes der letzten Wilnaer-Ausgabe des Alfasi. **JTBA**, Jom tow ben Abraham, Sevilla, 14. Jhdt., Novellen zu mehreren Talmudtraktaten (Erubin, Ketuboth, Taanith, Moed Katan, Baba Mezia), Amsterdam 1729, 2⁰, zu Gittin u. Chullin Prag 1735, 2⁰, Saloniki 1758, 2⁰. **JZJ**, Jakob Z'wi Jolles, Dinub (Russland) 19. Jhdt., Melo Haroim (s. d.), Solkowo 1858, 2⁰, u. Beth Waad la Chachamim herausgegeb. von Abr. Liebe, Krakau 1884, 4⁰, u. Glossen zum Talmud beigegeben der Wilnaer Talmudausgabe. **K**, Kohut, A., Herausgeber des Aruch completum v. R. Nathan b. Jechiel, Rom 11. Jh., 8 Teile, Wien 1878—92, 8⁰. **LBCh**, Levi b. Jakob ibn Chabib, Spanien u. Jerusalem, Responsen, Venedig 1565, 2⁰. **LH**, Lippman Heller, Prag, Wien, Krakau, Mitte d. 17. Jhdt., bekannter Mischna-Commentar, Tossafot Jom tow, Prag 1615—17, Berlin 1863, 4⁰, s. Maadanne Jom tob. **MA**, Menachem Asarja di Fano, Mantua Anf. d. 17. Jh., Responsen Venedig (ohne Jahreszahl), Dyhrenfurt 1788, 4⁰. **MB**, muss heissen JMB, Isac b. Mose, Belmonte Smyrna, 18. Jhdt., Schaar hamelech, zu Mischne Thora v. RMBM Saloniki, 1771, 2⁰, Brünn mit Bemerkungen von Baruch b. Joma Jeiteles (Taam hamelech) 1801, 2⁰. **MBH**, Mordechai ben Hillel Nürnberg, 14. Jh., das nach dem Verfasser benannte Werk Mordechai erschien Venedig ohne Jahreszahl, Riva di Trento 1559, mit RJF 1521, zuletzt in der Wilnaer Ausgabe mit Erklärungen (באורי רמ"ב) von R. Mordechai Baneth, Nikolsburg 18. Jh. **MBM**, Moses b. Maimon, Kordowa, Kairo, Ende des 12. Jh., Mischna-Commentar, Neapel 1492, zuletzt in der Wilnaer Talmudausgabe; Ritualcodex Mischne Thora oder Jad hachazaka, Sonzino 1490, Berlin 1862, 2⁰, Sefer hamizwoth. Lemberg 1860, 8⁰. **MBN**, Moses ben Nachman, Gerona, 13. Jh., Commentar zum Pentateuch 1489, 4⁰, und vielen Pentateuchausgaben beigedruckt; Commentar zum Talmud, so zu Gittin, Sulzbach 1462, 2⁰, Baba Bathra Prag 1635 u. a. Hasagoth zu Sefer Hamizwoth von RMBM, Constantinopel 1510, Milchemeth Haschem, Polemik gegen RSH und Apologetik für RJF, beigedruckt dem Alfasi. — **MCh**, Moses Chawiw, Jerusalem, Ende des 17. Jh., Sefer Schamoth Baarez, gemeinsamer Titel von Jom teruah zu Rosch haschana, Tossafoth jom hakipurim zu Joma und Kapoth Temarim zu Succa, Karlsruhe 1816, 2⁰. **MH**, Meïr ben Todros Halevi, Abulafia, Toledo 13. Jh., Commentar zum Talmud, angeführt von R. Ascher. **MJ**, Moses Isserles, Krakau, Mitte des 16. Jh., Darke Mosche zu den 4 Turim, Sulzbach 1692, Königsberg 1860 bis 62, 2⁰ u. Glossen (Hagah) zu Sch. Ar. **MM**, Moses Margolith, Wilna u. Italien, 17. Jh., Pene Mosche und Mareh Hapanim, Commentar zum Jeruschalmi, Amsterdam 1756, Livorno 1770, Sitomir 1860—66, 2⁰. **MR**, Meir ben Baruch aus Rothenburg a. d. Tauber, Ende des 13. Jh., Commentar

zu Mischna u. Talmud auch Tossafist; Responsen, Cremona 1557, Prag 1608, 2⁰. **MR**, Moses Ribkes, Wilna, Ende des 17. Jh., Beer hagola, Quellenbeleg zum Schulchan Aruch, diesem an der Seite beigedruckt. Amsterdam 1661, Königsberg 1862. **MS**, Moses Sakuth, Amsterdam, Anf. des 18. Jh., Kol Remas zur Mischna, Amsterdam 1719, 4⁰. **MS**, Moses Sofer, Pressburg, Chasam Sofer, Responsen zu den 4 Teilen des Schulchan Aruch, Pressburg 1841, 1855, 1858, 2⁰. **MT**, Moses di Trani, Jerusalem, Mitte des 16. Jh., Responsen, Venedig 1629, 2⁰, Lemberg 1861, 2⁰. **N**, Nissim ben Reuben, Gerona 14. Jhdt., Novellen zu mehreren Talmudtraktaten und Commentar zu Alfasi 1569 und in der Wilnaer Ausgabe des RJF. **NA**, Nathan Adler, Frankfurt a. M. 18. Jh., משנת ר' נתן, Glossen und Erklärungen zur Mischna, herausgegeben zu Seraim von B. H. Auerbach, Frankfurt a/M., 1862, 8⁰. **NG**, Nissim b. Jakob, auch genannt Gaon, Cyrene, 11. Jh., Maphtheach, Schlüssel zu Berachoth und Sabbath, (Erklärungen zum Talmud), Wien, ed. Goldenthal 1847, 8⁰, auch beigedruckt der Wilnaer Talmudausgabe. **OB**, Obadja di Bartinuro, Italien und Jerusalem, Anfang des 16. Jhdt., Mischna Commentar „Bartinuro", Krakau 1542, Berlin 1861. 4⁰. **Raschi**, R. Salomon ben Isak, Troyes, Mitte des 11. Jh., der bekannte Commentator der Bibel und des babyl. Talmuds. **RJBK**, s. Band II, Seite 75, Anm. **SA**, Samuel b. Abraham Abigdor aus Slonyma, Mitte des 19. Jh., Tana Tosfaa gemeinschaftlicher Titel von Minchath Bikkurim, Commentar zur Tosefta, Ittur Bikkurim, Eingehen auf die Decisoren, Mizpe Samuel, Angaben von Parallelstellen, Wilna 1841, auch beigedruckt der Wilnaer Ausgabe des Alfasi 1881—97. **SBA** oder **SbA**, Salomon b. Abraham ben Adereth, Barcelona, 14. Jh., Novellen zu vielen Talmudtraktaten, Konstantinopel 1720, Berlin 1756, 2⁰, Thorath habaith, Ritual-Codex; Venedig 1600, Berlin 1762, 2⁰, Responsen 3 Tl., Lemberg 1811, 2⁰. **SbAb**, Salomo ben Abraham aus Montpellier, Anfang des 13. Jh., wird von R. Ascher und RN citiert; er ist der bekannte Gegner RMBM's. **SC**, Sabbtai ben Meir ha Cohen, genannt Schach, Wilna, Holleschan (Mähren), Mitte des 17. Jht., Sefer Ha'aruch zum Tur J.D., Berlin 1767 Sifse Cohen zu Sch. Ar. J. D. Wilmersdorf 1674, Königsberg; zu Choschen Mischpat Fürth 1691, Königsberg ohne Jahreszahl, 2⁰. **SDM**, Samuel di Medina, 15. Jh., Responsen, 2 Tl., Konstantinopel 1500, Saloniki 1552, 1596, 2⁰. **SE**, Samuel Edels, (Maharschah), Ostra Russland, 17. Jh., Novellen zum Talmud, Hena 1716, Fürth 1764, 4⁰, Lublin 1621, 2⁰, beigedruckt der Wilnaer Talmudausgabe. **SE**, Salomon Eger, Posen und Kalisch, 19. Jh., Glossen zum b. Talmud, Wilnaer Ausgabe, ferner zum Sch. Ar. J. D., Königsberg 1859. **SH**, Serachja Halevi, Lünell, Ende des 12. Jh., Maor, Polemik gegen Alfasi, Venedig 1552, beigedruckt der Wilnaer Ausgabe des Alfasi, Wilna 1881—96. **SK**, Samuel Halevi Kelin, Boskowitz (Mähren), Ende des 18. Jh., Machzis Haschekel, Superkommentar zu Magen Abraham, O. Ch. Wien 1817, 2⁰. **SL**, Salomon Lurja, Ostrog in Wolhynien, Mitte des 16. Jh., Novellen zum Talmud mit Maharscha zusammen herausgegeben Lublin 1686, und beigedruckt der Wilnaer Talmud-Ausgabe; Jam schel Schlomo, für die Praxis bestimmt zu einzelnen Traktaten, Lublin 1650,

Sdilkow 1886, Gesamt-Ausgabe Stettin 1861, 2⁰, ferner Commentar zum Semag, Amnde Schelomo, Kapust 1807. 2⁰ **SS**, Simson aus Sens, Frankreich u. Palästina, Anf. des 12. Jh, Tossafist, Commentar zu den Mischna-Ordnungen Seraim und Tohorot, beigedruckt der Talmud-Ausgabe, Venedig 1520 u. der Wilnaer-Ausgabe. **SSt**, Samuel Straschun, Wilna, 19. Jh., Glossen zum Talmud in der Wilnaer Talmud-Ausgabe. **SSy**, Salomon Syrelciyo, Zafed, 16. Jh., Commentar zum Jeruschalmi Berachoth, herausgegeb. von M. Lehmann, Mainz 1876, 2⁰. **Tam**, Rabbenu Jakob b. Meir, zubenannt „Tam", Ramerues, Ende des 12. Jh., Tossafist, Sefer Hajaschar. Commentar zu mehreren Talmudtraktaten, Wien 1811, (In Ben Jakob nicht angegeben) und Responsen ed. F. Rosenthal, Berlin 1898 (Mekize Nirdamim).

---

b) der Werke.

א"ות, Urim Wethumim s. JE. באר הגולה ב"ה s. MR. גד"ת גדולי תרומה, Commentar zum Sefer Hathrumoth, Venedig 1809 (In Ben Jakob nicht angegeben). גליון ירושלמי ,ג"י von Mordechai Seeb Itinga, Lemberg, 19. Jh., beigedruckt der Jeruschalmi-Ausgabe von Sitomir u. Petrikow, s. MM. — הגהות ירושלמי ,הג"י, s. DL. יפה עינים ,י"ע s. AJ. ל"הם. s. FS. מלא הרועים ,מ"ה s. JZJ, מנחת כהן ,מ"כ von Abraham Piemontel, 17. Jh. über talmudische Materien, 8 Teile, von denen einer ספר התערובות heisst, Amsterdam 1668 und Pressburg 1850. 2⁰ משנה למלך ,מ"ל Commentar zu Jad Hachasaka von RMBM von R. Juda Rosanes, Konstantinopel, 18. Jh., beigedruckt dem RMBM. משנה דבני מ"דב"מ מערבה herausgegeb. von M. H. Lowe, Cambridge 1883, 8⁰. מהרי"ק s. JK. מהר"ם שיף von Meir b. Jakob Schiff, Fulda 17. Jh., Novellen zu vielen Talmudtraktaten Homburg, 1741 und der Wilnaer Talmudausgabe beigedruckt. — מגדול עוז ,מ"ע v. Jom Tob, nach anderen Schem Tob b. Abraham, Spanien, 14. Jh., Apologie gegen die Angriffe des RABD auf RMBM. משנת ר'עקיבה מ"רע s. A.E. נחלת יעקב ,נ"יע von Jakob Naumburg aus Offenburg, 18. Jh., Commentar zu den kleinen Traktaten u. z. Soferim, Semachoth, Kalla u. Gerim, Fürth 1798 und in der Wilnaer Talmudausgabe. — ספר החנוך ,ס"הח s. RAH. R. Aron ha Levi Barcelona, von anderen wird behauptet, dieser sei nicht der Verfasser dieses Werkes, s. Programm Rosin, Ben Jakob (s. v.) rechtfertigt die Autorschaft. Im Band II dieses Werkes s. v. אסמכתא ist eine Stelle aus ספר החנוך citiert, wo dasselbe gesagt ist, was Nemucke Josef im Namen seines Lehrers R. Aron Halewi anführt. ספר התרומות ,ס"הת Civilrecht von R. Isac Sardi, Spanien, 14. Jh., Saloniki 1596 s. גד"ת. ע"ש ,לבוש עיר שושן. Der 5. Teil der לבושים v. R. Mordechai Jaffe, Prag, Posen, Grodno. Anf. des 17. Jh., erschien Krakau 1594—99, Venedig 1620, Berdyczew 1818. פרי מגדים פ"מ v. Josef b. Meir Teumim, Frankfurt a|O. 18. Jh., Superkommentar zu den beiden Commentaren des Sch.-Ar. O. Ch. u. J. D. u. z. ad I משבצות זהב zu טורי זהב und אשל אברהם zu מגן אברהם, Frankfurt a/O. 1787, Berlin 1771, Lemberg 1824,

und beigedruckt der Königsberger Ausgabe des Sch. Ar. — פ״ת פתחי תשובה, ein Hinweis auf die Responsen zu betreffenden Paragraphen des Choschen Mischpat von Z'wi Hirsch Eisenstadt, beigedruckt der kleinen Ausgabe des Sch. Ar. Ch. M., Wilna 1884, 8⁰. צו״י, ציון וירושלים Glossen zum J. in der Sitomirer und Petrikower-Ausgabe. קה״ח, קצות החושן von Arje Löb b. Josef Hakohen, Lemberg, 18. Jh., Commentar zum Ch. M., zwei Teile, Lemberg 1788 u. 1796, Dyhrenfurt 1819. ק״ע, קרבן עדה s. DF. ש״א, שאגת אריה von Arje Löb b. Ascher, Metz, 18. Jh., Responsen nach dem Sch. Ar. O. Ch. geordnet, Frankfurt a/O. 1756, Brünn 1797, 2⁰. ש״מ, שטה מקובצת s. BA. ת״ה, תורת הבית s. SBA.

A, Ausgabe der Tosefta s. T. — **ABD** Abudraham von R. David b. Josef Abudraham, Spanien, 14. Jhdt., über die Gebete, Lissabon 1430, Prag 1784. 8⁰. **AS**, Aboda Sara. **B u. b**, Talmud Babli, babylonische Gemara, 36 Talmudtraktate, Venedig 1520 und Wilna 1870—1885, mit einer grossen Zahl von Commentaren. **BK**, Baba Kama, **BM**, Baba Mezia, **BB**, Baba Bethra, **BCh**, Baïth Chadasch zu den 4 Turim von Joel Sirkes, Krakau, 17. Jh., Krakau 1631—40, Königsberg 1861, **BJ** Beth Josef s. **JK**. — **Bmr**, Bamidbar rabba, Midrasch rabba zu Numeri, letzte Ausgabe Wilna 1878, 2⁰. **DE**, Derech Erez einer der kleinen Talmudtraktate beigedruckt Bd. IX der Talmudausgaben. **E**, Erfurter Handschrift der Tosefta s. T. — **EH**, Eben Haezer, 3. Teil des Sch. A. über das Eherecht s. Sch. Ar. **Er**, Echa rabbati, Midrasch rabba zu Threni, Wilna 1878. **Hag**, Haga s. MJ. — **Hal. Ged**, Halochoth Gedoloth v. Simon aus Kairo, 9. Jh, Venedig 1590, Wien 1810. Berlin 1888, herausgegeb. v. Dr. J. Hildesheimer (Mekize Nirdamim). **J**, Jeruschalmi, palästinensischer Talmud, Venedig 1552, Bomberg 2⁰, Krotoschin 1866, 2⁰, s. S Sy, JB, EF, DF, MM, NJ, AJ, Schaare Jeruschalaim; zu Berachot v. R. Elieser Iskeri in der Sytomyrer und Petrikower-Ausgabe, ferner sind Ausgaben des J. mit Commentar zu einzelnen Teilen erschienen zu Berachoth, Pea, Demai, von meinem seligen Lehrer Direktor Dr. Z. Frankel u. z. zu Berach. u. Pea Wien 1874. von ihm selbst herausgegeben; nach seinem Tode zu Demai mit Verbesserungen von Salomon Brann, Schneidemühl, Breslau 1875, מתא דירושלים Commentar zu Jer. Moed von M. L. Rosenbaum, Pressburg 1875, zu Baba Kama mit dem Commentar נתיבות ירושלים von Israel Chajim Deiches, Wilna 1880; 4 Abschnitte zu Baba Kama von Professor Dr. Israel Lewy (Programm des jüd.-theolog. Seminars 1895, 1899, 1902, 1908 mit deutscher Einleitung und hebräischem Commentar; zu Jebamoth von Salomon Juda Friedländer*) s. noch Ratner. — **JD**, Jore Dea, der 2. Teil des Schulchan Aruch, Venedig 1568, Königsberg 1859. **JS**, Jalkut Schimoni, Sammelwerk von Simon Kara Hadarschan aus Frankfurt a/M., Mitte des 13. Jh., Saloniki 1521 u. 1526 bis 27, 2⁰, Solkowo 1858, 8⁰. **KM**, (oder כ״מ) Kesef Mischna s. JK. **KN**, Korban Nathanel von Nathanel Weil, Karlsruhe 18. Jh., Commentar zu

*) Szinévâralja (Ungarn) 1885. Was den, von demselben Verfasser herausgegebenen Jeruschalmi-Traktat zu Chulin u. Bechoroth nach Hschr. betrifft, s. weiter Band II, S. 261 ff.

R. Ascher u. z. zu Moed u. Naschim, Karlsruhe 1755 und der Wilnaer Talmudausgabe beidegruckt. **JE** Jewisch Encyclopedia, New-York 1901—6: **MaSt** Massechet Sefer Thora einer der kleinen Traktate s. Karme Schomron. **M** Mischna, **M₁** Mischna di bene Maaraba ed. Lowe, Cambridge 1883. **Meht** Mechilta, Halachischer Midrasch zu Exodus, Konstantinopel 1515, 2⁰, herausgegeben von M. Friedmann mit kritischem Commentar מאיר עין, Wien 1870, 8⁰ und von J. H. Weiss, Wien 1865, 8⁰, ferner von M.L. Malbim, beigedruckt der Pentateuch-Ausgabe 1874, 8⁰. — **MA** Magen Abraham von R. Abraham Abele Gumbinner, Kalisch, 17. Jh., Kommentar zum Sch. Ar. O. Ch. Krakau 1646. **MD** s. TS. **MaMi** Magid Mischna von Widal di Toloso, Katalonien, 14. Jh., Commentar zu Mischna Thora des RMRM, Amsterdam 1686, 2⁰. **Mhrlach** (מהרל"ח) Löb Chaneles, Bemerkungen zu Tur und Beth Joseph. **MK** Moed katan. **Msch** Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums von Z. Frankel, fortgesetzt 1869 von Grätz später von Grätz u. P. F. Frankl dann von D Kaufmann u. M. Brann, seit 1900 von M. Brann. **Mr** Midrasch rabba, Wilna 1878. **NB** Noda Bijehuda s. EL. **NJ** Noam Jeruschalmi von Josua b. Jechiel aus Slonima, 19. Jh., kritischer Commentar zum palästinensischen Talmud, Wilna 1863, 2⁰. **NJo** Nemuke, Josef von Josef Chabiba, Portugal 14. Jh., Commentar zu den 3 Babas des Alfasi s. JF. **OS** Or Sarua von Isak ben Mose aus Wien, Ende des 12. Jh., Ritualcodex. Sitomir 1862, 2⁰. **PH** (פ"ה) s. Peath haschulchan. **Pr** Pesikta rabbati herausgegeb. von M. Friedmann mit Commentar Magen David, Wien, paläst. agad. Midrasch, Wien 1880, 8⁰. **RH** Rosch haschana. **Rr** Ruth rabba, Midrasch rabba zu, Ruth s. Mr. — **Sa** Sifra, halachischer Midrasch zu Leviticus, Venedig 1545, ed. J. H. Weiss, Wien 1862 s. ABD u. mit Commentar von Aron ibn Chaim, Dessau 1742; ferner von Malbim mit einem Commentar התורה והמצוה Bukarest 1860, 2⁰, dem Pentateuch beigedruckt, Warschau 1875, 8⁰. **SchMek** Schitta Mekubezes s. BA. **SchAr** Schulchan Aruch s. JK, erschien zuerst in einem Bande Venedig 1565 in neuerer Zeit mit vielen Commentaren, Orach Chaim, Johannisburg 1862, Jore Dea, Königsberg 1859, Eben Haeser, Halberstadt 1861, Choschen Mischpat, Koenigsberg ohne Jz.; diese Ausgaben enthalten die Erklärungen von REW (הגר"א). **Sma** s. JFa. **Smag** Sefer Mizwath gadol von Moses Concy, Spanien, 13. Jh., s. SL. **Sl** Sifri oder Sifre, Halachischer Midrasch zu Numeri und Deuteronomium, ed. Friedmann, 1864. **T** Tosefta, beigedruckt dem Alfasi s. JF, Separatausgabe nach den Erfurter und Wiener Haschr. von mir, Pasewalk 1880 s. DP., SA, EW. — ferner sind Commentare zu T. erschienen zu Seraim von R. Jona b. Gerschon, Wilna 1799, zu Nesikin von R. Abraham Abele ha Lewi Gumbinner, Magen Abraham, Kalisch, 17. Jh., Amsterdam 1747, 12⁰, zu Seraim v. S. L. Friedländer, Pressburg 1889, 8⁰, zu Naschim von demselben 1890, zu Seraim von A. Schwarz, Wilna 1890, 8⁰, zu Chulin von demselben, Frankfurt a/M. 1901, zu Moëd von M. Friedmann, Teth (Ungarn), Paksch 1895. **TJD** Tur Jore Dea von R. Jakob b. Ascher, Spanien 14. Jh., der zweite Teil der 4 Turim s. JK, JFa, Ferrara 1477, Königsberg 1861. **Tos.** Tosafot, die dem b. Talmud beigedruckten Erklärungen der französischen Gelehrten, zu denen in erster

Reihe die Nachkommen Raschis gehören; s. ABN, J, und vgl. Zunz, „Zur Gesch. u. Lit.“ TS **T u r e S a h a b v. David b. Samuel ha Lewi, Lemberg Mähr. Ostrau, auch Ung. Brod, (s Frankl-Grün, Gesch. der Juden in Ung. Brod. Wien 1905, S. 60), Commentar zu den 4 Teilen des Schulchan Aruch. Lublin 1616 (zum J.D.) Dyhrenfurth 1693 (zum O.Ch.) Solkowo 1754 (zum Eben Haëzer) Fürth 1767 (zum Ch.M.) Königsberg. Weh, W e h i s h i r, halachischer Midrasch zu Exodus-Deuteronomium, nach einer Haschr. herausgegeben mit einem Commentar von J. M. Freimann, Ostrowo; nach dem Herausgeber wäre der Sammler Mar-Chefez Aluf, 10 Jh., (vgl. dagegen Geiger), Zeitschrift 1875, S. 94f. Leipzig 1873, 8°. —**

---

e. anderer Worte.

מתנת עניים, מ"ע. מאכלות אסורות, מ"א. אבות הטומאה, אה"ט. צריך עיון, צ"ע. — **BGB,** Bürgerliches Gesetzbuch. **B,** Babylonische Halacha. **D,** Digesten. **DMG,** Deutsch-Morgenländische Gesellschaft. **Hsch.** Handschrift. **LA,** Leseart. **N** oder **Nr** Nummer. **n,** Note. **P,** Palästinensische Halacha. **RR,** Römisches Recht. **Rsp,** Responsen. **Trg,** Targum. **V,** s. Vogelstein. **WA,** Wilnaer Ausgabe des Talmud. —

B. Namentlich genannte Autoren u. Werke.

a) Autoren.

Amram Gaon, Sura 9. Jh., Siddur R. Amram oder Jesod Haamram, Warschau 1865, 8°. **Ascher b. Jechiel,** Deutschland u. Spanien, (Toledo), 14. Jh., Compendien zum Talmud, Tosafot, Responsen, Constantinopel 1642, 2°, Solkowo 1868, 2°. **Bartinuro,** s. OB. **Baruch b. Samuel,** Mainz 12. Jh., ספר החכמה. **Ben Adereth,** s. SBA. **Benjamin Seeb b. Mathatias,** Responsen Benjamin Seeb, Arta, 16. Jh., Venedig 1539. **Bezalel Ranschburg,** Prag, 18. Jh., מעשה רב Glossen zum Talmud in der Sitomirer Talmudausgabe, 1862, und in der von Wilna. — **Chajm Cohen** ben Chananel, Tossafist, 12, Jh. — **Dünner,** H., Talmudglossen (הגהות) I. Erubin, Beza, Succa; II. Kethuboth, Kidduschin, Gittin; Frankfurt a/M. 1896, 1897, 4°. **Dünner,** Wolf J. Polemik gegen קונטרס הבלעת דם von Dr. Plato. Frankf. a. M. 1890. **Estori Haparchi,** s. E.P. **Friedländer,** SL. s. sub J u. T. **Frankel,** Z., מבוא הירושלמי, Breslau, 1870, 8°, s. דה"ט. **Hai Gaon,** s. H.G. **R. Jona** aus Gerona, 13. Jh., Commentar zu Alfasi Berachoth, עליות zu Baba Bathra. **Jakob Emden,** Ung. Brod (s. Frankl-Grün, Geschichte der Juden in Ung. Brod, S. 4), Emden, Altona, Ende des 18. Jhr., Glossen zum b. Talmud, Wilnaer Ausgabe. **Ibn Esra Abraham;** Toledo, auf Reisen, Commentar zur Bibel und viele andere Werke. De Rossi zählt 29 Werke desselben auf. **Josef Aschkenasi,** Zafed, Mitte des 16. Jh., Commentar zur Mischnah angeführt in Tosafoth Jomtob v. LH. **Korinaldi,** s. DK. **Lewy Israel** s. J. **Malbim** s. Sa. **Moses Gaon,** Sura 9. Jh. **Moses**

Alasebkar, Egypten, Ende des 15. Jh., Commentar zu O. Ch., handschriftlich, Resp. gedruckt Sabionetta 1554, Sdilkow 1834, 2⁰. **Pardo**, s. D. P. **Plato**, Köln, קונטרס הבלעת דם, Frankfurt a. M. 1890, 8⁰. **Rabbinowitz**, דקדוקי סופרים Varianten zum Talmud nach der Münchener Talmudhandschrift und Parallelen דברי סופרים zu Berachoth und den Mischna's von Seder Seraim, ferner Erubin, Beza, Chagiga, Moed Katan, Rosch haschana, Joma, Taanith, Succa, Pesachim, Baba Kama, B. Mezia, B. Bathra, München 1868 bis 1885. 8⁰. Sebachim Menachoth **Rapaport** SJL Prag 19. Jh. Erech Millin, talmudisches Reallexikon, Prag 1852, 4⁰ Buchstabe א, Einleitung zu den Responsen der Geonim ed. D. Cassel, deren Geschichte R. erhellt hat in den Zeitschriften Bikkure Haittim u. Kerem chemed. **Rosanes** s. מ"ל. **Salomon Quetsch**, Leipnik und Nikolsburg, חכמת שלמה, herausgegeben nach seinem Tode von Moses Löb Kohn mit גדלת מרדכי von Mordechai Banet, Wien 1862, 2⁰. **Simcha**, (ר' שמחה) s. II. S. 75 Anm.

Auerbach, Leopold, das jüdische Obligationrecht, Berlin 1870, 8⁰. **Bacher**, W., Hagada der Tanaiten, Strassburg 1905. 8⁰. u. die älteste Terminologie der jüd. Schriftauslegung, Leipzig 1899. **Braunschweiger**, die Lehrer der Mischna, Frankfurt a/M. 1890, 8⁰. **Brüll**, N., Frankfurt, Jahrbücher für Geschichte und Literatur des Judentums, zehn Bde., 1874—1890. **Fassel**, Hirsch B., משפטי אל, das mosaisch-rabbinische Civilrecht, Bd. I, Wien 1852. Bd. II, Gr. Kanischa 1854, 8⁰. **Frankel**, Z, der gerichtliche Beweis, nach mosaisch-talmud. Recht, Berlin 1846, 8⁰. **Geiger**, A., Lehrbuch zur Sprache der Mischna, Breslau 1845. **Hirsch**, Samson Raphael, Pentateuch, übersetzt und erläutert, Frankfurt a/M. Ich besitze Genesis 1883 2. Ausgabe, Exodus 1869 Levitinus 1873, Numeri 1876, Deuteronom. 1868. **Jastrow**, M., Dictionary of the targumim the talmud etc. – London und New-York, 1886- 1903. 4⁰, **Levy Jakob**, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch, Leipzig 1876 bis 89. **Löw Immanuel**, Aramäische Pflanzennamen, Leipzig 1881, 8⁰, s. Lexica. **Mayer**, Samuel, die Rechte der Israeliten, Athener und Römer, 2 Bde., Leipzig 1866, 8. **Laible**, H., der Tosefta-Traktat Berachoth, Deutsch, Rothenburg a/T., 1902. **Perles**, J., Etymologische Studien, Breslau 1871 und Bemerkungen zu meinem Glossar, 8⁰. **Schwarz**, A., die Tosifta der Ordnung Moed in ihrem Verhältniss zur Mischna kritisch dargestellt, erschien zu Sabbat u. Erubin, Karlsruhe 1879, 1882, s. T. **Vogelstein**, H., Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mischna, I. Tl. Berlin 1894, 8⁰. **Weiss**, J. H, Studien über die Sprache der Mischna, Wien 1867, דור דור ודורשיו, Zur Geschichte der jüd. Tradition, 5 Thle., Wien 1871—1883. **Zuckermann**, das Mathematische im Talmud, Jahresbericht des jüd. theol. Sem. Breslau 1878. **Zuckermandel**, Samson, „Simson", ein bibl. Drama, herausgegeben nach dem Tode meines seligen Vaters und mit einer deutschen Einleitung versehen von mir, Breslau 1906. 8⁰.

---

b) Werke *).

Abweichungen des gedruckten Textes des Jad hachasaka nach einem Manuscripte im Besitze von Julius Hamberger, Frankfurt a/M. verglichen von Feigenbaum Frankfurt a/M. 1889. **Agur,** Sammlung halachischer Decisoren von Jakob b. Jehuda Landau, einem Deutschen in Pavia, 14. Jh. Neapel 1487, Offenbach 1718. **Aruch** s. K. **Bedek Habaith,** s. A. H. **Beer hetew** von Jehuda Aschkenasi, Tiktin, 18. Jh., Kurze Erklärungen zu den 4 Schulchan Aruch. Wilna 1880, 8⁰. **Bene Ahuwa** s. JE. **Besamim rosch,** Responsen, angeblich von R. Ascher, mit einem Commentar כסא דהרסנא von Saul Berlin, 1775 (s. Grätz XI, Seite 167 Anm. 1., Zunz Ritus, Beilage 7, Jost III, S. 39). **Bigde Jom tob,** Commentar zu Beza, von Salomon Kluger, Brody, 19. Jh., Lemberg 1891, 2⁰. **Chawoth Jair** s. JChB. **Chemda genusa,** Responsen der Geonim ed Wolfensohn u. sen. Sam. Schmuelsohn, Jerusalem 1859, 8⁰. **Choechmath Adam,** von Abraham ben Jechiel Danzig, Wilna, 19. Jh., Kurzes Compendum zu J.D., Wilna 1819, 2⁰. **Diwre Zewi,** von M.K. Wreschner, Commentar zu Magen Abraham, Wilna 1890, 4⁰. **Eschkol,** von Abraham b. Isac, Narbonne 12. Jh. herausgegeben mit Commentar Nachal Eschkol von B. H. Auerbach, Halberstadt 1868, 4⁰. **Hagahot,** Ascheri, Glossen zu R. Ascher von Israel aus Krems oder Kremsier, Anfang des 15. Jh. — **Hamek Schale** von Naphtali Z'wi Jehuda Berlin Wolosin, Commentar zu Schéeltot, Wilna 1876—77, 2⁰. **Hon Aschir** s. ER. **Jeschuat Jakob,** Commentar zu den drei Teilen des Sch. A., O. Ch., J.D., E. H. von Jakob Meschulam Orenstein, Lemberg, 19. Jh., Solkowo 1828, 1863, 2⁰. **Ittur,** von Isak ben Abba Mari aus Mareille, 12. Jh., Kompendium, einzelne Materien, 2 Teile oder 1 Teil, geordnet nach den Buchstaben תשקע בגוץ החכמה, 2. Tl. עשרת הדברים, herausgegeben mit Bemerkungen von Schönblum, Lemberg 1860, 2⁰. **Karme Schomron** von R. Kirchheim, eine einleitende Abhandlung zum Traktat כותים, welchen er mit anderen kleinen Traktaten herausgegeben hat. Frankfurt a/M. 1851. Im Commentar zu den kleinen Traktaten, werden Erklärungen von anderen Gelehrten erwähnt. Es sind daraus in meinem Buche citirt: Arnheim u. Bär. **Keser Niwchar** s. BBG. **Mådanne Jom tob,** von R. Lippman Heller (s. L H.), Commentar zu R. Ascher, u. z. den Traktaten: Berachoth, Chullin, Bechoroth und Halachoth Ketanoth, Fürth 1775, 2⁰, und in der Wilnaer Ausgabe. **Maharil,** von Jakob ben Moses Möln ha Lewi, Mainz, 15. Jh., Decisionen über Ritualien. — Sabionetta 1556, 4⁰. **Mhram Schif,** Meir ben Jakob Schif, Fulda 18. Jh., Novellen zu vielen Talmudtraktaten, 1741, 2⁰, beigedruckt der Wilnaer Talmudausgabe. **Maphteach** lit'schuwas hageonim, von Joel Müller, Berlin 1891, 8⁰. **Mebo Hamischna** von Jakob Brüll, Kojetein (Mähren), 2 Bände. Frankfurt a/M. 1876, 8⁰. **Mechiltha de** R. Simon ben Jochai, ed. David Hoffmann, Frankfurt a/M. 1905, 8⁰. **Melo Haroim** s. JZJ. 2 Thl. Der erste Theil enthält die verschiedenen Ansichten der Tannaim u. Amoräer über

---

*) Wir ordnen der Gleichmässigkeit wegen auch die hebräisch angegebenen Werke nach dem deutschen Alphabet in deutschen Lettern.

talmudische Begriffe, alphabetarisch geordnet; der zweite Theil handelt über Midoth u. Deraschot der Tannaim, Warschau 1880. **Mezudas David** von David b. Arje Löb Altschüler, Commentar zu den Propheten u. Hagiographen, Livorno 1758, 8°, von seinem Sohne Jechiel Michel ergänzt und in zwei Teile geteilt, u. zw.: Worterklärung מצודת ציון und Sacherklärung מצודת דוד, auch beigedruckt der Bibel-Ausgabe mit Commentar von Malbim, Warschau 1874—78, 8°. **Mischnath R. Nathan** s. NA. **Mizpe Ethan,** Glossen von Abraham aus Minsk, zuerst erschienen in der Talmudausgabe von Sitomir, vermehrt in der Wilnaer Ausgabe. **Nachlath Jakob,** v. Jakob ben Baruch Naumburg, Commentar zu den kleinen Traktaten Soferim, Semachoth, Kalla, Derech-Erez u. Gerim Fürth 1773, 2°, und in der Sitomirer Talmudausgabe 1860, ebenso in der Wilnaer Ausgabe. **Ohel Jizchak** von Isak ben Elieser aus Ungarn, Vorschriften über das Schlachten, Auszug aus dem Buche Tebuoth Schor, Navidoar, 1805, Warschau 1815, 4°. **Pardes,** Rituelle Entscheidungen, gesammelt von Raschi, Konstantinopel 1802, Warschau 1870. **Peath haschulchan** (פ"ה) von Israel b. Samuel aus Sklow, 18 Jh., die Halacha welche auf Palästina Bezug hat: Pea, Demai, Schebiit, wobei er kritisch auf Verschiedenheiten zwischen Babli u. Jer. eingeht mit Berücksichtigung der LA. des Gaon aus Wilna, Safed, Jerusalem. **Schaare Jeruscholaim** von D. Aschkenasi, Slonim, Lublin, Commentar zu Jerusch. Berachoth, Pea, Demai, Schebiit, Warschau 1866, 2°. **Schaare Zedek,** Responsen der Geonim, ed. Nissim Chaim Modai, Saloniki 1792, 4°. **Schalom Jeruscholaim** von Nahum Trebitsch, Prag, Nikolsburg, 18. Jh., Kommentar zum Jeruschalmi Moëd, Wien 1820, 2°. **Schibule Haleket** von R. Zidkia b. Abraham Harofe, Italien, 14. Jh., ed Buber, Wilna 1886. **Sede Jehoschua** s. J. B. **Se jenachamenu** v. Mose b. Simon Frankfurter, Commentar zur Mechiltha, Amsterdam 1712, 2°. **Sefer Hamizwoth,** s. MBM u. MBN, Constantinopel 1510. Die Hasagoth des RMBN gegen RMBM rechtfertigt Isak de Leon, Portugal, 15. Jh., in dem Buche מגלת אסתר; — eine andere Rechtfertigung RMBM's gab Arje Löb Sitl, Minsk, מרגניתא טבא, Lemberg 1860, 8°. **Sefer Torath Chajim** v. Abr. Chaim Schorr, Lublin, Commentar zu den 3 Babas und Erubin, Sanhedrin, Schabuoth, Pesachim u. Chullin, Lublin, 1608, Prag 1692, 8°. **Semak,** Sefer Mizwoth Katon oder Amude Gola, von Isak ben Josef aus Korbeil, 12. Jh., Auszug aus Semag. Konstantinopel ohne Jahreszahl, 4°. **Sichron larischonim wegam leacharonim,** Resp. der Geonim, ed. Harkavy, Berlin 1887 (Mekize Nirdamim.) **Tanchuma,** hgad. Midrasch, Constantinopel 1522, Frankfurt a/O. 1707, ed. Buber, Wilna 1880, 8°. **Taschbaz** Responsen von Simon ben Zemach Duran, Algier, 15. Jh., Cremona (Azulai ohne Angabe der Zeit), Lemberg 1891, 2°. (In Ben Jakob nicht angegeben). — **Tebuot Schor** von Alexander Sender ben Ephraim, Russland, 18. Jh., über Schächten und Trefoth, Sokolow 1733. **Temim Deim,** s. ABD. **Tiphereth Jeruschalaim** von Moses Juda Löb, Russland, Jerusalem, Beantwortung aller von R. Akiba Eger aufgestellten und unbeantworteten Fragen, 1862, 4°. **Tosafoth jom hakipurim** s. M. Ch. **Tosefta** s. T., **Erfurter Hsch.** der **Tosefta,** beschrieben und geprüft von mir, Berlin 1876, 8°. **Glossar,** zu T. s. Supplement. **Nachtrag** zu meiner **Tosefta**-Ausgabe von mir, Berlin

1899. 8⁰. **Supplement** enthaltend Uebersicht. Register u. Glossar zu **Tosefta** von mir, Trier, 1882. **Tosefta-Varianten** von mir, Trier 1881, 8⁰. **Der Wiener Tosefta-Codex** von mir, Magdeburg 1877. **Wajiken Josef** von Josef Burgel, Tiberias, 18. Jh., talmudische Materien, meist Opfergesetze betreffend, Livorno 1842, 2⁰, **Wehishir** s. Weh.

C. Andere wissenschaftliche Werke, Zeitschriften, Schriftsteller, Juristen, welche im Buche genannt sind.

Grammatiken sind zitiert: hebräische von H. Ewald, Göttingen 1870, 8⁰. Deutsche von E. Engelin, Berlin, 1807, 8⁰.

Lexika ausser den talmudischen von Kohut, Lewy u. Jastrow (s. d.) auch Fürst, Bibl. Chald. Handwörterbuch der hebr. Sprache, Leipzig 1857, 8⁰. **Gesenius** W. Thesaurus, Leipzig 1829, 4⁰. **Bardach Elia,** hebr. Lexikon, herausgegeben von H. M. Letteris, Wien 1868, 8⁰. **Kraus,** Lehnwörter, 2 Bde, mit Bemerkungen von Löw, Berlin 1898, 99. —

Zeitschriften: Allgemeine Zeitung des Judentums begründet von Dr. Ludwig Philippson 1835 fortgesetzt von Dr. Karpeles, Magdeburg, Berlin. Haolam. hebräische Wochenschrift, herausgegeben von Sokolow. Köln 1907. Literaturblatt von Rahmer 1872—1908. Monatsschrift s. MS. Zeitschrift für hebräische Bibliographie von A. Freimann Frankfurt a. M. Aus dieser sind zitiert: S. Bloch, S. Cohn, Deutsch, Cincinati, Güdemann, Gross H., Horovitz S. v. Krengel, Porges, Ratner, F. Rosenthal, Simonsohn, Wiener und mehrere Artikel von mir.

Juristen sind erwähnt: Adikes, Czyhlarz, Derenburg, Eisele Exner, Fitting, Funke, Gans, Gesterding, Gierke Otto, Glück, Göppert, Goldschmid, Hartmann, Hofmann Fr., Horowitz M., Huschke, Ihering, Keller, Kipp, Koch, Köppen, Leibnitz, Lenel, Mühlenbruch, Neumann, Plank, Puchta, Riesser, Rümelin, Savigny, Scheurl, Sohm, Thibeaut, Ubelohde, Unger, Wangerow, Wächter, Warnkönig, Windscheid. Die Werke derselben, Ort u. Zeit ihres Erscheinens sind im Buche angegeben. Von Historikern sind genannt: D. Cassel, Grätz, Schürer, Zunz. Die schon angegebenen benutzten literarhistorischen u. bibliographischen Werke erschienen: Confronte, Kore hadoroth ed. David Cassel, Berlin 1846, Azulai Schem hegedaulim zuerst Livorno, Krotoschin 1843, J. A, Ben Jakob, Ozar Hasepharim, Wilna 1880, das hebräische Wörterbuch der jüd. Schriftsteller u. ihrer Werke von G.B. de Rossi aus dem Italienischen übersetzt von Dr. E.H. Hamberger, Bauzen, die Vorrede hat die Jahreszahl 1838, dazu ein Sach- u. Namenregister von H. Jolowicz mit onomatischen Bemerkungen herausgegeben von Ad. Jellinek Leipzig 1846.

---

1. ל mit dem Infinitiv des Verbum und על mit dem Abstraktum.[1]

Die Segenssprüche, welche über die Pflichtgebote ברכות המצות zu machen sind, haben eine verschiedene Form. Bei einigen lautet die Beracha „der uns befohlen, dies zu thun“ — ל mit dem Infinitiv, — bei anderen „über diese That“ — על mit dem Abstraktum. Das Princip, welches bei Festsetzung der verschiedenen Form massgebend war, ist schwer zu finden und hat auch, je nachdem das eine oder andere Princip angenommen wird, eine Verschiedenheit der Form zur Folge.

In Pardes, RABN, R. Ascher (l. c.) werden verschiedene Principien aufgestellt. Aber keines will stimmen. RMBM l. c. hat gleichfalls ein Princip aufgestellt, welches von RABD bemängelt wird.

Wir werden zeigen, das bezüglich der ברכות המצות eine durchgreifende Verschiedenheit zwischen der paläst. und babyl. Halacha herrscht.

In Folge der mit der Zeit hervorgegangenen Aenderung bezüglich der ברכות המצות haben die babyl. Amoräer die Bestimmungen über dieselben, welche in der palästinenschen Mischna gestanden und jetzt noch in T. erhalten sind, in die babylonische

---

[1]) Quellen. T. Ber. §§ 9—14 ברכת הזמון 7(6), Jer. ib. 14a 6b (9_2, 3_3), ib. Suc. 53d (1_2 3_4), ib. Pes. 28d (2_2) b. Pes. 7. ab. Men. 42a, Sukka 45a RMBM Ber. 11, Pardes N. 39—53, RABN N. 35, R. Ascher Pes. (l. c.) TJD 265, ABD 3, TSOCh 167_2. Frankel zu J. Ber. 6, s. v. אתיא.

M. nicht aufgenommen. Die Bestimmungen der paläst. M. wurden mit mannigfachen Aenderungen als Boraitha aufgestellt, um sie der babyl. Halacha conform zu machen.

Um das Princip, welches nach der paläst. Halacha bei Festsetzung der Form der ברכות, massgebend war, zu finden und die spätere Auffassung der babyl. Amoräer über diesen Punkt zu kennen, müssen wir die §§ 9—14 T. c., welche in der paläst. M. enthalten waren, nach Jerusch., der sich auf die paläst. M. jetzt T. bezieht, erklären. Wir werden dann zeigen, dass Babli die Bestimmungen der paläst. M. geändert und in veränderter Form als Boraitha in die Gemara aufgenommen hat.

P. Die paläst. M. hatte über ברכות המצות die Bestimmungen von § 9—15. Sie sind ohne Controverse. Auch in Jerusch. finden wir über diese Punkte keine Meinungsverschiedenheit. Die Erklärung ist einfach. § 9': Jeder, der eine מצוה verrichtet, muss eine ברכה machen[2]). Es werden dann solche מצות angegeben, bei denen etwas Specielles zu beachten ist. Das Aufstellen der סוכה ist eine מצוה, was aus dem Verse entnommen wurde חג הסוכות תעשה לך. Weiter heisst es dort: Wer für sich selbst die סוכה aufstellt, macht die ברכת שהחינו, d. h. ausser der ברכה über die מצוה, die auch der machen muss, der die סוכה für einen anderen aufstellt. Wenn er hineingeht, um darin zu wohnen, macht er die ברכה לישב בסוכה. Jerusch. erklärt nun: Wie sagt der, welcher für einen anderen die סוכה errichtet zum Unterschiede von dem, der sie für sich selbst macht, abgesehen davon, dass dieser שהחינו spricht, und jener nicht? Antwort: לעשות סוכה לו לשמו, d. h. er nennt den Namen desjenigen, für den er diese מצוה macht. לשם פלוני = לו לשמו (s. jed. Frankel). Der Unterschied von שהחיינו zwischen dem, der die מצוה selbst macht, und dem Stellvertreter, wird in Jer. vorausgesetzt. Dass Jerusch. das voraussetzt, ersehen wir aus J. Sukka 3_3,

---

[2]) In Palästina hat man wahrscheinlich über מצות auch ברכה gemacht, über welche in Babylonien keine ברכה mehr gemacht wurde. So kam die ברכה über das Ablegen der תפילין ausser Brauch. S. Jer. 7_1 ר' חגי ור' ירמיה סלקין לבי חתנותא (so zu lesen nach Frankel für חנותא). Die Späteren geben sich Mühe zu erklären, warum über mehrere מצות keine ברכה gemacht wird. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass in Palästina über מצות eine ברכה gemacht wurde, die in Babylonien ausser Brauch kam.

wo gefragt wird, ob man זמן beim Hineingehen in die סוכה wiederholen muss, wenn man die ברכת זמן beim Aufstellen gemacht hat, was von allen Amoräern bejaht wird. — Für das unverständliche כשנתפלל בו bei לולב (ib.) ist m. E. zu lesen כשנתפל בו, wenn er sich selbst damit beschäftigt, um den לולב zurechtzumachen, sagt er שהחינו. — Die pal. M. = T. §§ 9, 10 giebt bezüglich der ברכת סוכה und ברכת לולב zwei Unterschiede an. 1. ist die Form der ברכה bei סוכה u. לולב verschieden, 2. macht man über סוכה nur einmal ברכה, wenn man hineingeht, während man über לולב die ברכה alle 7 Tage macht. Die Erklärung zu diesem Passus finden wir im Jer. 3_3, welche Stelle (vgl. Frankel ib.) hierher gehört. סוכה, erklärt Jer., hat keine Unterbrechung, denn man wohnt ununterbrochen — bei Tag u. Nacht — in der סוכה, was bei לולב nicht der Fall ist[3]). Was Jer. zu der Bestimmung von Tephillin bemerkt, werden wir in folgender Nr. angeben. In § 11 v. T. — der pal. M. — werden im Gegensatz zu dem in den vorigen §§ angegeben ברכות solche מצות aufgezählt, bei denen der Unterschied zwischen לעצמו u. לאחר nicht stattfindet, weil bei diesen keine Stellvertretung Statt hat. Der שוחט, מוהל macht, wenn er auch den Sohn eines anderen מלל ist, resp. das Thier eines anderen schlachtet, immer die ברכה לעצמו, nicht wie in den ersten Fällen לו לשמו. Denn der מוהל, der שוחט übt für sich selbst immer die מצוה, er ist nicht Stellvertreter des Auftraggebers, wie in den früheren Fällen. — In der Jurisprudenz sagt man *sua res agitur*. — Die Ausübung dieser מצוה, zu der nicht Jeder fähig ist, wird ausgeführt לשם מצוה. Es heisst in der Schrift המול, die מצוה soll ausgeführt werden von dem dazu Fähigen. Auch zu כסוי דם ist Jeder verpflichtet. Hat der שוחט es nicht gethan, so hat jeder Isr. die Verpflichtung, vgl. Sifra zu Lev. 17_{13} מניין שאף אחרים מוזהרים עליו וכו'. Der מוהל ist nicht verpflichtet, weil er dem Vater gegenüber die Pflicht übernahm, er darf sie nicht ausschlagen. (s JD 261 Hag.). Darum hat er die ברכה לעצמו und ist auch der Unterschied von שהחיינו hier nicht vorhanden[4]). Die oben genannten מצות, wie עשיית סוכה וכו' treten

---

[3]) Dort ist nach REW (s. RAJ zu Suk. c.) zu lesen סוכה אפשר שלא להבטל ת"ת אי אפשר שלא להבטל.

[4]) Wohl hat der Vater zunächst die Pflicht מלל zu sein und auch das Recht, die Pflicht einem מוהל zu übertragen, aber dennoch übt der מוהל die Pflicht im eigenen und nicht im fremden Namen. — In Jerusch. Kidd. 2;

immer nach einem Zeitverlauf ein, bei תפלין u. ציצית, nachdem die alten unbrauchbar geworden. Da passt der Dank gegen Gott, der uns die Zeit wieder hat erleben lassen, aber der שוחט, מוהל kann die מצוה täglich üben, da ist für שהחיינו keine Veranlassung. Der Vater, der seinen Sohn מלל ist, kann gleichfalls die מצוה schon den Tag vorher geübt haben und muss gewärtig sein, sie morgen wieder auszuführen. — § 14 sagt uns, dass man über mehrere gleiche מצות, wie über מעשר ראשון ושני, תרומה oder עני nur eine ברכה machen kann. Das ist m. E. die palästinensche Halacha nach T. u. Jerusch. Betrachten wir jetzt die verschiedene Form der ברכות nach T. u. Jerusch. Wir haben folgende Formen: להניח, להתעטף בציצית, לישב בסוכה, לאכול הזבח תפילין, להפריש תרומה ומעשרות (T. 5_{22}) לאכול את הפסח (T. Pes. 10_3) על, על כסוי דם hingegen לקבוע מזוזה, לעשות לולב, לעשות סוכה, על השחיטה, נטילת לולב. Hier ist das Princip für die verschiedene Form leicht zu finden. Es giebt nämlich Handlungen, die eine längere oder kürzere Zeitdauer beanspruchen, weil sie aus Theilhandlungen bestehen. סוכה zu errichten, לולב zu machen, תפילין zu

---

heisst es: Aus welcher Schriftstelle ist erwiesen, dass der Vertreter gleich ist dem Vertretenen? Antwort: Aus ושחטו אותו כל קהל וכו׳, Exod. 12_6, dann wird weiter gefragt, wozu wird in Mech. dieses Princip noch von ויקחו איש שה לבית eruirt, da doch ein Vers genügt? Antwort: Von ושחטו könnte das Princip nicht entnommen werden, weil man auch schlachten kann ohne Wissen des Vertretenen (שלא מדעתו); hingegen ein Lamm zum Opfer bestimmen, kann man nur mit Wissen des Vertretenen. Hier haben wir den Unterschied zwischen Vertretung einer Handlung, wobei die מצוה dem Vertreter angerechnet wird, und einer Handlung, wobei der Vertreter im Namen des Vertretenen sie vornimmt. Bei genauer Betrachtung ist der Unterschied in der Sache selbst begründet. כיסוי דם, מילה, שחיטה können nicht mehr ungeschehen gemacht werden. Nachdem die Handlung verrichtet ist, ist das biblische Gebot ausgeführt. Der Fremde, der ohne Auftrag die מצוה der מילה, שחיטה ausgeübt, hat wohl gegen den Berechtigten Unrecht gehandelt, dass er ihn nicht gefragt, aber die religiöse Handlung kann nicht wiederholt werden. Es ist wie השוחט בשבת וביוה״כ אע״פ שמתחייב בנפשו שחיטתו כשרה. Andere Handlungen, zu denen der Wille des Vertretenen nothwendig ist, können für nichtig erklärt werden. Die ohne Auftrag gemachte סוכה kann der Vertreter nicht als סוכה gelten lassen, die קידושין sind selbstverständlich ohne Auftrag nichtig, ebenso die תרומה, die ohne Auftrag von einem Fremden abgehoben wird. In den letzten Fällen ist die Handlung blos formal oder ideell, im ersten reell.

legen, den טלית zu umhüllen. Opfer, oder מצה zu geniessen, brauchen mehr oder weniger Zeit, es sind Handlungen, die nicht im Moment verrichtet werden, während die anderen Handlungen momentan sind. Während bei den ersten Pausen eintreten, ist dies bei letzteren nicht der Fall. Für erstere passt daher der infinitiv des Verb mit ל, für letztere das Abstraktum mit על, gleichsam unabhängig von Zeit. Wenn die ברכה aber sich nicht auf die Ausübung der מצוה bezieht, sondern Lob u. Dank gegen Gott ausdrückt, kann sie auch mit dem infin. mit ל ausgedrückt werden, weil die ברכה sich hier nicht auf die specielle Handlung bezieht, sondern allgemein auf alle Handlungen dieser Art. Darum dankt der Vater durch die Worte להכניסו וכו׳. Es ist nicht speciell diese Handlung gemeint, sondern dass jeder isr. Vater seinen Sohn in den Bund Abrahams einführen soll. Darum kann auch diese ברכה nach der מילה gemacht werden, weil sie eben nicht auf die That, sondern allgemein auf das Gebot sich bezieht. Deshalb ist die L.A. in T.W. richtig המל את הגרים אומר על המילה המברך אומר א״ק״ב״ו למול את הגרים.

Bei den genannten ברכות handelt es sich um biblische Gebote. — Ueber rabbinische Gebote war die Ansicht der paläst. Amoräer betreff der ברכה verschieden. Die einen meinten (Jer. Sukka 3_4): Man macht über rabbinische Gebote gar keine ברכה, die anderen sagen die ברכה lautet על מצות זקנים. Ueber das Anzünden der חנוכה Lichter behauptet Rab, dass die ברכה lautet על מצות הדלקת הנר und der Sinn ist, der uns geboten, die Befehle der Lehrer zu befolgen. Hier fordert das Subst. מצות das Abstr. הדלקת. Wir müssen danach annehmen, dass über Lesen der מגלה eine ähnliche ברכה gemacht wurde. In der That findet sich in Pesikta r. c. 13 — einer paläst. Quelle, die Form על מצות מקרא מגלה. Wir müssen danach annehmen, dass in Palästina über בדיקת חמץ welches מדרבנן ist, keine ברכה gemacht wurde, sondern erst beim Verbrennen על ביעור חמץ vgl. M.A. 432_2 die Ansicht des מהריק. Das war gewiss paläst. Halacha. — J. Pes. 2_2 wird der Fall besprochen, dass man חמץ am פסח findet, dann heisst es: רב אמר צריך לומר כל חמץ שיש לי בביתי יבטל רב אמר צריך לומר א״ק״ב״ו על מצות ביעור חמץ das bezieht sich m. A. n. auf den vorhergehenden Fall, wobei רב meint כופה עליו כלי, da macht er die vorgenannte ברכה, weil er biblisch schon der Pflicht des

ביעור durch בטול genügt hat. (s. jed. R.D. Fraenkel). Das war die paläst. Halacha über die Form der ברכות nach T. u. Jerusch., wobei nichts Widerspruchvolles sich findet. Anders ist die babyl. Halacha.

B. In Babylonien sind viele ברכות המצות ausser Brauch gekommen (vgl. ob. Anm. 2). So hat man über עשית סוכה, לולב, ציצית ותפילין keine ברכה mehr gemacht, ferner wird man in Babylonien nicht allgemein in der סוכה geschlafen haben, wie in Palästina, so dass sich der Brauch bildete, so oft man in die Sukka ging, eine ברכה zu machen, im Gegensatz zur palästinensischen Halacha. Sollte der neue Brauch als Halacha gelten, musste er aus Sätzen der Tanaim hervorgehen. Da man keine hatte, musste man aus vorhandenen tanaitischen Sätzen durch künstliche Interpretation das erschliessen, auch emendiren, und sogar neue tanaitische Sätze schaffen. Das sind die in Babli vorkommenden Boraithas. Sie weichen theils von T. — der paläst. M. — ab, um die neue Halacha darin zu finden, theils sind sie neu producirt. Jerusch. konnte sie nicht kennen, weil sie mit der paläst. Halacha im Widerspruch stehen. Es wird b. Men. (l. c.) im Gegensatz zur palästin. Halacha das Princip aufgestellt: Wenn eine מצוה mit einer Handlung beschlossen ist, wie שחיטה, מילה, so wird über dieselbe ברכה gemacht, ist aber die מצוה mit der Handlung nicht beschlossen, sondern sie dient zum Zweck einer anderen מצוה, wie תפלין, ציצית, לולב, סוכה, die Mittel sind zum Ausüben von מצות, so braucht über die עשיה, obwohl sie eine מצוה ist, keine ברכה gemacht zu werden. Dieser Grundsatz steht im Widerspruch mit der paläst. Halacha. Nun soll er mit ihr übereinstimmen. Wie wird das bewerkstelligt? Es wird unsere T. citirt ohne den Anfang העושה כל המצות צריך לברך. Losgerissen von dem ersten allgemeinen Satz, kann man in dem folgenden citirten העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחינו hineininterpretiren, aber über עשית סוכה wird keine ברכה gemacht[5]). Es wird sonach durch das Citat das Gegentheil bewiesen, als was T. wirklich besagt. In b. Sukka 45b stellt

---

[5]) Die Boraitha, die dort angeführt ist, עיר שאין בה רופא ישראל ויש בה רופא ארמאי ורופא כותי ימול ארמאי ואל ימול כותי דברי ר'מאיר ר' יהודה אומר כותי ולא ארמאי kann nicht authentisch sein. In T. Abod. Sara 3(4)$_{13}$ sagt R. Jehuda ausdrücklich כותי לא ימול. Nun wird der Widerspruch in Gem. Abod. Sar. bemerkt

Samuel bezüglich ב״כת סוכה und לולב eine mit T. gleichlautende Bestimmung auf, während im Namen des R. Jochanan Rabba b. b. Chana die Behauptung aufstellt סוכה כל שבעה und לולב יום אחד. Nun finden wir J. Sukka, dass die paläst. Amoräer darüber controversiren, welche ברכה über לולב am zweiten Tage gemacht wird. R. Jochanan behauptet, wie am ersten על נטילת לולב, R. J. b. Levi על מצות זקנים, weil am zweiten Tage die מצות לולב ausserhalb Jerusalems nicht biblisch ist. R. Jochanan wird angenommen haben, R. J. b. Saccai hat die Einrichtung getroffen, dass die anderen Tage dem ersten gleich seien. Jedenfalls hat er nicht behauptet לולב יום אחד und noch weniger סוכה כל שבעה gegen T. u. J.

Nun wird gegen die Behauptung des Rabba b. b. Chana, resp. R. Jochanan unsere T. citirt, in der das Gegentheil behauptet wird, worauf erwidert wird, er habe einen anderen Tanai zur Stütze, denn eine Boraitha lautet תפלין כל זמן שמניחן מברך עליהן דברי רבי וחכמים אומרים אינו מברך אלא שחרית בלבד. Diese Boraitha ist nicht authentisch, ist vielmehr zur Rechtfertigung der Controverse von Samuel u. Rabba b. b. Chana producirt. Ueber ברכת תפילין hatte die paläst. M. die allgem. Bestimmung, die im § 10 in T. Ber. steht, was vom Jerusch. ohne Controverse angenommen wird (s. Nr. 2). Der Beweis Bablis aus dieser Boraitha setzt voraus, dass סוכה ebenso wie תפילין Unterbrechungen hat, während doch T. nach Erklärung des Jerusch. über סוכה darum nur einmal ברכה gemacht wird, weil סוכה keine Unterbrechung hat. Es heisst ferner in T. § 15 (ib.) ohne Controverse und auch im Jer. ist keine Spur v. einer anderen Behauptung היה עושה מצוה אחת כל היום אינו מברך אלא פעם אחת היה מפסיק ועושה מברך על כל פעם ופעם.

Die oben citirte Boraitha des Babli ist zweifellos neu producirt, um für die neue babyl. amoraeische Behauptung eine

---

und durch איפוך gehoben u. soll bei רופא מומחא es allgemein gestattet sein. Aber da in Jer. (vgl. Sabb. 17a) der Derasch הִמֹּל ימול allgemein augenommen wird, so kann in T. nur die Rede sein von einem גוי, der nicht ערל ist. Von einem solchen ist im vorigen § die Rede: denn גוי שמל ולא טבל wird als גוי betrachtet. Nur ein solcher kann nach der paläst. Halacha מלל sein, aber nicht ein גוי ערל, während Babli allgem. von רופא ארמאי spricht, der nicht נמול ist. Auch der Ausdruck רופא ארמאי erweisst sich als nicht ursprünglich

Stütze zu haben. Dasselbe gilt von der ib. b. citirten Boraitha ת״ר היו לפניו מצות הרבה אומר ב״א״ק״ב״ו על המצות ר׳ יהודה אומר מברך על כל אחת ואחת.

In T. — der pal. M. — steht ohne Controverse (ib. § 15) יחיד שעושה עשר מצות מברך על כל אחת ואחת*) vgl. T. ib. $6(5)_8$ היה עומד בחנות של בושם כל היום אינו מברך אלא אחת נכנס ויוצא נכנס ויוצא מברך על כל אחת ואחת vgl. Jerusch. Ber. 9_3 אם בטורדין דו פעם אחת אם במפסיקין על כל אחת ואחת. — In Folge der neuen Boraithas erhielt die neue babyl. Halacha Autorität gegenüber der alten pal. M. die eliminirt wurde. 1) Ueber עשית סוכה וכו׳ braucht man keine ברכה zu machen. 2) Ueber סוכה macht man ברכה so oft man hinein geht und es war auch ein Tanai vorhanden, welcher behauptet, dass man über eine מצוה auch wenn sie unterbrochen wird, nur einmal des Tages ברכה zu machen braucht. Samuels Behauptung betreff סוכה deckt sich nicht mit der paläst. Halacha, weil nach Samuel auch wenn man in der Succa nicht schläft, man nur einmal ברכה machen muss. —

Wir kommen jetzt zur Verschiedenheit der Form der ברכות in Babli. In b. Pesachim (l. c.) ist ein Controverse der b. Amoraim, ob bei בדיקת חמץ die ברכה lautet לבער חמץ oder על ביעור חמץ. Die Erklärung der Gemara giebt KM zu RMBM Berach. u. BJ zu JD c. Danach bezieht sich ל mit dem Infinitiv des Verb auf die Zukunft, על mit dem Abstraktum auf die Vergangenheit. על נטילת לולב lautet deshalb die ברכה über לולב, weil man die Pflicht schon erfüllt hat, sobald man ihn in die Hand genommen. Die ברכה wird gesprochen nach Erfüllung der Pflicht (s. weiter Nr. 2), darum על mit dem Abstraktum. על ביעור חמץ wird gesprochen, weil er durch das Vernichten des חמץ im Gedanken, schon der Pflicht genügt hat. Die ברכה wird gesprochen nach Erfüllung der Pflicht, darum על ביעור.

Ausserdem soll die ברכה mit על gemacht werden, wenn nicht der Verpflichtete selbst, sondern der Stellvertreter die ברכה macht. Der מכסה, מוהל, שוחט sind Vertreter des Auftraggebers, sie können nicht sagen ל mit dem Infinitiv, denn sie selbst haben ja die Pflicht nicht, sondern nur, weil sie sie übernommen, was wohl

---

*) Man beachte den Unterschied im Ausdruck in T. עשר מצות, was der spätere Bearbeiter der Boraitha in מצות הרבה ändert, ferner ist על המצות ohne Nennung derselben unklar.

schon vergangen ist. Der Verpflichtete selbst muss wirklich die Form von ל mit dem Infinitiv gebrauchen. Das sind neue Gedanken, welche mit der paläst. Halacha nicht übereinstimmen und dem Geist der Sprache nicht gerecht werden. Zukunft sowohl als Vergangenheit liegen im Begriff des Verbs. Warum soll die Zukunft durch das Verb, die Vergangenheit durch das Abstraktum ausgedrückt werden? Babli muss den Passus der T. השוחט צריך ברכה לעצמו wie RMBM erklärt haben אפילו לעצמו, weil שחיטה keine Pflicht an und für sich ist, nur wenn er Fleisch geniessen will, während המל צריך ברכה לעצמו im Gegensatze zu אבי הבן steht, der macht nicht ברכה על המילה, sondern למול. Da ist doch hinein interpretirt, was nicht drin liegt, und ist gegen Jeruschalmi. Und dabei stimmt das Princip nicht bei על אכילת מרור, על אכילת מצה, wie RMBM auszieht (vgl. RABD). R. Josef b. Plat in Pardes c. stellt ein ähnliches Princip auf bezüglich der Form der ברכות המצות, wie RMBM, nur will er nicht, wie RMBM, dass der אבי הבן die Form למול sprechen soll. Er schreibt: Es war uns sehr angenehm zu hören, von R. Menachem b. Jehuda in Rom, dass der אבי הבן auch על המילה spricht, und er macht einen neuen gezwungenen Unterschied zwischen מילה und anderen מצות, die durch einen Vertreter verrichtet werden können.

Aehnlich erklärt auch die verschiedene Form der ברכות RJBA. (s. R. Ascher c.) R. Tam u. RABN, stellen ein mit dem Babli (vgl. R. Ascher c.) nicht übereinstimmendes selbständiges Princip auf, was aber auch nicht überall stimmt. Sie scheiden zwischen Geboten, die mit der Handlung beschlossen sind, und anderen, bei denen das Gebot dauernd ist. Bei ציצית סוכה, und תפילין erstreckt sich das Gebot auf eine längere Zeitdauer, während bei מילה, שחיטה mit der Handlung die מצוה abgeschlossen ist. Das stimmt nicht mit der ברכה, welche lautet להפריש תרומה u. להדליק נר. RABN muss seinem Princip zu Liebe citiren על הפרשת תרומה, was gegen T. ist. Sie müssen wieder neue Unterschiede machen. Wie wir den Unterschied angegeben, stimmen nach der palästinischen Halacha alle Formen der ברכות המצות. Dass J. auch den Unterschied im B. zwischen מוציא und המוציא nicht gemacht, s. Frankel c.

Der Unterschied bezüglich der Form der ברכה zwischen einem biblischen und rabbinischen Gebote wurde von der babyl. Halacha

gleichfalls verwischt[7]). Wir haben erkannt, dass in der paläst. Halacha grössere Strenge und Consequenz betreff der ברכות und der Form derselben herrscht, in Babli Erleichterungen und Mangel an Consequenz. —

---

2. עובר לעשייה[1]).

Der Ausdruck עובר לעשייה hatte in Palästina eine andere Bedeutung, als Babli in denselben hinein interpretirt, und die babylonische Halacha ist verschieden von der palästinensischen.

---

[7]) Auch die ברכת שהחיינו hat durch die babyl. Halacha eine Wandlung erfahren. Dass J. unsere T., welche paläst. M. war, als Norm diente, dass man nämlich ausser לעשות סוכה noch שהחיינו zu machen verpflichtet war und die ברכת זמן beim Hineingehen in die סוכה wiederholte, geht aus Jer. Sukka hervor (s. oben S. 2,3). Und so ist es auch unzweifelhaft, dass J. die Bestimmung der T. massgebend war, dass auch über עשיית ציצית ותפילין, wenn man sie selbst macht zur ברכת שהחיינו verpflichtet war: vgl. auch T. Ber. 5_{22} היה מקריב זבחים בירושלים אומר ברוך [שהחיינו] והגיענו, hingegen ist bei כסוי דם, שחיטה und מילה kein Grund für ברכת שהחיינו vorhanden (s. oben). היה מקריב מנחות אומר ברוך שהחיינו — das steht im 5. Perek an richtiger Stelle wegen des folgenden כשהם אוכלין אומרים ברוך המוציא und wegen des folgenden §, welcher von עשרה שיושבין handelt, was bei Opfernden leicht vorkam — Babli hat aber wie Tosafot Succa c. richtig erklärt, die Halacha der T. betreff שהחיינו וכו' bei עשיית ציצית aufgehoben. Denn Babli citirt nur bei עשיית סוכה die ברכת שהחיינו, nicht aber bei ציצית ותפילין (vgl. REW zu O.Ch. 22 welcher schreibt, Tosafot hat angenommen סמי תוספתא מקמי גמרא.). Der Satz v. T. über שהחיינו bei הקרבת קרבן ist b. Berachot 37b u. Menachot 7c mit Aenderung citirt, so dass Tosafot die ברכה nicht auf den Eigenthümer, sondern auf die dienstthuenden Priester beziehen, die von Zeit zu Zeit ab wechseln, also מזמן לזמן. Er hatte zum Princip, nur eine מצוה, die zu einer bestimmten Zeit kommt מזמן לזמן, oder auch bei einer solchen, die mit einer besonderen Freude verbunden ist, wie פדיון הבן, müsse man שהחיינו machen. RMBM vereinigt die Halacha v. T. mit der des Babli. Da er bei מילה nach Babli einen Unterschied macht zwischen לעצמו und לאחר, entscheidet er, לעצמו macht man שהחיינו. Aber diese Decision ist gegen die pal. u. babyl. Halacha. Die pal. Halacha macht bei מילה keinen Unterschied zwischen לעצמו u. לאחר, und die babyl. hat den Unterschied betreff שהחיינו, wie Tos. beweisen, nicht durchgeführt. Bei ציצית und תפילין citirt B. keine ברכת שהחיינו. Darum folgt Sch. Ar. Tos. und nicht wie gewöhnlich RMBM. Bei הקרבת מנחה bezieht RMBM die ברכת שהחיינו auf den Fall, dass er von חדש ein מנחה bringt, da ist er wieder von T. der paläst. Halacha abgewichen.

[1]) Quellen: T Ber. §§ 9, 10 ברכת הזמן 7(6). J. Ber. 9_3, (14a) ed. Fr. 56b s. v. ויש אומרים, b. Pesachim 7b Succa 39a, Men. 35b Tos. s. v. עובר, Pardes c. Ittur 5. Pforte. ברכה חתנים, O.S. N., 39, O.Ch. 651 REW n. 16 J.D. 19_1 SC_2.

In J. Ber. (l. c.) heisst es: מצות אימתי מברך עליהן ר' יוחנן אומר עובר לעשייתן רב הונא אומר בשעת עשייתן אתא דרב הונא כשמואל דאמר ר' יוסי בי ר' בון בשם שמואל כל המצות טעונות ברכה בשעת עשייתן חוץ מתקיעה וטבילה ויש אומרין קידושין בבעילה Frankel c. meint, RMBN habe in Jer. die L.A. gehabt. ר' יוחנן אמר עובר לעשייתן ויש אומרים חוץ מבעילה בקידושין. RAJ (zu Pesach c.) erklärt, RMBN habe angenommen, die Worte חוץ מתקיעה וטבילה beziehen sich auch auf R. Jochanan und Jer. stimme mit der Pes. ib. aufgestellten Behauptung Rabs überein, der auch sagte חוץ מתקיעה וטבילה wegen שמא יקלקל, wovon Babli abgeht. Dass aber R. Jochanan שמא יקלקל nicht annimmt, geht doch aus der folgenden Controverse bei שחיטה hervor, wo R. Jochanan שמא יקלקל nicht befürchtet. In Wahrheit ist die Auffassung und Halacha des Babli verschieden von der des J. und die Bedeutung von עובר לעשיה eine andere als die im Babli.

P Die Controverse von R. Jochanan u. R. Chuna behandelt die Erklärung der in der palästinensischen M. = T. vorkommenden Worte מאימתי מברך עליהן (16_7) ebenso ib. (15_{27}) וכשהוא מניחן אומר . . . משעה שמפרישן. R. Jochanan fasst die Worte כשהוא מניחן als unmittelbar vor der That. עובר לעשייה heisst: übergehen vom Willen zur That, wie *aller faire*, wie weiter עובר לשחוט. Das war eine Weiterbildung des Neuhebräischen, die im biblischen Schriftthum nicht vorkommt. Dass כשמניחן so erklärt werden kann, geht aus T. (12_{29}) hervor, wo es heisst כשהם אוכלים או' ב"ה"מ"ל"מ"ה, was doch nur heissen kann, bevor sie essen. Für R. Jochanan war gewiss massgebend die Gleichsetzung der ברכות המצות mit den ברכות הנהנין (vgl. Jerusch. Ber. 6_1 ib. Meg. 4_1). Dort wird die ברכה über das Lesen der תורה, מגלה allen anderen ברכות gleichgestellt. R. Jochanans Behauptung mag auch zusammenhängen mit dem in J. Ber. 2_4 aufgestellten Satz זאת אומרת שאסור לעשות מלאכה בשעה שהוא מברך, deshalb muss die ברכה vor der Handlung gemacht werden, während der Handlung bildet diese eine Störung der Andacht. (vgl. MD zu OCh 191 Ende אפי' עוסק במצוה ועוסק במצוה אחרת עמה אינו נכון) R. Chuna deutete die Worte כשמניחן בשעה שמפרישן, „während er sie anlegt," „während er sie abhebt". Also nicht עובר לעשיה, sondern בשעת עשיה. Er hat wohl ברכת המצוה gleichgesetzt der ברכת הראייה, wo die ברכה gemacht wird während der

Wahrnehmung, nur musste er תקיעה u. טבילה ausnehmen, weil bei diesen מצות es theils physisch theils religiös nicht möglich ist, während der Handlung die ברכה zu machen. Da musste er R. Jochanan zugestehen, dass sie vor der Handlung gemacht wird. Das geht aus den Worten R. Jona's hervor אית לך חורי d. h., es giebt noch andere Ausnahmen, wo die ברכה vorher gemacht werden muss (s. die Erklärung Frankels zu den Worten des ר' יונה). Das seltsame וי"א קידושין בבעילה ist sicher eine Corruptel. Im Ittur (l. c) fand ich die L.A. וי"א קידושין כטבילה (oder es kann auch כתקיעה gestanden haben) die Aehnlichkeit der Buchstaben erklärt die Corruptel. Denn bei קידושין muss man doch während der Uebergabe des Gegenstandes an die Frau die Worte sprechen הרי את מקודשת לי; wie soll man während der Handlung die ברכה machen? Andere nahmen wohl an, es ist wohl möglich בשעת עשייה, denn die vorhergehenden Besprechungen gehören schon zur Handlung. Nachdem die sich Verlobenden gegenseitig ihren Consens ausgesprochen, macht der Mann die ברכה und nachher folgt der Schluss der Handlung. Nur bei שחיטה ist eine Controverse, ob die ברכה vorher oder nachher gemacht wird. Bei allen anderen ist nur die Alternative während, oder vor der Handlung.

B. Die babyl. Amoräer gingen von der Ansicht aus, ehe die Handlung begonnen, kann man überhaupt keine ברכת מצוה machen. Kann man das nicht während der Handlung, so ist es besser die ברכה nach der Handlung zu machen, als vorher, selbst wenn die מצוה schon gemacht ist und nicht mehr dauert; denn es kann ja vorkommen, dass man eine ברכה zu machen vergessen, da kann man sie auch nachträglich machen. (Berachot 51a s. MA 167_{21}). — Im Jerusch. wird ein solcher Fall gar nicht besprochen, weil er in Pal. wohl selten vorkam und wenn die מצוה nicht fortdauert, man nachher keine ברכה machen kann. Auch daraus entnehmen wir, dass in Babylonien die Strenge, die in Palästina betreff der ברכות herrschte, geschwunden war. — So folgerten sie, ein גר kann ja vor der טבילה noch keine ברכה machen, er muss sie daher nachher machen. Der Satz des R. Jochanan כל הברכות מברכין עובר לעשייתן erhielt in Babli eine andere Deutung. Es heisst nicht, man soll die ברכה vor der Handlung machen, sondern die ברכה soll der Handlung zuvorkommen. Diese Bedeutung von עובר wird aus der Schrift bewiesen. ויעבר את הכושי heisst „er überholte den

כושו", „kam ihm zuvor", ebenso ויעבר מלכם לפניהם. „Ihr König kam ihnen zuvor", der König kommt später und stellt sich an die Spitze, והוא עבר לפניהם (Gen. 33_3) Jakob stellte seine Leute zuerst auf und dann stellte er sich an die Spitze. Und so muss es mit der ברכה sein. Die Handlung muss beginnen und die ברכה ihr zuvorkommen d. h. vor Vollendung gemacht werden. So fasst Babli den Ausdruck עובר לעשייה. Men. c. heisst es אמר שמואל משעת הנחתן עד תפילין מאימתי מברך עליהן משעת הנחתן und weiter שעת קשירתן, d. h. erst müssen die תפילין auf der Hand liegen, vor dem Zubinden, d. i. vor der Schluss-Handlung muss die ברכה gemacht werden, also die ברכה kommt der Handlung zuvor. Wir sehen, vor dem Beginn der Handlung, vor dem Auflegen auf die Hand heisst nicht עובר לעשייה, anders als in Jerusch. Man kann daher die ברכה über den לולב nicht machen, bevor man ihn in die Hand nimmt, das wäre nicht עובר לעשייה. Für Tosafot Succa c. ist das ein Dilemma, wie man über לולב die ברכה machen soll עובר לעשייה, da nach Babli Pes. כיון דאגבהא קניא[2] Sie meinen, man nimmt den אתרוג zuerst umgedreht in die Hand, so ist es עובר לעשיה. Nach RMBM macht man in der That über לולב nicht עובר לעשיה, sondern nachher, darum lautet ja die ברכה nicht mit ל und dem Infinitiv, sondern mit על und dem Abstr. (s. auch REW OCh. c.). Auch im Pardes heisst es, man dürfe nicht den אתרוג umdrehen[3]). Aber auch der Beweis des Babli für die Bedeutung von עבר ל' aus der Schrift ist nicht stichhaltig. Abgesehen davon, dass לשון תורה לחוד und לשון חכמים לחוד, kann man doch von der Bedeutung העביר את keinen Beweis bringen für עובר ל' oder für dieses von עובר לפני. Im Jerusch. brauchte man keinen Beweis aus der Bibel was עובר ל' heisst, da heisst es nichts anderes als, übergehen vom Willen zur That, man brauchte

---

[2]) Auch dieser Satz kann nach J. nicht gegolten haben, denn sonst hätte R. Chuna לולב ausnehmen müssen. Er hat gewiss die נענועים als zur מצוה nothwendig erachtet.

[3]) R. Joseph b. Plat. in Pardes c. schreibt: וכן הנוטלים האתרוג שלא כדרך גדילתו כדי שלא יצאו בו קודם הברכה וכל המשנה ידו על התחתונה כסבור לשבש את המנהג אשר גבלו הראשונים ונמצא הוא משבש שכל חכמי הגולה מימות עולם נוטלים אותו ומברכין בו בשעת נטילה דרך גדילתה.

den Anfang der Handlung noch nicht gemacht zu haben[4]). Um einen Beweis zu haben aus früherer Zeit, dass eine ברכת המצוה auch nachher gemacht werden kann, bringt Babli eine Boraitha, aus der das hervorgeht. . . . טבל ועלה בעלייתו אומר. Diese Boraitha kann Jer. nicht gekannt haben; denn sonst hätte R. Jochanan nicht behaupten können כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן und auch R. Chuna hat bei טבילה R. Jochanan zugestanden, dass vorher die ברכה gemacht wird (s. oben). Es ist überhaupt fraglich, ob ein גר bei טבילה eine ברכה gemacht hat und nicht vielmehr diejenigen, die ihn טובל gewesen, wie bei מילה. Bedenken erregt schon der Ausdruck בעלייתו אומר, da darf er ja noch nicht ברכה machen. Da hätte, wie in M.Ber. 3_4 stehen müssen יעלה ויתכסה ויברך. — Hal. Ged. entscheidet sogar, dass bei allen טבילות die ברכה nachher gemacht wird, (Tos. Pesach. c.) wohl auch durch den Gedanken des Babli veranlasst על mit dem Abstr. bezieht sich auf die Vergangenheit, und die ברכה über die טבילה lautet על הטבילה. — Wir sehen sonach, wie die in Babylonien geänderte Halacha durch andere Deutung der alten Ausdrücke veranlasst durch eine neue producirte Boraitha gestützt wurde.

---

3. נתן תפילין, הניח תפילין, לבש תפילין[1]).

In den paläst. Quellen sind die in der Ueberschrift genannten Ausdrücke von einander unterschieden, welche Unterschiede in

---

[4]) עבר hat in den paläst. Quellen noch andere Bedeutungen. עבר פני בהמה dem entgegenkommenden Thiere ausweichen. T. Ber. 3_{10}, im Hiph. das Thier oder das Schiff ausweichen lassen T.B.K. 2_{10} מעבירין את הרכוב מפני הטעון (so ist zu lesen vgl. Js. Levy zu J. S. 85) מעבירין את המת מלפני הכ״ה (Sem. 11), hingegen heisst עבר על auf Jemand steigen und über ihn hinweggehn, vgl. J.B.K. 2_1 או יעבור עליה ואם נשברה נשברה und so ist auch T. ib. § 10 zu übersetzen חמורים שרגליו של אחד מהן רעות אין רשאין לעבור עליו. Man darf auf einen Esel der schlechte Beine hat, (der lahmt) nicht steigen, um über ihn hinwegzugehen, wohl aber wenn er gefallen, denn, wenn er liegt, schadet ihm die Last des Menschen nicht. (vgl. dagegen Levy c.) RMBM las חמרים und מעליו und erklärte anders (s. RMM). Die Boraitha in Sanhed. 32b ist eine Umgestaltung der T.B.K. durch die babyl. Amoräer. Die Ausdrucksweise ist nicht tanaitisch. —

[1]) Quellen: T. Ber. § 10 ברכת הזמון (7) (6), T. Men. 6_{13}, M. ib. 3_8, Mt. בוא 17, Si. דברים 35, J. Ber. 9_8 (14a), ib. 2_8 (4c), Pr. 22 (112b), b. Ber. 60b, Men. 35, 36, 42, Scheelt. צו, RSH. Ende R.H, REW. zu O.Ch. 25_8 n. 17.

Babli verwischt sind. Daraus erklärt sich die verschiedene Halacha bezüglich ברכת תפילין in Palästina und Babylonien, aber durch das Bestreben Jerusch. mit Babli zu harmonisiren, entstand eine Verwirrung bei den Decisoren. Wir müssen die palästinensische Halacha von der babylonischen scheiden.

P. In T. c. heisst es וכשמניחן אומר אשר ק״ב״ו להניח תפילין Nun lesen wir aber im Jer. 2_3 באיזה צד הוא מברך עליהן ר׳ זריקן בשם ר׳ יעקב בר אידי כשהוא נותן על יד מהו אומר ברוך א״ק״בו על מצות תפילין כשהוא נותן על הראש מהו אומר ב״א״ק״ב״ו על מצות הנחת תפילין כשהוא חולצן מהו אום, בא״ק״בו לשמור חקיו:

Frankel meint, vielleicht sei umgekehrt zu lesen, aber auch das stimme nicht mit Babli, ferner meint er, ist auffallend J. 9_3 heisst es כשהוא לובשן אומר על מצות תפלין das stimme doch nicht. Er sagt dann weiter, Semag hätte hier eine andere L.A. nämlich nur eine ברכה u. z. mit T. übereinstimmend להניח, aber das stehe im Widerspruch mit Jer. 9_3. Einen Beweis, dass Jerusch. angenommen, man mache für beide תפילין eine ברכה, findet er Jer. 9_3, wo R. Jona bemerkt הרי תפילין של יד עד שלא יחלוץ ושל ראש עד שלא יבא (s. oben S. 12), was zur Voraussetzung hat, man macht über beide nur eine ברכה, denn nur dann ist die ברכה über של ראש vor dem Anlegen derselben, weil er nur להניח während des Anlegens der ת׳ של יד gemacht. Die Erklärung der Stelle und der Beweis Frankels ist zutreffend, R. Jona muss angenommen haben, man macht eine ברכה über beide. Er meint dann, R. Jona u. R. Serika seien in Controverse. Er findet es ferner auffallend, dass R. Seira weiter (p. 15a) behauptet man macht zwei (פעמים) ברכות und er schliesst mit צ״ע.

Alle Schwierigkeiten lösen sich, wenn wir die Verschiedenheit in den Ausdrücken, die doch nicht beliebig sein können, beachten. Wie wir oben (Nr. 1) dargethan haben, giebt es momentane Handlungen und andere, die in Theilhandlungen sich zerlegen lassen. Die ganze Handlung des Anlegens der תפילין, in die Hand nehmen, die Riemen auseinander bringen, sie auf Hand und Kopf legen und befestigen heisst נתן תפילין T. Men. 6_{12} (520_{22}) . . . . תפילין ואין צריך לומר שאין נותן T. Ber. 2_{20} אם אין לו אלא אחת יתן der Gegensatz ist חולץ, Mt. בוא c. תן תפילין של יד תן תפילין של ראש ebenso Si. c. — Mas. Theph. המשכים לדרך לא יתננה קודם למצוה. Ib.

bei der Erzählung, wie R. Elieser in einem Zwischenraum von 4 Ellen die תפילין angelegt, heisst es נתן את תפילין J. 9_3 ושל ראש עד שלא ייבא. — הניח תפילין ist ein Theil der Handlung, der Akt des Auflegens an den bestimmten Ort, und wird auch gebraucht in der Bedeutung sie liegen lassen. In T. Ber. c. heisst es, wann macht man die ברכה, bei welchem Theil der Handlung? Antwort כשמניחן, wenn man sie an Ort und Stelle auflegt — wobei die oben angeführte Controverse von R. Jochanan u. R. Chuna ist, ob das Wort zu übersetzen sei, bevor er sie hinlegt oder während er sie hinlegt — nach Babli vor dem Zuknüpfen — dann heisst es weiter, wann soll er sie hinlegen, um ברכה machen zu können etc. In Mas. Thephill. kommt מניח in der Bedeutung liegen lassen vor היוצר חולץ של יד ומניח של ראש. Bei der Arbeit zieht der Töpter die תפילין של יד aus und lässt die של ראש liegen, umgekehrt der Bäcker חולץ של ראש ומניח של יד. Die ברכה lautet להניח, die תפ' ruhen zu lassen, aber für die Handlung des Anlegens der תפ' wird in den paläst. Quellen nicht הניח תפ' gebraucht, sondern נתן תפ'[2]) — לבש תפ' heisst mit den תפ' angethan sein, sie tragen. לובש תפ' = לבוש (das part. act. u. pass. wechseln עסוק עוסק, רכוב, רוכב). Von R. Jannai heisst es, היה לובשן אחר חליו ג' ימים das ist zu übersetzen: R. Jannai hat nach seiner Krankheit drei Tage nach einander sie getragen — d. h. den ganzen Tag, weil sonst der גוף אין נקי ist. Zum Gebet hat er sie immer angelegt[3]). Die Frage warum haben sie nicht an den תפ' festgehalten ist zu verstehen, sie den ganzen Tag zu tragen. So erklärt auch Syreleyo in ed. Lehmann p. 9 (vgl. jedoch RMM u. Frankel).

ר' יוחנן בסיתותיה הוי לביש תרויהון בקייטא לא הוי לביש אלא דאדרעי Im Winter hat R. Jochanan beide תפילין den ganzen Tag getragen, im Sommer wegen der Kopfschmerzen nur die am Arme (den ganzen Tag). Zur תפלה oder sonst zu religiösen Handlungen etwa נדר מתיר zu sein, hat er die ת' של ראש angelegt, ebenso ist zu übersetzen ib. אמר ר' יצחק עד יעקב תרמוסרא היה לובשן er hat die

---

[2]) Mass. D.E. 10 wo es heisst מניח של יד muss nach Babli emendirt worden sein, urspr. stand נתן (vgl. andere Corruptele im Commentar נחלת יעקב).

[3]) Nach der Erklärung, er hat sie überhaupt drei Tage nach der Krankheit erst angelegt, hätte es heissen müssen נתן תפלין שלשה ימים אחר חליו.

תפ' anbehalten, bis zum Bademeister[4]) Jakob. Ebenso אמר ר' זעירא קיימא אבא בר ירמיה כאן ביכול ללובשן כאן באין יכול ללובשן. In dem einen Fall spricht es, dass er sie nicht auszuziehen braucht, wie R. Jochanan, wenn er sie noch anbehalten kann — wenn es

---

[4]) Durch die Uebersetzung der Worte היה לובשן, er hat sie (תפ') angelegt, haben die Erklärer angenommen, der אוליר = Olearius hätte seinen Platz im Innern des Badehauses und der תרמוסרא (θερμαντήρ) ausserhalb desselben gehabt (s. Frankel u. Friedm. zu Pesikta c.), aber dann bleibt Jer. unverständlich. Umgekehrt verhält es sich m. E., der אוליר hatte seinen Ort ausserhalb, der תרמוסרא innerhalb, da wo כולן ערומים waren. Die Stelle ist so zu verstehen: Wenn er baden ging, so hat er die תפילין ausgezogen, sobald er zum Olearius kam, der seinen Sitz ausserhalb des Bades hatte, d. h., sobald er in den mittleren Raum kam, wo man zum Theil angekleidet zum Theil nackt war. R. Isak sagte: Bis zum Bademeister Jakob hat er sie anliegen gehabt (היה לובשן), also nicht beim Olearius sie schon ausgezogen, sondern erst an dem Orte, wo alle nackt waren, im letzten Raum, und wenn er aus dem Bade herauskam, gab man sie ihm. — Nach REW ist dann zu setzen וכי אין אסור משום ערוה? Antwort אפיקורסין היה לובש מבפנים, er war im inneren Raum des Badeortes mit einem Unterkleide angethan. J. 4c citirt T., wo drei Abtheilungen des Badehauses angegeben sind. Dort heisst es, im mittleren Raum legt man die תפילין nicht ab, aber auch nicht an. Nun schliesst Jer., aber tragen muss man sie noch (es muss gelesen werden אבל לובשן עד שיצא מכל אותו רשות של מרחץ), da man sie im mittleren Raum nicht auszieht, bis man aus dem ganzen mittleren Raum herausgekommen ist, u. in den Raum des Bades hineingeht, wo der Bademeister seinen Sitz hat, das beweisst die Behauptung R. Isaacs, dass man die תפלין tragen kann bis zum Bademeister und sie dort auszieht. Vgl. Mas. Theph., wo es heisst, dass man die תפ' ablegt בבית ערומים. Nur so ist zu verstehen der Satz: Wie er aus dem Bade kam, liess er sich die תפילין geben. Nur nach diesem Verhältniss lässt sich erklären T.B.B: Wer ein Badehaus verkauft, hat nicht mit verkauft den Ort des Olearius, der ausserhalb des Bades sich befindet, aber wohl den Ort des θερμαντήρ, der im Bade selbst seinen Sitz hatte. Ebenso die Stelle in J. Mas. sch. 1_1. Mit den Marken des Olearius kann man מעשר שני nicht auslösen nach dem Werthe, wie der Olearius sie verkauft, wohl aber nach dem Werthe, wie der Thermanter sie verkauft. Der Olearius, der vor dem Badehause am Eingang sass, verkaufte die Marken einzeln. Beim Thermanter bekam man sie im Ganzen zu einem niedrigeren Preise (s. Zuckermann Münzen S. 32). Levy (s. v. אוליר) übersetzt zwar היה לובשן er hat sie getragen, sagt aber, der Olearius hatte im innern Raum seinen Sitz, der תרמוסרא ausserhalb, dann aber hat Jer. gar keinen Sinn. Lässt sich תרמוסרא nicht erklären durch Zusammensetzung von θέρμαι u. ξυράω „Bader" im doppelten Sinne, Bademeister, Barbier? Am einfachsten ist es durch Schreibfehler zu erklären תרמוסרא für תרמנטרא, ו in נ u., ס in ט können leicht vertauscht werden. S. Löw bei Krauss u. Syrel, der ähnlich erklärt, wie oben.

noch Tag ist, — in dem anderen Fall, dass er sie ausziehen muss, Wenn er sie nicht anbehalten kann — weil es dann Nacht wird. — Weiter heisst es auch, dass man wegen einer schlimmen Erfahrung, die man mit dem Ablegen der תפילין gemacht, die Einrichtung getroffen, dass man sie anbehalten kann, — והן בידו heisst, sie im Besitze behalten, im Gegensatz zu früher, da er sich des Besitzes entäusserte, — aber nur dann, wenn es noch Tag ist, כדי ללובשן d. h. um sie weiter zu tragen. Die verschiedenen Boraithas in b. Ber. 23 sind nicht authentisch (vgl. Mas. Theph., dass über diese Puncte keine Controverse der Tanaim war). So lösen sich alle Schwierigkeiten. Jer. 9_3 erklärt, wie schon angegeben, die paläst. M., die uns in T. erhalten ist. Dort heisst es: וכשהוא מניחן אומר אשר ק"ב"ו להניח תפילין. Wenn er sie an den bestimmten Ort legt, da sagt er להניח. Wie aber, wenn er sie schon anliegen hat, bevor er die ברכה gemacht? Das ist der Fall, wenn er מסיח דעת gewesen, wenn er beispielsweise, wie es weiter im Jer. heisst, etwas genossen אכילת ארעי, oder wie es im Mas. Teph. heisst: Wenn Jemand früh morgens sich auf den Weg gemacht zur Zeit, da er noch keine ברכה machen kann, weil es noch Nacht ist, so legt er sie ohne ברכה und macht später, wenn es Tag ist, ברכה. In diesem Falle kann er doch nicht להניח sagen, was nur vor oder während des Legens gesagt wird (s. N. 2). Darum fügt J. erklärend hinzu כשהוא לובש אומר על מצות תפילין, wenn er die תפילין schon angelegt hat, da macht er nicht להניח, sondern על מצות תפילין. Er übt ja fortdauernd das Gebot, indem er sie anliegen hat. Bei ציצית hat J. gleichfalls die paläst. M. erklärend, hinzugefügt נתעטף, wenn er schon umhüllt ist und dann ברכה machen muss, da sagt er על מצות ציצית. Bei מזוזה sind zwei L.A., in der Venediger Ausgabe heisst es, כשקובעה אומר על מצות מזוזה, Syreleyo hat die L.A. לקבוע מזוזה. Ich glaube, es hat beides gestanden, u. z. כשקובעה אומר לקבוע מזוזה משקבעה אומר על מצות מזוזה. Bevor oder während er sie anmacht (s. oben) sagt er לקבוע — die Handlung besteht aus Theilhandlungen —, war sie schon befestigt, und zieht er in die Wohnung ein, dann macht er על מצות מזוזה. Auch die Jeruschalmistelle 2_3 bietet keine Schwierigkeit nach der richtigen L.A. Wie wir wissen hat Semag gelesen כשהוא נותן על יד אומ' להניח תפ', so liest auch Syreleyo. In Pesikta (l. c.) — einer palaest. Quelle — heisst es auch על של יד אומר להניח תפילין, על של

ראש על מצות הנחת תפילין, und so ist auch hier zu lesen. Die Frage באיזה צד הוא מברך עליהן ist aber nicht allgemein zu verstehen, wie macht man über תפילין die ברכה? das stand klar und deutlich in der pal. M. = T., sondern die Frage bezieht sich auf die unmittelbar vorhergehenden Angaben. R. Jochanan hat im Sommer nur תפילין של יד den ganzen Tag getragen wegen seiner Kopfschmerzen. Nun hat er doch, wenn es nothwendig war, die תפ' של ראש zeitweise angelegt. באיזה צד הוא מברך, wie hat er (R. Jochanan) ברכה gemacht? Antwort: Wenn er die תפילין של יד anlegte (נתן), da machte er להניח, denn diese hat er ja den ganzen Tag anliegen, wenn er dann die תפילין של ראש anlegte, da machte er על מצות הנחת תפלין, er konnte nicht על מצות תפילין machen, weil diese ברכה gesprochen wird, wenn man beide schon anliegen hat (לובש בהן), er konnte auch nicht להניח sagen, weil er sie doch nicht dauernd anbehalten wollte, darum das Abstraktum. Wenn er sie dann wieder auszog, nämlich die תפ' של ראש, machte er לשמור חקיו.

Wir haben sonach drei verschiedene ברכות über תפילין nach der pal. Halacha. Legt er beide an, macht er להניח für beide, hat er beide angelegt, ohne ברכה gemacht zu haben, oder wenn er מסיח דעת gewesen, dann macht er על מצות תפילין. Legt man aber תפילין של יד ohne של ראש, weil man durch Krankheit gehindert ist, oder wenn man keine ת' של ראש hat, macht man über die של יד להניח wenn man später die של ראש legt, sagt man על מצות הנחת תפילין. So ist alles klar. Auch die J.-Stelle 15a (4b) widerspricht nicht T., dass man über תפילין nur eine ברכה macht. Wenn es dort heisst מברך פעמים, so ist mit diesen Worten nicht ausgedrückt, er macht über das Legen der תפילין zwei ברכות, dann hätte stehen müssen מברך שתי ברכות, und der Gegensatz wäre מברך ברכה אחת. Es ist dort davon die Rede, ob man mit den תפיל' angethan, etwas geniessen (ארעי), oder schlummern darf. Dann wird gefragt, מברך פעם אחת ניחא, indem es heisst, er macht einmal ברכה, dann stimmt es, dass man die תפילין nicht abzulegen braucht; denn dann muss man, da man מסיח דעת gewesen, die ברכה machen על מצות ת'; nach dem Tanai aber, der sagt, man muss zweimal ברכה machen, ist doch anzunehmen, einmal über das Ablegen לשמור חקיו und das anderemal beim Anlegen להניח? Antwort: derjenige, der behauptet, man muss zweimal ברכה machen,

bezieht dies auf den Fall, dass er אכילת קבע genommen (s. Frankel), dann muss er für Ablegen und Anlegen je eine ברכה machen (פעמים). Es ist weder mit R. Seriko's Behauptung noch mit J. 9_3 im Widerspruch, sondern die Stellen ergänzen sich.

B. Im Babli sind die sprachlichen Unterschiede von לבש תפילין, נתן תפילין, הניח תפילין verwischt, und damit der in der paläst. Halacha gemachte Unterschied bezüglich der Form der ברכות; aber andere Unterschiede sind aufgekommen, die etwas seltsam sind.

In b. Ber. c. wird die Frage aufgeworfen, wenn Jemand vergessen hat, vor dem Essen eine ברכה zu machen, ob man sie nachher machen kann. Die Commentatoren sind verschiedener Meinung, ob die Frage dahin geht, selbst wenn er nichts mehr isst, oder noch weiter isst. Darin sind alle einig, dass, wenn die מצוה noch weiter dauert, man nachher noch ברכה machen kann. Die einen meinen, die ברכה geht auf die מצוה, die er noch jetzt übt, nicht auf das Vergangene, die anderen, die ברכה bezieht sich auch auf das Vergangene; aber an eine Verschiedenheit der Formen wird gar nicht gedacht. Hat Jemand den טלית umhüllt, die תפילין gelegt ohne ברכה, so macht er nachher dieselbe ברכה, wie vorher, obwohl sprachlich להניח, להתעטף nicht passt (RMBM l. c.). Das wäre die eine Verschiedenheit der babylonischen Halacha von der palästinensischen. Die zweite ist folgende. Aus Babli Men. 36a geht unzweideutig hervor, dass man in der Regel zwei ברכות machen muss über beide תפילין, eine להניח über של יד, die zweite על מצות ת' über של ראש, vgl. Tosafot ib. u. REW l. c., der schreibt לגרסת ספרים שלנו חוזר ומברך א״א לפרש אלא כפי' תוס' דמאי פריך ומאי משנה. Babli hat hier wiederum T. für משבשתא erklärt, und er kommt dort zum Resultat, wenn לא שח, macht er eine besondere ברכה über של ראש, und bei סח, macht er über של ראש zwei ברכות, nämlich להניח und על מצות. So entscheiden die dem Babli nahe stehenden Geonim: תשובות הגאונים, R. Amram Gaon, Scheeltot[5]), Halach. ged., ferner R. Tam, Semag, Sefer Haittur, R. Simcha, angeführt

---

[5]) vgl. R.S.H. c. und den Commentar העמק שאלה zu שאלתות c., dass diese die L.A. חוזר haben, wonach zwei ברכות nothwendig folgen.

im Or. Sarua N. 581, Ben Adereth [6]). — R. Hai Gaon hat wahrscheinlich Babli mit Jerusch., wo er, wie Semag die L.A. hatte, blos להניח, ausgeglichen, weil die Worte אביי ורבא דאמרי תרוייהו לא סח מברך אחת סח מברך שתיים, in dem einen Falle macht er über beide eine ברכה, im anderen über beide zwei ברכות, mit J. harmonisirt werden können, und ihm folgen Raschi, RJF, RMBM, welche letztere öfter T. mit Babli ausgleichen, wenn sie auch im Gem. nicht citirt ist. Wie REW sagt, ist die Erklärung von Tosafot zwingend. REW, dem die Bestimmung von T. einleuchtender erscheint, und es sehr befremdend findet, dass man über תפ' של ראש allein bei סח zwei ברכות machen soll, versucht einen neuen Ausgleich, indem er in Babli חוזר streichen will, aber שאלתות, selbst RJF haben die L.A. חוזר. Noch auffallender ist, (s. העמק שאלה zu שאלתות l. c.) wie REW sich auf Ben Adereth für die L.A. ohne חוזר berufen kann, da Ben Ader. ausdrücklich in den Resp. sagt [6]), dass man auch bei לא סח über של ראש eine besondere ברכה macht. Auch Rabbinovicz hat keine Variante z. Stelle. Dass der Sinn des Babli allgemein so gefasst wurde, dass man nämlich bei סח über של ראש zwei ברכות macht, ersehen wir aus dem Tanchuma zu בוא, welcher sagt, man macht über jede einzelne תפלה zwei ברכות, wenn man sie allein anlegt. [7]) Ich glaube, noch eine andere Betrachtung führt zu dieser Verschiedenheit der babylonischen und paläst. Halacha. Men. 44 bemerkt R. Chisda zum Satze der M. התכלת אין מעכבת הלבן folgendes: לא שנו אלא שיש לו אבל אין לו מעכבת אמר לו אמרת אמר להו לא אלא מאן דלית ליה תרי מצות חד מצוה נמי לא לעבד R. Chisda und die babyl. Gemara überhaupt haben die תפילין של יד ושל ראש für שתי מצות angesehen, darum nahmen sie für jede מצוה eine besondere ברכה an. Die paläst. Halacha hielt aber beide תפילין für eine מצוה. In T. Men. c. heisst es תפילין של יד ושל ראש מעכבין זה את זה ואם אין לו אלא אחת יתן, gerade umgekehrt, als R. Chisda annehmen wollte. Hat Jemand beide תפילין, dann darf man die eine ohne die andere nicht anlegen, hat man aber nur die eine, dann kann man sie allein anlegen. Das setzt voraus, beide sind eine מצוה, und es wird eine ברכה über beide

---

[6]) S. Rsp. II 874, welches schliesst: וכן אני עושה מדקאמר על של ראש על מצות משמע דאיירי סתמא.

[7]) Aus dieser Stelle folgt, dass der Sammler kein Palästinenser war.

gemacht. Die Redaction des Babli, welche beide תפי' für zwei מצות mit zwei ברכות hielt, hat die paläst. M. geändert, aber im Resultat, dass man beide anlegen muss, wenn man sie hat, kommen sie überein. Die paläst. M.-T. entspricht der M. Men. 3_6 ארבע מינין שבלולב מעכבין זה את זה, wenn er aber nicht alle hat, so nimmt er die מינין, die er hat. R. Simcha (Or. Sar. c.) will T. u. M. ausgleichen, aber O.S. wendet ein, aus Gemara geht das Gegentheil von dem, was R. Simcha sagt, hervor. Das wahre Verhältniss v. T. u. M. ist: T. enthält die Redaction der paläst. M., unsere die umgestaltete babylonische M.[8]).

So ist die babyl. Halacha betreff der ברכות מצות von der paläst. abgekommen, was die Nichtaufnahme der Bestimmungen über ברכת המצות in der paläst. M. durch die babyl. Redaction erklärt. Ist es nicht seltsam, dass die M., während sie über ברכת חנהנין und ברכת ראייה genaue Bestimmungen enthält, über ברכת המצות mit Stillschweigen sollte vorüber gegangen sein? Nur die Aenderung durch die babyl. Halacha erklärt dies Räthsel. Mit leichten Aenderungen wie sonst in der M. ging es nicht, so liess man sie ganz aus, und behandelte die Materie in der Gemara gestützt auf neu geschaffene Boraithas. So ist auch die babyl. Halacha betreff der Zeit des Thephilinlegens von der T., in der klar und deutlich enthalten ist, לא הניחן שחרית מניחן כל היום, abgegangen und producirte in einer Boraitha die verschiedensten Meinungen, die nicht authentisch, d. h. nicht tanaitisch sein können. Frankel sagt 14b (s. v. ומה טעם am Schluss) ונראה דלירושלמי לא הוי נהירין ליה הנך ברייתות כמו שמראה כל העניין. Die Boraitha Erubin, welche eine Controverse von R. Jose Hagelili u. R. Akiba enthält, ebenso die in Men. 36 angeführten zeigen sich sprachlich und sachlich als nicht authentisch. Die verschiedenen Meinungen der b. Amoraim, ob man in der Nacht תפילין legen darf

---

[8]) Auch RDP giebt sich grosse Mühe, den Widerspruch zwischen T. u. M. zu lösen und meint, R. Chisda hat angenommen, T. sei corrumpirt, denn es müsste heissen ואם אין לא אלא אחת לא יתן, aber dann meint er, מעכבות in T. stehe לאו דוקא. – In Ma. Teph. steht der Passus gleichlautend mit M. Wenn das aber nicht später nach M. geändert ist, so kann man diese Stelle auf den früheren Fall beziehen המשכים לצאת לדרך, in diesem Falle, da noch nicht Zeit ist, die מצוה auszuüben, kann man die eine ohne die andere anlegen.

und wann nicht, bis wann die Grenze des Tages reicht, werden Tannaiten in den Mund gelegt.

Fassen wir die Aenderungen der babyl. Halacha gegenüber der palästinensischen bezüglich der ברכת מצות zusammen, so weist die paläst. Halacha Strenge in der Praxis und Consequenz im Denken auf, welche in Babylonien geschwunden sind. In der Praxis zeigt sich eine Mannigfaltigkeit der Meinungen, welche die Strenge zu mildern suchen, während die Consequenz geschwunden ist.

---

4. Verschiedene Construction eines Satztheiles in der babylonischen u. palästinensischen M.-T.[1]).

Neben sehr wesentlichen Varianten zwischen M. u. T. c. finden wir in M. eine ganz auffallende Construction eines Satztheiles. In der citirten M. muss man lesen מעשרותיהן מעשרות כלכלה בחבריתה, was doch grammatisch gar nicht zu erklären ist. RMBM, der sonst die M. dem Wortlaut nach anzieht, fiel die Construction auf und er citirt nur מעשרות כלכלה בחברתה. In der der M. parallelen T. schliesst § 15 in E.[2]) mit מעשרותן מעשרות und § 16 beginnt כלכלה בחברתה. Natürlich emendiren die neuen Commentatoren E. nach M. Wir werden zeigen, dass in Folge der verschiedenen Auffassung die palästinensische M., welche uns in T. erhalten ist, durch die babylonische Redaction umgeändert u. die Worte מעשרותיהן מעשרות, die zum vorigen § gehören, zum folgenden gezogen wurden, wodurch diese ungrammatische Construction entstand.

Wir wollen die Schwierigkeiten, welche die Commentatoren bei der Erklärung dieser M. aufwerfen und nicht lösen, nicht erst aufführen, sie sind greifbar. Wir wollen erst die palästinensische Auffassung nach T. u. Jerusch. geben, und dann zeigen, warum

---

[1]) Quellen: T. Demai § 15 עם הארץ שאמר (8), M. ib. § 6 המוסין את חברו (7), J. ib. 7_6 (26 b c) ib. 1_4 (22 b), b. Temura 4a.

[2]) In A. ist weder vor מעשרותן מעשרות noch nachher ein Trennungszeichen, man kann sonach auch hier diese Worte nach oben verbinden. In W. fehlen die letzten Blätter von Demai.

die babylonische Redaction nach ihrer Auffassung die palästinensische M. umgestaltete und für corrumpirt erklärte.

P. Die palästinensische M. lautete, wie sie uns mit nur geringen Corruptelen in T. erhalten ist, folgendermassen:

[15]היו לפניו שתי כלכלות של טבל בזו מאה ובזו מאה נטלה[3]) תרומתן ואמר[5]) מעשרות[4]) זו בזו הראשונה מעושרת. בשל זו בזו ושל זו בזו אין הראשונה מעושרת, נוטל מן השנייה[6]) שתי תאנים ושני עישורין ועישורו של עישור מעשרותיהם מעשרות: [16]כלכלה בחברתה קורא[7]) שם נוטל עשרים תאנים מאיזה שירצה. בזו מאה[8]) ובזו מאתים אם מן הקטנה הוא נוטל נוטל אחת[9]) עשרה ואם מן הגדולה נוטל נוטל את כולה ולא ישלים[10]) בזו מאה ובזו אלף אם מן הקטנה נוטל נוטל חמש עשרה[11]) ואם מן הגדולה נוטל נוטל את כולה ולא ישלים[12]) מכאן ואילך לפי חשבון: [17]היתה בידו כלכלה של פירות שאינה מתוקנת נוטל שתי תשיעיה ותשיעיה תשע:

Es handelt sich in diesen Fällen darum, dass Jemand zwei Körbe unverzehnteter Feigen oder anderer Früchte hat, von denen die Teruma schon genommen wurde; denn abgesehen davon, dass Teruma bald in der Tenne genommen wurde, dass man ferner Teruma nur geben darf, wenn die Früchte in einem Raume vereinigt sind (מן המוקף), während hier die Körbe von einander getrennt sind, würden sich die Principien, die aus diesen Fällen folgen, nicht eruiren lassen, wenn keine Teruma gegeben wurde. Es werden drei Fälle angeführt, wenn die Körbe eine gleiche Anzahl Früchte enthalten. 1. Er sagt: Die Zehnten des einen Korbes sollen im anderen enthalten sein, dann ist der erste schon verzehntet. Man kann nämlich von טבל die Zehnten abheben auf anderen טבל, oder auch blos durchs Wort bestimmen (קורא שם), dann ist der andere טבל in חולין umgewandelt worden. Damit aber 100 טבל in חולין verwandelt werden, kann man nicht von

---

3) In E. fehlerhaft בטלה.

4) ואמר fehlt in E., in A. אמר מעש׳ = א׳ מעשרות, in Wiln. Ausg. steht ואמר.

5) Im E. מעושרות st. מעשרות.

6) So mit J. zu lesen, in T. fehlt das Wort.

7) So zu lesen mit E.

8) In E. verschrieben מאתים.

9) In E. ist das ה ausgefallen.

10) So zu lesen für לא השלים.

11) Wie A.J., in E. verschrieben.

12) So ist zu emendiren für das corrumpirte כל הששים.

anderem טבל nur 10 zum ersten Zehnt nehmen, wie, wenn man von den 100 selbst den ersten Zehnt abhebt, denn durch Zehn werden 90 Feigen verzehntet, es bleiben also noch 10 zu verzehnten; wird für die 10 von טבל 1 als Zehnt genommen, so werden wieder 9 verzehntet, es bleibt also noch 1 unverzehntet, und man muss daher vom טבל noch $^1/_{10}$ nehmen. Es folgt, dass man für 100 טבל von anderem טבל zum ersten Zehnt $11^1/_{10}$ nehmen muss. — Wir werden weiter eine Regel aufgestellt finden, wie viel von טבל für anderen טבל erster und zweiter Zehnt zusammen genommen werden muss. — Wenn es im ersten Fall heisst מעושרות so ist damit gesagt, dass man vom zweiten Korbe $11^1/_{10}$ zum ersten Zehnt nimmt, und von diesem $11^1/_{10}$ beträgt die תרומת מעשר $1 + ^1/_{10} + ^1/_{100}$. —

2. Er sagt: Die Zehnten des ersten Korbes sollen im zweiten und die Zehnten des zweiten im ersten enthalten sein, da heisst es nun in der pal. M. — und wir werden beweisen, dass J. sie vorliegen hatte — der erste Korb ist nicht verzehntet, er muss seinen Worten nach die Zehnten vom ersten Korb für den zweiten und vom zweiten für den ersten nehmen, aber nur vom zweiten kann er die תרומת מעשר für beide abheben, u. z. in der Weise, wie man von einem טבל auf den anderen giebt. Wir sagten, im ersten Fall beträgt die תרומת מעשר auf den ersten Korb $1 + ^1/_{10} + ^1/_{100}$; da er die מעשרות von einem Korbe auf den anderen abgehoben, sonach על מקום אחר, muss auch die תרומת מעשר genommen werden על מקום אחר. Nun kann er die תרומת מעשר nur vom zweiten Korbe geben, weil nur dieser טבול לתרומה ist. — Er muss daher vom zweiten Korbe nehmen zu תר' מעשר $2 + ^2/_{10} + ^2/_{100}$ (s. REW); aber die מעשרות, die er gegenseitig abgehoben, sind מעשרות. Dieser Text folgt aus unserer J.-Stelle אמר ר' אלעזר, die aber corrumpirt ist. Wir können sie erst richtig stellen, wenn wir die verschiedene Auffassung von P. u. B. bezüglich des Satzes תוך כדי דבור כדבור דמי dargestellt haben, was wir im folgenden Artikel thun werden, worauf wir verweisen.

3. כלכלה בחברתה. Er sagt: Der eine Korb soll mit dem anderen verbunden sein, d. h. die beiden Körbe sollen als Einheit gelten. Durch das Wort sind sie verbunden, und die Früchte werden als in einem Korbe sich befindlich erachtet, dann ist er קורא שם. Er kann dazu einen beliebigen Korb wählen

und nimmt von diesem die Zehnten, als wenn sie verbunden wären, nicht von einem auf den anderen, sondern von demselben. Er nimmt von einem Korbe, von welchem er will, 20 zum ersten Zehnt, und zwei zu תרומת מעשר ohne Bruch. Das sind drei Fälle, wenn die Körbe eine gleiche Anzahl von Früchten enthalten. Es folgt dann zum dritten Fall noch die Entscheidung, wie man zu verfahren habe, wenn die Körbe eine ungleiche Zahl enthalten. Während im dritten Fall bei einer gleichen Zahl von Früchten, man von jedem derselben die Zehnten für beide nehmen kann — bei je 100, von dem einen oder dem anderen 20, — sollen bei einer ungleichen Zahl nicht die ganzen Zehnten von dem grossen, oder kleinen Korbe genommen werden, sondern die ganzen Zehnten für beide nur vom grossem Korbe, der die grössere Zahl Früchte enthält, vom kleinen Korbe aber sollen nicht die ganzen Zehnten für beide, sondern nur die Zehnten von diesem und ein bestimmter Theil vom grossen genommen werden. In den ersten zwei Fällen bleibt es sich gleich, ob die Körbe eine gleiche Anzahl von Früchten haben oder nicht, denn dass die Körbe so viel enthalten, dass man von dem einen auf den anderen geben kann, ist ja klar, denn sonst würde man das nicht aussprechen, aber im dritten Fall ist ein Unterschied. Enthalten die Körbe eine gleiche Zahl, so kann man von einem beliebigen der beiden Körbe die ganzen Zehnten nehmen, bei einer ungleichen nur vom grossen die ganzen Zehnten, vom kleineren nur einen Theil für den grossen. Der Grund ist, dass der Korb mit der kleineren Zahl sich dem grösseren anschliesst, aber nicht umgekehrt. Es wird ein genaues Verhältniss angegeben, um eine feste Regel zu haben. Es heisst: Enthält der eine Korb 100, der andere 200, so nimmt er, wenn er vom kleinen Korbe nimmt, 11 und selbstverständlich die Ergänzung von dem grosssen, das sind 19. Er hat so 30, die Zehnten für 300, denn sie gelten als Einheit. — Nimmt er aber vom grösseren Korbe, so nimmt er die ganzen Zehnten von ihm und ergänzt[13]) nicht vom kleinen — wie im ersten Falle. Enthält der kleine Korb 100, der grosse 1000, und er nimmt vom kleinen,

---

[13]) השלים heisst hier wie sonst ergänzen (s. d. Lexica), während nach den Erklärern es die Bedeutung haben soll, es reicht nicht aus, was השלים nicht bedeuten kann vgl. M. Maser. sch. 2_5 J. Pea 1_1.

so soll er vom kleinen 15 nehmen und ergänzt den Rest vom grossen, nimmt er aber vom grossen, so kann er die ganzen Zehnten von diesem nehmen ohne vom kleinen zu ergänzen. (ולא ישלים), von da und weiter nach Rechnung. Die Rechnung ist nach dem angegebenen Verhältniss. Wenn er von dem kleinen nimmt, nimmt er die ganzen Zehnten von diesem und $^1/_{200}$ vom grossen. Bei 100 u. 200 betragen die Zehnten von 100 10, — $^1/_{200}$ von $200 = 1$, sonach $10 + 1 = 11$, der Rest, d. i. 19 vom grossen, $11 + 19 = 30$. 100 und 1000, die Zehnten von 100 sind $= 10$, — $^1/_{200}$ von $1000 = 5$, sonach $10 + 5$ vom kleinen, den Rest vom grossen. Die ganzen Zehnten betragen 110, vom kleinen hat er 15, sonach sind vom grossen zu nehmen $110 - 15 = 95$. Allgemein ausgedrückt: Bezeichnet x die kleine Zahl, y die grössere, so soll er von dem Korbe, der die kleinere Zahl enthält, nehmen, $\frac{x}{10} + \frac{1}{200}\, y$ und vom grossen den Rest, nämlich $\frac{x+y}{10} - \left(\frac{x}{10} + \frac{1}{200}\right)$. — § 17 giebt eine Regel für den ersten Fall, wenn er sagt מעשרות של זו בזו, und den zweiten Fall של זו בזו ושל זו בזו. Da stand auch in beiden Fällen בזו מאה ובזו מאה. Nach welcher Regel kann man von anderem טבל auf 100 טבל die מעשרות geben, so dass die ersten 100 טבל in Chulin gewandelt werden? Weiss man die Regel von 100, dann weiss man auch von 200 und jeder beliebigen Zahl. Antwort: Will man 100 טבל durch anderen טבל in חולין umwandeln, dann nimmt man $\frac{2}{9} + \frac{1}{81}$. Diesen Passus der paläst. M. erklärt R. Seira im J. Warum wird gefragt, braucht man diese Rechnung, warum nicht einfach 10 als מעשר ראשון und 9 als מעשר שני. Der Fragsteller hat eben die M. nicht verstanden. Da antwortet ihm R. Seira, das hat einen tieferen Sinn (דברי חכמים וחדותם). Wie viel muss man von anderem טבל geben, um einen Korb von 100 Feigen טבל in Chulin zu wandeln? Antwort: $^2/_9 + {}^1/_{81}$ von $100 = \frac{200}{9} + \frac{100}{81} = 23^4/_9 + {}^1/_{81}$ (vgl. שנות אליה c. u. Frankel c.)[14]. So verstehen wir die paläst. M. und zwei Stellen in J. werden uns klar, wenn wir sie

[14]) Mit Recht hebt Frankel den Scharfsinn R. Seiras hervor und verweist auf diese Erklärnng R. Seiras. Schwarz irrt, wenn er die Erklärung R. Seiras als Boraitha nimmt (s. Schwarz zur citirten T.)

auf die pal. M. beziehen. R. Jos. b. Chanina sagte: Im ersten Fall übertritt er ein Gebot (עשה), im zweiten Fall ein Ge- u. Verbot (עשה ולא תעשה). Im ersten Fall übertritt er ein Gebot, weil er gleichzeitig (כאחת) den ersten und zweiten Zehnt bestimmt (שקבע שני שמות כאחת), während nach Vorschrift erst מעשר ראשון und dann מעשר שני bestimmt werden muss, das Verbot von כל תאחר übertritt er nicht, denn er kann ja vom zweiten zuerst den ersten und dann den zweiten Zehnt abheben, im zweiten Fall, wo er von jedem der Körbe gegenseitig den ersten und zweiten Zehnt abheben muss, übertritt er auch das Verbot, denn er muss seinem Worte gemäss den מעשר ראשון ושני vom zweiten für den ersten Korb zuerst abheben, ehe er vom ersten für den zweiten gleichfalls ראשון ושני abhebt, er muss sonach den שני שבראשון früher abheben. als den ראשון שבשני und es soll doch erst der ראשון und dann der שני abgehoben werden. Nach unserer M. stimmt das nicht, wonach er alle מעשרות vom zweiten Korbe abhebt, wohl aber nach der palästinensischen M., die wir in T. vorliegen haben. — Im dritten Fall übertritt er weder das Ge- noch das Verbot. Wenn er nämlich sagt: כלכלה בחברתה so ist er קורא שם — so ist mit E zu lesen — nämlich erst den ראשון und dann den שני und nimmt nach Belieben entweder von dem einen oder dem anderen 20 Feigen für die 200 als ersten und dann den zweiten Zehnt. Dazu bemerkt J. וכל עשר דיסב אית בהון תרומת מעשר. Hier sind nicht, wie im zweiten Fall nur die מעשרות des zweiten Korbes טבול למעשרות, aber nicht die des ersten, die er abgehoben, sondern alle 20, jede 10 sind טבול למעשרות. Das ist aber nur der Fall, wenn die Körbe eine gleiche Zahl enthalten, enthalten sie eine ungleiche Zahl und er sagte כלכלה בחברתה, so ist die Regel wie in T. — J muss wie T. emendirt werden, wie wir angegeben.

Eine andere Stelle aus der hervorgeht, dass J. unsere T. als palästinensische M. vor sich hatte, in welcher es heisst מעשרותיו מעשרות finden wir in J. Demai 1. c. Dort heisst es מה לקבוע שני במקום ראשון. Die Frage bezieht sich auf ודאי und nicht auf דמאי, wie einige Commentatoren meinen. Bei דמאי erlaubt es ja R. Jochanan ausdrücklich. Die Frage ist so zu verstehen Wohl ist es nicht erlaubt, erst מעשר שני und dann ראשון zu nehmen, darf man aber שני nehmen במקום ראשון d. h. als Stellvertretung

des ersten. Wenn zuerst מעשר שני und dann ראשון abgehoben wird, so ist das eine Zurücksetzung für den ראשון, dieser findet schon den שני vor, während er den Vortritt hat, wenn aber der שני alsbald durch Auslösung in ראשון umgewandelt wird, so ist er ja eliminirt und der ראשון ist nicht zurückgesetzt, der שני hat seine Stelle vertreten und der ראשון galt als Hauptsache. Der שני ist Vertreter des ראשון, oder er ist da „wegen" des ראשון. Der ראשון ist die Ursache oder der Zweck, weswegen der שני abgehoben wurde. Die Ursache geht der Wirkung vorauf oder סוף מעשה במחשבה תחלה, der Zweck geht der Handlung vorher. Die Frage wird beantwortet durch Erzählung einer Thatsache, dass es erlaubt ist. Der Colonus (אריס) des R. Jose b. Saul[15]) brachte diesem Früchte aus seinem (des RJbS) Felde, da sagte RJbS zu seinem Colonus: Gehe und nimm den zweiten Zehnt für die Früchte, nachher sagte er wieder: Geh und nimm den ersten Zehnt. Kannst du etwa glauben[16]), dass er (RJbS) den zweiten Zehnt vor dem ersten bestimmt hat, er hat vielmehr gestattet den שני abzuheben במקום ראשון. Dann heisst es weiter: Ulla b. Ismael im Namen des R. Jochanan stellte die Behauptung auf: Man kann mit einem סאה טבל anderen טבל befreien. Wie macht er das? Er bringt einen סאה טבל macht ihn zu מעשר שני, löst diesen aus und macht ihn dann zu תרומת מעשר auf anderen טבל. Der Sinn dieser Stelle ist folgender: Wie wir oben angegeben, muss man, um 100 טבל durch anderen טבל, den man zu תרומת מעשר bestimmt, nehmen $1 + {}^1/_{10} + {}^1/_{100}$. Nun fand R. Jochanan ein Mittel, dass man auf hundert מעשר טבל nicht mehr als 1 zu geben braucht ohne Bruch. Nach der Voraussetzung, dass es gestattet ist, den zweiten Zehnt במקום ראשון zu nehmen, der מעשר שני so eliminirt ist, braucht er die Brüche, welche als תרומה für den מעשר שני berechnet werden müssen, nicht zu geben, da er doch nicht vor-

---

[15]) Frankel führt R. Jose b. Saul unter den pal. Amoräern in seinem מבוא nicht auf. Ich habe diesen Amora noch in J. Terumoth 8_3 angeführt gefunden, wo bei einer strittigen Halacha eine Erzählung im Namen des R. Jose b. Saul angeführt wird. Er scheint zu den früheren Amoräern zu gehören.

[16]) Zu חש muss ergänzt werden את „Du" vgl. J. Pea 5_2 wo man auch ergänzen muss את und es muss gelesen werden וחש לומר שמא קבע שני קודם ראשון REW liest שמא קבע שני יקבע ראשון, was auf dasselbe herauskommt.

handen ist[17]. וחברון עלוי da wendeten sich gegen ihn alle Genossen. Das ist ja gegen die paläst. M.[18]. In der pal. M. = T. heisst es, er muss $2^2/_{10} + {}^2/_{100}$ geben. Nach R. Jochanan könnte man ja die Brüche sparen, indem er zwei Feigen zu מעשר שני bestimmt, diese auslöst und sie dann zu תרומת מעשר macht auf die beiden Körbe. Schon diese Frage hat zur Voraussetzung, dass man die מעשרות vom ersten auf den zweiten, und vom zweiten auf den ersten nimmt, denn nach unserer M. wo man vom zweiten für beide die מעשרות nimmt, ist wohl vom zweiten auf den ersten למקום אחר, aber vom zweiten für den zweiten ist ja nicht למקום אחר. Noch deutlicher geht das aus der Antwort hervor. R. Mana erwiedert אין שני שבראשונה טבול לראשון שבשניה, die Worte שני שבראשונה können nur heissen, der zweite Zehnt im ersten sc. für den zweiten — aber nicht wie die Commentatoren meinen, der

---

[17]) Nimmt er nämlich erst מעשר ראשון so sind durch 10, 90 verzehntet, es bleiben noch 10 zu verzehnten, macht $1 + {}^1/_{10}$ und davon תרומת מעשר $1 + {}^1/_{10} + {}^1/_{100}$. Nimmt er aber zuerst 10 als מעשור שני als Stellvertretung für den ראשון und löst diesen aus, es bleibt dann der ראשן zurück, dann sind nur noch 90 zu verzehnten, die zehn מעשר שני sind ja in חולין verwandelt worden, durch 10 מ״ר werden die 90 verzehntet und der ת״מ beträgt 1.

[18]) M. A. n. hat urspr. gestanden חברון עלוי: und dann הא מתניתא פליגא: und ותני עלה ist auf die paläst. M. zu beziehen. Meine Gründe sind: 1. aus der babyl. M. ist gegen R. Jochanan nichts erwiesen (s. oben). 2. was soll es heissen וחברון עלוי התיב רב ששת 3. ר׳ מנא und ר׳ חנניה sind im 5. Geschlecht R. Scheschet im 3. Geschlecht. Es sind m. A. n. palästinensische Amoräer, die den Widerspruch mit der paläst M. aufwerfen, und R. Mana u. R. Chanina lösen ihn. Dass spätere Hände in J. thätig waren, um scheinbar eine Einheit zwischen Palästina und Babylonien herzustellen, werden wir noch öfter finden. So finden wir oft Citate in J. aus der babyl. M. anstatt der ursprünglichen pal. M., denn nur auf diese bezogen, hat J. Sinn. Die Worte נחית עולא לחמן müssen nicht nothwendig auf Babylonien bezogen werden, sie können auch bedeuten, er ging nach dem Süden Palästinas, wo Schulen sich befanden, וחברון עלוי und Alle erklärten sich dagegen והא מתניתא פליגא. Die Worte התיב רב ששת sind von späterer Hand eingeschoben. Mit den Worten ותני עלה, wird im J. ein weiterer Theil der M. bezeichnet, von welchem die Frage abhängt. Wir werden mehrere Beispiele im Laufe der Arbeit geben, und sie dann zusammenstellen. Es heisst nicht wir haben in der Boraitha gelernt — eine solche gab es in Pal. nicht, sondern es heisst, wie wir sagen würden, und die M. sagt weiter zu diesem Fall.

שני der vom zweiten für den ersten gegeben wird, da müsste stehen שני של ראשונה und dann, warum ist der שני für den ersten nicht ebenso טבול, wie der für den zweiten? Wenn alle מעשרות vom zweiten Korbe genommen werden, so sind die einen ebenso טבול wie die anderen? — Die Worte haben nur einen Sinn, wenn, wie wir erklärt, die מעשרות wechselseitig von beiden genommen werden, dann sind die des zweiten טבול, die des ersten nicht. (Den Grund s. N. 5a). Nun meint R. Mana, er hat doch gesagt מעשרות זו בזו וזו בזו. Wären beide מעשרות, die er gegenseitig abhebt טבול למעשרות, könnte er von jedem Korbe den מעשר שני bestimmen במקום ראשון. Da aber die מעשרות vom ersten nicht טבול sind לתרומה, kann er auch nicht den שני bestimmen במקום ראשון fü den ersten. R. Chananja giebt eine andere Antwort. Auch wenn jener Grund nicht vorhanden wäre, geht es hier an und für sich nicht. R. Jochanan spricht von einem כרי (s. Frankel), der טבול ist לראשון ולשני, d. h. er hat טבל, der noch intakt ist, er hat nicht קרא שם gewesen, er kann zuerst den ראשון, dann den שני nehmen. In diesem Falle meint R. Jochanan kann man den במקום ראשון-שני nehmen. Hier aber hat er ja schon קורא שם gewesen, er müsste, selbst wenn er von dem zweiten Korbe abhebt, welcher טבול ist לתרומה, zuerst den מעשר שני abheben מחמת ראשון für den ersten. Nun soll er nochmals ihn bestimmen במקום ראשון, das geht nicht an. Aus beiden Antworten ist ersichtlich, dass J. in M. gelesen hat מעשרותיו מעשרות. Die מעשרות müssen wechselseitig abgehoben werden. Den Commentatoren musste die Stelle dunkel bleiben, weil sie sie auf unsere M. bezogen, die ihre Redaction in Babylonien erhalten hat. (RJDBS hat zur Stelle einen grossen Pilpul).

B. Die pal. M. lag den babyl. Amoräern vor. In Folge ihrer verschiedenen Auffassung von תוך כדי דבור כדבור דמי emendirten sie die pal. M. und gestalteten sie um. Während die paläst. Halacha einen Unterschied machte zwischen מעשר und תרומת מעשר, dass nämlich bei תרומת מעשר die Zurücknahme seines Wortes nicht gelten kann, wohl aber bei מעשר, hat Babli diesen Unterschied nicht angenommen (N. 5a). Hat die Zurücknahme resp. die Beschränkung des ersten Wortes betreff תרומה keine Gültigkeit só ist sie auch betreff מעשר wirkungslos. Es kann daher nicht

richtig sein הראשונה אינה מעושרת, das erste Wort ist ja bindend, es muss heissen הראשונה מעושרת והשניה אינה מעושרת, wie das Citat in b. Temura c. lautet [19]). Die Schlussworte מעשרותן מעשרות beziehen sich auf das Folgende und es soll damit gesagt sein: Wenn er sagt die Zehnten sollen Zehnte sein von einem Korb im anderen, weil er beides gleichzeitig nicht nach einander ausgesprochen, darum hat sein Wort Gültigkeit, er kann daher sowohl Zehnten als תרומת מעשר von einem Korbe auf den anderen geben. Da versteht man nicht, warum soll er hier nicht auch das Gebot übertreten haben מפני שקבע שני שמות כאחת, welche Frage die Commentatoren aufwerfen, ohne sie genügend zu beantworten. Tos. in Tem. sagen wirklich, einige meinen, dass er ein Gebot übertritt, das beziehe sich auf diesen Fall (vgl. auch RSS). Aber es muss auch befremden, wie so liegt in den Worten מעשרות כלכלה בחברתה eine Gegenseitigkeit? Das kann nur, selbst wenn man das ב wie Babli mit „in" übersetzt und nicht wie nach T. und J. „der Korb sei mit dem anderen vereint," heissen: die Zehnten eines Korbes — der Singular — sei im anderen. Will er Gegenseitigkeit, müsste er wiederholen וחברתה בכלכלה, oder wie im zweiten Fall של זו בזו ושל זו בזו. Nach pal. Halacha würde, wenn der Ausdruck gebraucht wird, מעשרות כלכלה בחברתה anwendbar seien die Controverse von R. Jochanan und RSbL, ob קדשו מדומעין, oder nicht. Nach erster Behauptung wird er einen von beiden nehmen können und auf den anderen מעשר sein. nach der anderen Behauptung אין קדשו מדומעין wäre keiner מעושר, da er doch nicht bestimmt hat, welcher Korb die מעשרות enthalten soll, (s. N. 6a). Dass in dem Ausdruck מעשרותיו מעשרות כלכלה בחברתה liegen soll, dass wechselseitig die מעשרות des einen Korbes im anderen enthalten sein sollen, ist eine künstliche Interpretation des Babli, die dem Geiste der pal. Mischnasprache fremd ist (s. N. 5a). — Während in der pal. M. steht נטלה תרומתו, weil der Unterschied im Ausdruck מעשר liegt, dass die Zurück-

---

[19]) Weder Frankel im ד"כ noch Rabbinowitz führen zur M. die Variante im Citat von b. Temura an, wo die LA lautet הראשונה מעושרת והשניה אינה מעושרת. So emendirte man in Babyl. die pal. M. Raschi hatte im ersten Falle gar nicht das Prädikat הראשונה מעושרת, sondern beide Fälle haben dasselbe Prädikat (vgl. Schitta Mekub. das.)

nahme resp. Beschränkung wohl Gültigkeit betreff des מעשר, nicht aber betreff der תרומת מעשר hat, lässt die babyl. Redaction diese Worte aus. Die Fälle der M. können ebenso auf טבל, von dem keine תרומה genommen worden, bezogen werden, als auf solchen, von dem die תרומה genommen (vgl. RLH zur M.) Die genaueren Bestimmungen, wie man die Zehnten und תרומת מעשר giebt, hielt die babyl. Halacha nicht für nothwendig aufzuführen, hat wohl, wie mir scheint, den Unterschied, ob von der Frucht selbst, oder von anderem טבל nämlich על מקום אחר genommen wird, nicht für wichtig gehalten. Es scheint mir, dass der Satz in Jer. zu unser M. ... שמואל אמר לא מצי תניתה אין יסב חדא לעשר aus Babylonien stammt. Samuel sagte: das braucht man nicht in M. zu setzen, man braucht nicht die 1 von zehn d. h. mehr als von der Frucht selbst zu nehmen, denn man kann ja nie Genauigkeit erzielen. REW streicht חדא לעשר und setzt חדא למאה. Aber in Jer. Maaser scheni 4_5 steht gleichfalls חד לעשרה. Samuel meint aber 1 von den 10, denn sagt er, es kommt nicht so genau darauf an, da man doch Genauigkeit nicht erreichen kann. In Palästina hat man es mit den Zehnten genau genommen, darum wurden die doch zweifellos in der paläst. M. angegebenen Bestimmungen, in welcher Weise und wie viel man geben müsse, in der babyl. M. ausgelassen. RMBM zieht die M. an, ohne anzugeben, dass man von dem einen Korbe mehr geben muss als $^1/_{10}$. Samuel ist wahrscheinlich der Ansicht des Tanai (Si. נשא 2a Ende) gefolgt, der annahm, חומש לגיו, obwohl der 5. Theil von anderem gegeben werden muss. Eben so ist $^1/_{10}$ לגיו, selbst wenn man von anderswo nimmt. Möglich, dass in diesem Zusammenhang zu M. Ma. sch. 4_3, wo ein Unterschied zwischen דמאי und ודאי betreff חומש gemacht wird (RMBM, REW) die Bemerkung Samuels erklärt werden kann. Wie חומש gegeben wird לגיו nach Samuel, so auch מעשר von anderem טבל. Der folgende J. gehört nicht zu M. Mas. sch., sondern zu Demai 4_3 (s. RJDBS). — Nur so erklärt sich die Verschiedenheit von T. u. unserer M. In ersterer haben wir die palästinensische, in letzterer die babyl. Redaction der M. vor uns.

5a [1] תוך כדי דבור כדבור דמי.

In vielen Punkten weicht die Auffassung des B. betreff des angegebenen Satzes von der des J. ab. In Folge dieser verschiedenen Auffassung hat die babyl. Redaction mehrere palästinensische M. umgestaltet. Wir beginnen mit den Stellen, welche wir zur Erklärung des J. Demai (N. 4) nöthig haben. Zur besseren Orientierung wollen wir den hierher gehörigen Unterschied zwischen der paläst. und babyl. Auffassung, ehe wir ihn quellenmässig nachweisen, angeben. B. nahm an, es habe eine Controverse zwischen den Tanaim R. Meir und R. Jose bestanden. Ersterer behauptete, überall gelte der Satz תוך כדי דבור לאו כדבור דמי, man kann ein bindendes Wort, das man ausgesprochen, nicht zurücknehmen, auch wenn dies unmittelbar[2]) geschieht תפוס לשון ראשון, letzterer behauptet תוך כדי דבור כדבור דמי, man kann überall ein Wort unmittelbar zurücknehmen[3]). Nach J. ist es unbestritten, dass bei Zeugenaussagen diese תוך כדי דבור zurückgenommen werden können, es ist ferner unbestritten, dass bei Heiligung einer Sache das Wort ת״כ״ד nicht zurückgenommen werden kann, wenn das Heiligthum durch das Zurücknehmen verringert wird, denn אמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי, das Wort beim Heiligen einer Sache gilt als Tradition bei Rechtsgeschäften. Durch das Wort „ich heilige diese Sache", hat das Heiligthum schon Besitz ergriffen, und da ein Gelübde Heiligung gleich ist, so wird man nach J. behaupten müssen, dass auch ein Gelübde nicht zurückgenommen werden kann mit Ausnahme von Irrthum. Controverse herrscht nur, ob man beim Heiligen einer Sache das erste Wort aufheben, resp. beschränken kann, wenn das Heiligthum nicht

---

[1]) Quellen: T. Tem §§ 3—7 האומר מה שבמעי בהמה (3), M. ib. §§ 3,4 כיצד מערימין (5), J. Demai 7_6 (26c), b. Temura 26a 25b, b. B.K. 73b, Nedarim 87a, SC zu ChM 255 n. 5.

[2]) Ich übersetze „unmittelbar", obwohl das nicht ganz zutrifft, es kann der Intervall ein, resp. zwei Worte ausmachen.

[3]) Die Unterschiede, ob nur תפוס לשון אחרון oder אף תפוס לשון אחרון kommen hier nicht in Betracht. Hier kommt es uns nur darauf an, dass B. angenommen hat, wer bei הקדש annimmt תוך כדי דבור לאו כדבור דמי dies auch bei Zeugen, Gelübden behauptet und vice vesa.

verringert, sondern gemehrt wird [5a]). Gehen wir nun zur Erklärnng der Stellen:

P. Nehmen wir an, dass T. Temura c. als paläst. M. dem J. vorgelegen hat, wird uns die Stelle des J. Demai c. klar. Auf § 5 und § 4 von T. ib. bezieht sich J., wonach er emendirt werden muss. § 5 lautet:

. Wenn Jemand sagt, dieses Thier soll an Stelle eines Ganzopfers, an Stelle eines Friedopfers treten, so tritt es an Stelle eines Ganzopfers, das ist die Behauptung des R. Meir, die Chachamim behaupten, es weide, bis es fehlerhaft wird, man verkaufe es, und bringe für die Hälfte des Geldes ein Ganzopfer, für die andere Hälfte ein Friedopfer. R. Jose behauptet, man frage ihn (יבדק), sagt er, ich habe von vorn herein die Absicht gehabt, beides auszusprechen, aber ich konnte doch nicht zwei Worte gleichzeitig (כאחת) aussprechen, so haben seine Worte Gültigkeit; sagt er aber, — אם אמר fehlt — nachdem ich das erste Wort ausgesprochen, habe ich dann das zweite zugesetzt, so hat das letzte Wort keine Gültigkeit. Ueber die Auffassung dieser drei Controversen sind nun im J. Demai c. mit Bezug auf die M. = T. Demai verschiedene Meinungen der paläst. Amoräer angeführt. R. El. setzte תרומה gleich הקדש und verglich die M. = T. Demai mit der dortigen Controverse. Wessen Meinung spricht unsere M. aus? R. El. meinte, die Meinung R. Meirs. Wie dort das Wort תמורת שלמים das erste Wort תמורת עולה nicht aufheben kann, so kann auch in Demai, nachdem er gesagt, מעשרות של זו בזו das folgende ושל זו בזו betreff der תרומת מעשר, welches קודש ist, keine Geltung haben. Bezüglich der מעשרות selbst, hat das zweite Wort auch Gültigkeit, denn nur bei הקדש ist die Controverse sonst ist Uebereinstimmung, dass תוך כדי דבור כדבור דמי. Die Chachamim, die bei הקדש behaupten, das zweite Wort habe Geltung, weil man תוך כדי דבור auch beim Heiligen das erste Wort zurücknehmen kann, müssen auch hier annehmen, man kann auch die תרומת מעשר von beiden Körben nehmen und nicht, wie in pal. M., nur von einem Korbe, wo die מעשרות טבולות sind zu תרומת מעשר. Nach R. Jose müsste man erst fragen, ob er gleich die Absicht

[5a]) Nach LA u. Erklärung von Anm. 5a würde nach den Chachamim auch הקדש zurückgenommen werden können ת"כ"ד, nur bei תמורה wenn man zusetzt und nicht verringert.

gehabt, oder nicht. Dazu bemerkt der Amora R. Jose, der auch gleich R. El. הקדש gleichsetzt תרומה: Ohne die Behauptung des R. El. hätte man annehmen können, die Controverse von R. Meir und den Chachamim sei bei אחר כדי דבור, sie stimmen aber überein, dass bei הקדש auch das zweite Wort Geltung hat תוך כדי דבור, wie sonst überall angenommen wird תוך כדי דבור כדבור דמי. Nur R. Jose behauptet, bei הקדש ist nicht תוך כדי דבור כדבור דמי, sondern man muss ihn erst fragen, und die M. Demai kann nur nach R. Joses Meinung erklärt werden תוך כדי דבור לאו כדבור. Die M. spricht, dass er nicht gleich die Absicht hatte, von beiden zu nehmen. Dann fährt R. Jose fort, man kann nicht sagen, die M. Demai kann erklärt werden אחר כדי דבור und stimmt mit R. Meir überein, es heisst doch in M. מעשרותיו מעשרות — דתני ist zu lesen — wenn es אחר כדי דבור wäre, könnte es nicht heissen מעשרותיו מעשרות, denn R. Meir nimmt nur an nach der Voraussetzung תוך כדי דבור כדבור דמי gelte überall, aber nicht אחר כדי דבור. Das folgende כלכלה בחברתה מפני שקבע שני שמות ist zu streichen, kann unmöglich ursprünglich gestanden haben. Wenn er קבע שני שמות כאחת gewesen wäre, dann wäre er ja עובר בעשה und im 3. Fall ist er קורא שם (s. oben S. 28). Der Passus ist entweder aus dem folgenden מפני שקבע שני שמות verschrieben, oder ist von Jemand später zugesetzt worden, der die babyl. M. vor sich hatte. Ohne unsere Erklärung hat der Satz vom Amora R. Jose keinen Sinn. Wenn die Controv. in Tem. אחר כדי דבור sein soll, und die Contravertenten, wie nach Babli nur R. Meir u. R. Jose sind, dann ist die M. דלא כמאן. Nur wenn wir T. Temur. voraussetzen, meint der Am. R. Jose, hätte man annehmen können, die M. Demai richtet sich weder nach der Meinung des R. Meir noch nach der der Chachamim, sondern nach der des R. Jose, denn die M. kann nicht אחר כדי דבור erklärt werden und nach R. Meir sich richten, es heisst doch מעשרותן מעשרות und das kann nur תוך כדי דבור nach R. Meir sein[4]). Darauf sagt R. Abina: Der Schluss des

---

[4]) Abgesehen davon, dass nach J. wie wir oben angegeben, מעשרות כלכלה בחברתה gar nicht interpretirt werden kann Gegenseitigkeit, ist ja J. ausdrücklich dagegen. Wenn er sagt של זו בזו ושל זו בזו muss er vom zweiten nehmen zu תרומת מעשר $2 + {}^{2}/_{10} + {}^{2}/_{100}$, während, wenn er sagt כלכלה בחברתה er nur zwei nimmt. Wie konnte J. annehmen, er sollte für של זו בזו ושל זו בזו, wie die Commentatoren meinen, sagen כלכלה בחברתה?

R. El. von M. Tem. auf M. Demai ist falsch, ebenso kann die Erklärung R. Joses zur M. Tem. ohne R. El. Behauptung nicht richtig sein. Dass die Controverse in Tem. sich nur auf תוך כדי דבור beziehen muss, geht aus § 4 T. ib. = pal. M. klar hervor. Es heisst dort מודים חכמים לר' מאיר באומר בהמה זו תחת שני זבחים אלו תחת שני זבחים שאני חייב אין דבריו אחרונים כלום. Hier heisst es, der erste Ausdruck hat Gültigkeit, weil er gesagt תחת שני זבחים, wie aber, wenn er sagen würde תחת זבח זה ותחת זבח זה, dann hätte der zweite keine Gültigkeit, weil er nicht שני שמות כאחד bestimmt hat, und darum תופס לשון ראשון, während doch R. Sam. b. Jizchek im Namen des R. Chuna behauptet hat, wenn er sagt הרי זו תמורת עולה תמורת שלמים — so ist zu lesen mit RMM — hat das zweite Wort auch Gültigkeit, selbst wenn er anderen Sinnes geworden. Ohne die Behauptung des RS b. Jizchek liesse sich der Widerspruch lösen. Die Chachamim behaupten, wenn er sagt, בהמה תחת זבח זה ותחת זבח זה sei der zweite Spruch ungültig, wenn er anderen Sinnes geworden, hingegen bei תמורת עולה ותמורת שלמים haben beide Worte darum Gültigkeit, weil er nicht anderen Sinnes geworden. Sie unterscheiden sich nur von R. Jose dadurch, dass sie annehmen, man brauche ihn nicht zu fragen, würde er aber selbst sagen, er hatte nicht gleich die Absicht auf beides, würde das zweite Wort ungültig sein[5]). Da aber RSbJ behauptet, bei תמורת עולה ותמו' שלמים behaupten die Chachamim, beides ist gültig, selbt wenn er anderen Sinnes geworden, אפילו חוזר בו תוך כדי דבור, warum behaupten sie, wenn er sagt, תחת זבח זה ותחת זבח זה, dass das zweite ungültig sei? Antwort: Im letzten Falle verringert er das Heiligthum. Nachdem er gesagt תחת זבח זה, ist dieses schon ganz Eigenthum des Heiligthums, wenn er

---

[5]) Eine ähnliche Controverse zwischen dem ersten Tanai und R. Jose finden wir T. Terumoth 4_{11}: Wenn Jemand sagen wollte מעשר עני und sagte מעשר שני, so bleibt es מעשר עני nach dem ersten Tanai, weil wir sein Wort מעשר שני interpretiren, er meinte den מעשר, der auf den ראשון folgt, und das ist מעשר עני. R. Jose behauptet, wenn er beim Sagen des Wortes מעשר שני den Gedanken hatte auf מעשר שני (so zu lesen) so ist sein Wort ungültig, hat er aber den Gedanken gehabt, der zweite d. h. der auf den ראשון folgende, so sind sie gültig. R. Jose meint, man müsse fragen, der erste Tanai, man brauche das nicht zu thun.

dann sagt ויחת זבח זה entzieht er wieder die Hälfte dem Heiligthum, das geht nicht an, auch nicht תוך כדי דבור. Hingegen, wenn er sagt, תמורת עולה תמורת שלמים, dann setzt er zu, statt eines Opfers will er zwei darbringen, da kann er nach den Chachamim auch zurücknehmen תוך כדי דבור im Gegensatz zu R. Jose, welcher behauptet. er kann nicht zurücknehmen ausser, wenn er gefragt erwiedert, er hat beides gleich beabsichtigt, und zu R. Meir, der bei Heiligung behauptet, das zweite Wort selbst, wenn er hinzufügt hat keine Gültigkeit, und auf Fragen kann man sich nicht einlassen, gegen R. Jose. Aber darum kann die M. Demai doch mit der Meinung der Chachamim in Uebereinstimmung gebracht werden. Es ist eben תרומה und הקדש nicht gleich. Bei הקדש, wobei Lösung des Gelübdes statt findet, da behaupten die Chach., dass man beim Hinzufügen תוך כדי דבור zurücknehmen kann, bei תרומה findet nach J. — im Gegensatz zu B. — Lösung nicht statt. (s. Anmerk. 6). Darum kann man bei תרומה selbst תוך כדי דבור nicht zurücknehmen. Dass unsere M. von תוך כדי דבור sprechen muss, ist bewiesen, wie R. Jose sagt, es steht doch מעשרותיו מעשרות, was nur der Fall sein kann bei תוך כדי דבור und da קריאת שם bei מעשרות einem Gelübde gleich ist, das man sich lösen lassen kann, kann man bei מעשרות zurücknehmen תוך כדי דבור. Denn מעשרות sind nicht gleich הקדש, die מעשרות sind מותר dem זר, und den לוי kann man mit Geld entschädigen. So lässt die Erkl. des J. nichts zu wünschen übrig. Er kann sich nur auf T. Demai und T. Temura beziehen, welche beide palästinensische M. waren[5a]).

[5a]) Nach unserer Erklärung braucht man אין אדם נשאל על תרומתו nicht zu emendiren in אין . . . על תמורתו, wie RMM s. v. אדם נשאל es thut, aber diese Emendation ist doch sehr annehmbar, man muss dann aber auch emendiren לא כן אמר ר' שמואל בר'י צחק [אין] חוזר בו אפי" תוך כד"ד und der Sinn wäre, R. Eleasar hat Recht, die M. Demai kann nur nach R. Meir erklärt werden: denn nach den Chachamim kann man nur bei תמורה nicht zurücknehmen ת"כ"ד, ausser man fügt hinzu, wohl aber bei הקדש und תרומה, selbst wenn man nicht hinzufügt, weil bei beiden Lösung des Gelübdes statt findet. (s. SC c.) Aus J. Nasir 5_1 folgt, dass der Gegensatz ist אין אדם נשאל על הקדשו : אדם נשאל על תמורתו. — Aber auch diese Erklärung kann sich nur auf T. Demai und T. Temura, welche pal. M. waren, beziehen. Gelegentlich bemerke ich zur J. Stelle Nasir c. dass eine dortige Frage nur einen Sinn hat, wenn wir T. als pal. M. voraussetzen. Dort wird gefragt: תמן את אמר תצא

B. Babli hatte die pal. M. Tem. vor sich. Durch seine Interpretation bekam die genannte Controverse einen anderen Sinn, und diesen gab die babyl. Redaction in M. wieder. Die pal. M. wird als Boraitha citirt. Nur so erklärt sich die Verschiedenheit von T. u. M. Temur. — Tos. zu B.K c. hat den Gedankengang des B. getroffen. In der pal. M. Tem. sind, wie wir wissen, 3 Meinungen, die sich von einander scheiden. Babli ging aber von der Voraussetzung aus, אם נתכוון לכך bei R. Jose kann nicht den Sinn haben, wenn er von vornherein die Absicht auf beides hatte, das kann doch nicht entscheiden, denn דברים שבלב אינן דברים, sondern diese Worte können nur besagen, wenn er תוך כדי דבור beides ausgesprochen u. z. תוך כדי דבור קטן. Hat er das gethan, dann ist es gleich כאחת. Darum frägt B. ib. 26: Die Meinung des R. Jose und der Chachamim decken sich doch, denn die Chachamim können ja auch nur bei תוך כדי דבור behaupten, beides ist gültig? Antwort: In der That sind blos zwei Controversen, die von R. Meir u. R. Jose, die Chachamim, das sind R. Jose, und das Princip der Controvertenten ist: R. Meir behauptet תוך כדי דבור לאו כדבור דמי, und R. Jose behauptet תוך כדי דבור כדבור דמי u. z. ist diese Controverse überall, nicht nur bei הקדש, sondern auch bei Zeugen (vgl. Nr. 5 b). Darum hat die babyl. Redaction der M. die Meinung der Chachamim weder in M. 3 noch 4 aufgenommen, hat sie ferner בודקין אותו weggelassen, und anstatt ואם אמר gesetzt ואם נמלך und das erklärt durch תוך כדי דבור גדול. — Die M. Demai spricht zunächst die Meinung R. Meirs aus, dessen Princip ist תוך כדי דבור לאו כדבור דמי durchgängig. Es kann daher ein Unterschied zwischen מעשר und תרומת מעשר nicht gemacht werden. Darum hat die babyl. Redaction die Worte מעשרותן מעשרות nach unten lesen müssen und ראשונה מעושרת והשניה אינה מעושרת in אינה מעושרת emendirt (s. oben Nr. 4). Aber Babli hatte noch einen anderen neuen Gedanken, durch den er die M. Demai auch mit R. Jose in Uebereinstimmung brachte. Babli nahm an, ausserdem dass R. Meir

---

ותרעה בעדר וכא אתה אמר הבין. Dazu bemerkt RDF: Aus unserer M. ist doch zu ersehen, dass die Schammaiten und Hilleliten in Controverse waren? Vergleichen wir aber T. so heisst es Nasir. 3_{19} (288_1). נשאל לחכם והתירו אלו ;אלו מודים שאם היתה לו בהמה מפורשת תצא ;ותרעה בעדר. Das war paläst. M. und darauf bezieht sich die Frage des J. —

und R. Jose über das Princip streiten, ob תוך כדי דבור כדבור דמי was, wie Tos. Tem. 26 s. v. האומר sagt, aus M. 3 folgt, ergiebt sich noch ein anderer Unterschied zwischen R. Meir und R. Jose aus M. 4. Babli war auffallend, R. Jose sagt, מפני שאינו יכול לקרות שני שמות כאחת. Er hätte doch statt תמורת עולה תמורת שלמים sagen können תמורת עולה ושלמים, da hätte er doch nur einmal (כאחת) תמורה gesagt? — Nach der paläst. Halacha kam eine solche Frage gar nicht auf, denn תמורת עולה ושלמים hätte nur den Sinn, es soll sein an Stelle von עולה und soll selbst שלמים sein, die Widerholung von תמורה ist durchaus nothwendig — Babli aber meint, in der That würde R. Meir in diesem Falle annehmen, beides ist gültig, R. Jose hingegen, es sei nicht gültig, weil der Gelobende sich geirrt hat (s. d.). Nach diesem Gedanken kann die M. Demai auch mit R. Jose in Uebereinstimmung gebracht werden, denn, da nach Babli, wenn er sagt מעשרותיו מעשרות כלכלה בחברתה, der Zweck des wechselseitigen Abhebens erreicht ist, darum behauptet auch R. Jose, wenn er sagt של זו בזו ושל זו בזו, dass das erste Wort gültig ist תפוס לשון ראשון, denn er hätte doch den Ausdruck gebrauchen können מעשרות כלכלה בחברתה (s. תוס' חדשים zur M.) Das sind aber Gedanken, die die pal. Halacha gar nicht kannte. Sie sind gesucht und den Thatsachen nicht entsprechend. Aber das geht deutlich aus der babyl. Redaction der M. hervor, dass Babli nicht wie J. einen Unterschied bei תוך כדי דבור zwischen הקדש und תרומה[6]) gemacht, auch nicht, ob man verringert oder hinzufügt, sondern מעשר und תרומה und הקדש gleich gesetzt hat, was ein Beweis ist für SC c., welcher aus der Stelle in B.K. c. gegen RMBM entscheidet. Aber die Entscheidung RMBM's ist auch gegen J., nach welchem ein Unterschied ist bei הקדש, ob man hinzufügt. oder verringert[7]). — Dass

---

[6]) In b. Nedaim 58 wird תרומה gerechnet zu ד"ש"י"לם, weil man sich das Gelübde lösen kann. RAJ bemerkt zur Stelle, im J. wird תרומה gerechnet zu ד"ש"א"ל"ם ganz consequent, weil J. angenommen bei תרומה findet Lösung des Gelübdes nicht statt, während הקדש im Gegensatz zu תרומה zu דשי"לם gerechnet wird, allerdings ist noch ein anderer Grund, הקדש kann ausgelöst werden, תרומה nicht. Uebrigens ist es nach J. unentschieden, ob נדרים zu דשי"לם gerechnet wird, oder nicht (s. Nr. 9a und oben Anm. 5a).

[7]) Ausser den Beweisen von SC gegen RMBM scheint mir aus b. Nedarim 26. dasselbe Resultat hervorzugehen. Dort vergleicht Raba die

aber die M. in Demai und Tem. in Babylonien redigirt wurden, ist zweifellos. Sprachlich haben wir das Resultat, dass B. dem Worte כאחת die Bedeutung von תוך כדי דבור gegeben, da man zwei Worte nicht gleichzeitig aussprechen kann, ist תוך כדי דבור = כאחת, wie im B.K. שהעידו בבת אחת, was soviel heissen soll, als תוך כדי דבור, was nach der paläst. Halacha das Wort nicht bedeutet. (s. N. 5b u. N. 15).

5b תוך כדי דבור כדבור דמי[1]

Haben wir im vorigen Artikel erkannt, dass Babli כאחת erklärte durch תוך כדי דבור und dadurch ein anderes halachisches Resultat aus M. eruirte, als J., so wollen wir hier eine andere M. behandeln, die, trotzdem sie nicht geändert wurde, dennoch durch Babli. weil er wieder כאחת gleich setzte תוך כדי דבור einen anderen Sinn erhielt, als in ihr liegt. Die Commentatoren des J. glaubten im J. einen gleichen Sinn zu finden, er ist aber anders aufzufassen, weil er כאחת den ihm zukommenden Sinn beilegt: „gleichzeitig“. In M. c. — welche die babylon. Redaction nicht geändert — heisst es: „Wenn beide Zeugen, — welche man beschworen, Zeugniss abzulegen — gleichzeitig abläugnen (כאחת), so sind beide schuldig, wenn nach einander (בזה אחר זה), so ist der erste schuldig, der zweite frei“. Der zweite ist darum frei, weil sein Geständniss dem Auffordernden nichts genutzt hätte, sonach durch das Läugnen keinen Schaden verursacht hat. Der erste aber ist schuldig, weil er den Schaden veranlasst, denn,

---

Controverse zwischen B. Schammai und B. Hillel mit der von R. Meir und R. Jose. Die ersten behaupten wie R. Meir תפוס לשון ראשון, die Hilleliten wie R. Jose בגמר דבריו אדם נתפס. Bei Gelübden behauptet doch Babli, dass man zurücknehmen kann תוך כדי דבור. Nach J. wird man bei Gelübden, welche gleich הקדש sind, nicht zurücknehmen können. vgl. RDF zu J. Nasir 4_1, der nach RMBM nicht versteht, warum man bei Gelübden zurücknehmen kann ת"כ"ד, da Gelübden gleich sind הקדש. Allerdings sagt RMBM: Wir nehmen an, er hat sich geirrt. aber nach B. ist das nicht richtig, und auch nach J. nach LA תמורה (Anm. 5a) kann man bei הקדש auch zurücknehmen ת"כ"ד.

[1]) Quellen: M. Schabuoth § 4 שבועת העדות (4), J. ib. 4_8 (35c), b. ib. 32ab, TChM 38 BJ ib. ChM 291. Sma_2.

hätte er zugestanden, dann würde das Geständniss des anderen dem Kläger zu seinem Rechte verholfen haben, durch sein Läugnen nützt das Geständniss des anderen nicht mehr. Er hat sonach den Schaden des Klägers veranlasst und ist darum strafbar, und selbst wenn der zweite läugnet, ist der erste doch strafbar, denn wir nehmen an, er läugnet nur deshalb, weil sein Geständniss nicht nützen würde. Würde der erste zugestanden haben, hätte es auch der zweite gethan. Nach J. wegen עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה (s. w.) Dann heisst es weiter in M.: „Läugnet Einer und Einer gesteht zu, so ist der Läugnende schuldig." Wir geben erst die Erklärung des B. zur M. und dann die des J.

B. Die Gemara c. fragt: In M. heisst es: Wenn beide gleichzeitig läugnen, — das lässt sich ja nicht genau abmessen (אי אפשר לצמצם)? Zwei Personen können nicht mit mathematischer Genauigkeit etwas gleichzeitig thun. Darauf antwortet R. Chisda, die M. richtet sich nach der Meinung des R. J. Hagelili, welcher behauptet, אפשר לצמצם. R. Jochanan hätte geantwortet, die M. ist auch zu erklären nach der Meinung אי אפשר לצמצם und unter כאחת ist zu verstehen תוך כדי דבור, was die Gemara so erklärt, nach der Läugnung des einen läugnet der andere תוך כדי דבור dieses. Ib. b. kurz vor dem Ende der Seite, heisst es: In M. steht: „Wenn einer läugnet und der andere zugesteht, so ist der Läugnende schuldig". Wenn der zweite schon im Falle, dass er läugnet, frei ist, so ist es selbstverständlich, wenn er zugesteht? Wozu steht erst dieser Fall? Antwort: der Fall will besagen, wenn zuerst Beide läugnen und dann einer von ihnen תוך כדי דבור zugesteht, so ist der Zugestehende frei, der Läugnende schuldig. Dann fährt B. fort: Nach R. Chisda, welcher כאחת mit „gleichzeitig" übersetzt, weil אפשר לצמצם, sind beide Fälle der M. nothwendig. Der erste Fall will das Princip אפשר לצמצם ausdrücken, der zweite das Princip תוך כדי דבור כדבור דמי — denn beide Principien haben nach B. Contravertenten[a]), R. Meir nämlich nimmt

[a]) Nach paläst. Halacha hat die Zurücknahme der Aussage der Zeugen mit הקדש und Gelübden nichts gemein. Bei diesen kann man das erste Wort nicht aufheben, weil das הקדש nach dem Aussprechen תופס ist, Eigenthum der Sache geworden, die Controverse in Tem. c. bezieht sich nur auf Fälle, wo man etwas hinzufügt, (s. S. 34. Nach Anm. 5a nur bei

nach B. überall an ת"כ דבור לאו כדבור דמי, aber nach R. Jochanan, welcher כאחת erklärt durch תוך כדי דבור, ist doch der Fall כפר אחד והודה אחד überflüssig, das Princip תוך כדי דבור כדבור דמי ist ja schon durch den ersten Fall erwiesen, wozu zweimal ein Princip aufstellen (תרתי למה לי)? Antwort: Im ersten Fall ist nur gesagt, dass man strafbar ist, wenn man תוך כדי דבור abläugnet, כפר אחד והודה אחד besagt, dass man תוך כדי דבור nach dem Abläugnen zugestehen kann und frei ist. RN erklärt das deutlicher. Aus dem ersten Fall ist nur bewiesen, dass ein unmittelbares Läugnen nach dem Läugnen des ersten als gleichzeitig betrachtet wird, dass man aber nach den Worten des anderen unmittelbar zurücknehmen kann, obwohl es nicht unmittelbar תוך כדי דבור nach den eigenen Worten ist, das sagt der Fall כפר אחד והודה אחד. Ein Zeuge kann sonach nach B. sein Wort zurücknehmen, wenn es auch nicht unmittelbar nach seinen Worten sondern unmittelbar nach den Worten des anderen Zeugen geschieht, wenn auch אחר כדי דבור der eigenen Aussage. Schon diese Behauptung erregt Bedenken. Wenn festgestellt wird, dass man sein Zeugniss תוך כדי דבור zurücknehmen kann und nicht אחר כדי דבור — mag der Grund welcher immer sein, (s. Anm. 2) so kann man ja das Zurücknehmen nach der Aussage des zweiten Zeugen, wenn sie einen grösseren Zeitintervall einnimmt, nicht unter תוך כדי דבור subsumiren. Noch grössere Schwierigkeit erzeugt die Behauptung — abgesehen von der sprachlichen, dass כאחת gleich gesetzt wird mit תוך כדי דבור — dass, wenn der Zweite תוך כדי דבור läugnet, dieser schuldig sein soll, da er, wenn er תוך כדי דבור nach der Läugnung des ersten zugestanden hätte, das Zeugniss doch ungültig wäre, weil der erste geläugnet. Was kann es hier auf תוך כדי דבור ankommen? Tos. s. v. אבל כפירה meinen, darum ist der zweite Läugnende תוך כדי דבור schuldig,

---

תמורה bei הקדש ist Controverse) hingegen bei Zeugen, wo der Grund von תפיסה nicht angeht, da galt ohne Controverse, dass, wenn auch die Halacha lautete, כיון שהגיד שוב אין חוזר ומגיד, dies nur von אחר כדי דבור gilt, aber תוך כדי דבור können Zeugen ihre Aussage zurücknehmen, sei es, dass man annehme, der Zeuge hat sich versprochen, hat nicht recht verstanden, oder dass unmittelbares Aufheben gültig ist. B. aber hat nicht geschieden, wie dies aus B.K. 73 und hier hervorgeht, die M. will das Princip תוך כדי דבור ausdrücken, d. h. gegen den Contravertenten (s. Nr. 5a).

weil der erste noch תוך כדי דבור zugestehen kann [8]) — und lässt darum die Schwierigkeit in Gem. bestehen, der dritte Fall ist doch nicht nothwendig, denn das Princip, dass man תוך כדי דבור des anderen auch zurücknehmen kann, ist schon aus dem zweiten Fall bewiesen. Diese Frage lässt sich nicht lösen. Aber abgesehen von der Schwierigkeit in Gem. ist der Gedanke unbegreiflich. Der zweite, welcher תוך כדי דבור läugnet, soll darum schuldig sein, weil der erste noch die Möglichkeit hat, unmittelbar nach der Aussage des zweiten zurückzunehmen. Die Möglichkeit ist doch der Wirklichkeit nicht gleich. Er hat doch in Wirklichkeit nicht zurückgenommen? In M. steht doch כפר אחד והודה אחד הכופר חייב. Wenn einer läugnet und einer wirklich zugesteht, ist der Läugnende schuldig, aber nicht, wenn einer die Möglichkeit hat zuzugestehen. RMM wirft diese Frage auf, beantwortet sie damit, der zweite hätte zurücknehmen sollen, dann hätte der erste auch zurückgenommen. Damit ist die Schwierigkeit nicht gelöst. Wie schon angegeben, finden sämmtliche Commentatoren dasselbe Resultat im J. wie im B. (s. RAJ z. B. c. RJDBS zu J.) M.E. hat J. eine andere Erklärung, die den Worten und Gedanken keinen Zwang anthut.

P. J. hat כאחת in der M. nicht wie B. gleichgesetzt תוך כדי דבור, sondern hat כאחת gefasst in der Bedeutung „gleichzeitig“. Wenn beide gleichzeitig sagen, wir wissen dir kein Zeugniss sind sie schuldig. Die Frage von אי אפשר לצמצם wird gar nicht aufgeworfen, denn es kommt nicht auf mathematische Genauigkeit an, sondern auf das, was man im Leben gleichzeitig nennt. Sagen sie aber nach einander, erst der eine und dann der andere, wenn auch unmittelbar nach einander, so ist der erste schuldig, der zweite frei, denn da der erste beim Läugnen blieb, so kann darum der zweite nicht schuldig sein, weil der erste noch die Möglichkeit gehabt hätte, zuzugestehen. Der Sinn der Worte, in welche die Commentatoren die Gedanken des B. hineinlegen, ist folgender. „Es heist in M.: (כן הוא = כיני) „Wenn Einer läugnet und Einer zugesteht, ist der Läugnende schuldig. Da sagte R. Jose: Es

---

[8]) So erklärt auch Tos. in B.K 73, s. v. שהעידו בבת אחת d. h. תוך כדי דבור werden die des Alibi überführten Zeugen nicht למפרע פסול, weil sie noch zurücknehmen können (s. Nr. 14c בכרך אחד).

spricht in dem Falle, dass der Erste (es ist zu lesen הראשון) zurücknimmt sc. seine Läugnung תוך כדי דבור הראשון innerhalb der ersten Aussage, denn wenn der erste zurücknimmt, so nimmt man ihn auf, dann wird der zweite der erste. Es steht nämlich in M. כפר אחד והודה אחד, es hätte doch auch umgekehrt stehen können הודה אחד וכפר אחד, dann wäre auch der Läugnende schuldig, aber das wäre selbstverständlich, mit dieser Stellung will die M. Folgendes ausdrücken. Zuerst hat der erste geläugnet, nachher der zweite, aber nach der Läugnung des zweiten hat der erste תוך כדי דבור seiner Läugnung zurückgenommen — das ist ganz gut möglich. Der Kläger sagte: ich beschwöre Euch, da sagte der erste אמן, gleich darauf der zweite אמן, nach diesem אמן sagte der erste: Ich weiss ein Zeugniss, da hat er תוך כדי דבור הראשון zurückgenommen — dann wird der zweite als erster angesehen und ist schuldig. Man kann schon J. deshalb nicht wie B. fassen, weil es heisst, der zweite wird erster. Ursprünglich war er der zweite, der geläugnet, er wäre demnach frei, nun nachdem der erste תוך כדי דבור הראשון innerhalb der ersten Aussage zurückgenommen, wird der zweite der erste, der läugnet, und wird statt frei, schuldig, der erste der schuldig sein sollte, wird frei, weil er nachträglich zugestanden. Nach B. tritt ja kein Wechsel ein. Da der zweite תוך כדי דבור vom ersten geläugnet, ist es doch als wenn es כאחת wäre, und er wäre schuldig. Wenn nun der erste zurücknimmt, so macht das beim zweiten gar keinen Unterschied; denn er wäre ja auch schon schuldig gewesen, wenn auch der erste nicht zurückgenommen hätte.

Auch aus der folgenden Stelle des J. geht hervor, dass er כאחת nicht mit תוך כדי דבור gleich setzte. Es heisst: Wenn zehn Zeugen sind, und einer nach dem anderen läugnet, so wird nach dem Tanai (R. Jose), welcher behauptet, in Civilsachen (דיני ממנות) nehmen wir nicht an, wenn ein Zeuge von mehr als zwei ungültig ist, das ganze Zeugniss ungültig ist (s. die LA bei RMM u. NJ), so sind alle schuldig und der letzte frei, nach den Contravertenten des R. Jose, welche behaupten, wenn von mehreren Zeugen einer ungültig ist, das ganze Zeugniss ungültig ist, so wird nur der erste schuldig sein, alle neun frei, denn עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. Nun gilt doch der Satz עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה auch bei ת״כ״ד — nach B. (s. b.

Maccot 6) nur bei ת״כ״ד. -- Es muss demnach, wenn der zweite nach dem ersten läugnet auch ת״כ״ד frei sein. B. behauptet, wie aus B.K. c, hervorgeht, wenn העידו בבת אחת, nehmen wir nicht an למפרע נפסל, weil, wie Tos. erklären, die Zeugen noch die Möglichkeit haben, ihr Wort zurückzunehmen, wie B. hier die Möglichkeit zurückzunehmen der Wirklichkeit gleich setzt. Aber J. wie wir sehen, behauptet, weil עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, darum ist der erste schuldig, die anderen nicht, u. z. auch תוך כדי דבור. Nach Babli würde bei 10 Zeugen, von denen jeder ת״כ״ד des vorhergehenden läugnet, alle schuldig sein, während J. 1. dies von der Controverse der Tanaim abhängig macht und nach keinem alle schuldig sind, 2. aus M. beweist, dass alle 9 frei sind, denn es steht nur bei zwei Paar Zeugen (שתי כתי עדים), die nach einander läugnen, sind beide schuldig, sind aber mehr als zwei Zeugen, die nach einander leugnen, so ist der erste schuldig, die übrigen frei. Auch den folgenden Passus von שני כתי עדים erklärt B. ganz eigenthümlich, während nach J. die Erklärung einfach ist (s. RAJ zu Schabuoth c.) Wir sehen, dass B. obwohl er hier die pal. M. nicht geändert, er doch in Folge seiner Principien einen ganz anderen Sinn in die M. hinein interpretirt, als der darin liegt, weil er כאחת, wie in B.K. בבת אחת gleich setzte mit תוך כדי דבור. Mit der Zeit konnte das Princip der pal. Halacha עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה nicht aufrecht erhalten werden und Raba in Maccoth c. schränkt diese Behauptung ein, wenn העידו בתוך כדי דבור und zwar auch bei קרוב und פסול[4]), nicht aber bei Läugnung; denn hier hat er die Möglichkeit noch zurückzunehmen (s. NJ zu BK c.). Aber literarhistorisch ergiebt sich uns das Resultat, dass die Erklärung der M. Schabuoth im Namen R. Jochanan's nicht authentisch sein kann. Wie B. Gedanken der babyl. Amoräer Tanaim aussagen lässt, so legt er auch seine Gedanken pal. Amoraim in den Mund, die sie nicht gehabt haben können. So wurde scheinbar die Einheit der babyl. und paläst. Halacha erhalten, die in Wahrheit nicht bestand.

[4]) So nach Raschi, welcher sagt לכל דבר d. h. nicht nur bezüglich וממון. So verstanden diese Worte Raschis Tos., BJ, BCh, s. dagegen RChB zu BJ 38 u. SC zu 36 n. 6 (s. N. 14c B.).

5c (תוך כדי דבור כדבור דמי[1].

Wie B. den Satz תוך כדי דבור כדבור דמי weiter dahin ausdehnte, dass ein Zeuge nicht nur unmittelbar nach seiner Aussage das erste Wort zurücknehmen kann, sondern auch unmittelbar nach der Aussage des anderen Zeugen, wenn es auch von der eigenen Aussage אחר כדי דבור ist, im Gegensatz zur pal. Halacha, so hat er auch in anderer Beziehung dem Begriff ת״כ״ד״כ״ד eine weitere Ausdehnung gegeben, die die pal. Halacha nicht hatte. Wie wir in voriger Nr. gezeigt, dass die Commentatoren des J. diesen mit B. harmonisirten, weil er scheinbar dasselbe, in Wirklichkeit das Gegentheil sagt, so haben aueh die Commentatoren in der folgenden Stelle des J. dasselbe Resultat gefunden, wie im Babli, weil sie nicht erkannten, dass J. sich auf die pal. M. bezieht und B. auf die umgestaltete babyl. M., aus welcher Theile der pal. M. ausgeschieden und Boraithas aus denselben gebildet wurden, die ans dem Zusammenhange gerissen, einen anderen Sinn geben. Wir wollen kurz angeben, wie die Commentatoren J. und B. harmonisiren, dass ihnen aber eine Schwierigkeit bleibt, die sie nicht lösen können. In M. c. heisst es: Wenn Jemand sagt, ich will ein Nasir sein und ein Anderer das hört und sagt: Auch, ich [ein Dritter] auch ich, so sind Alle Nasirär. Die Gemara sagt dann: RSbL habe erklärt, dass diejenigen, welche ואני sagen, dies תוך כדי דבור sprechen müssen. — Die Controverse von RSbL u. R. Jehuda Nesia besprechen wir in folgender Nr. — Dann frägt B.: Ist unter תוך כדי דבור zu verstehen תוך כדי דבור של ראשון, dann können nur 2 ואני sprechen (s. N. 5d), oder jeder תוך כדי דבור des vorhergehenden, dann können auch 100 aufeinander folgen, welche ואני sagen. Die Gemara schliesst: es findet sich ausdrücklich eine Boraitha welche lautet: הותר האמצעי הימנו ולמטה מותרין הימנו ולמעלה אסורין. Aus dieser Boraitha ist erwiesen, dass einer vom anderen abhängig ist, und nicht Alle vom Ersten. Es können daher auch 100 ואני sagen. Die Boraitha würde demnach die M. ergänzen, denn aus M. folgt weder das eine noch das andere, wie die Gem. vorher angiebt. Im J. c. steht scheinbar dasselbe. Es heisst da מתניתא שהיו כולם בתוך דבורו של ראשון תני

---

[1]) Quellen: M. Nasir § 1 מי שאמר (4), T. ib. § 2 אמר ר׳ ישמעאל (3), T. Nedarim § 1 הנודר מן הבית (5) (280_{23}); J. Nasir 4_1 (53a), b. ib. 21a.

הותר האמצעי ממנו ולמטן מותר ממנו ולמעלה אסור dass erklärt RDF nach B. fragend. Meint die M. dass die ואני Sprechenden תוך כדי דבור des ersten sein müssen, so dass nur zwei ואני sagen können oder der eine בת״כ״ד des vorhergehenden? Antwort: In der Boraitha heisst es: Wenn der Mittlere erlaubt ist, sind die nach ihm erlaubt, die vor ihm unerlaubt. Daraus ist bewiesen, dass der folgende vom vorhergehenden abhängt. Weiter heisst es im J. אחד שאמר הרני נזיר ואמר ואני בתוך דבורו של ראשון ושמע חברו ואמר ואני בתוך כדי דבורו של ראשון[2]) הותר הראשון הותר השני הותר השני לא הותר השלישי. Dazu fragt RDF dieser Satz des J. steht doch im Widerspruch mit der oben citirten Boraitha, und er lässt die Frage unbeantwortet (צ״ע). RMM meint, der Tanai der Boraitha streitet mit dem Tanai der M. — R. Jochanan hätte wie der Tanai der M. entschieden, R. Josua b. L. wie der Tanai der Boraitha. Aber nach Babli besteht doch kein Widerspruch zwischen M. und Boraitha, warum sollte R. Jochanan nicht auch M. und Boraitha ausgeglichen haben! Die Frage bleibt eben unbeantwortet, wenn wir an dem Kanon festhalten, es hat in Palästina, ausser der M. noch Boraithasammlungen gegeben. Sie schwinden bei der Annahme, es gab in Palästina keine Boraithas nur eine Mischna und die anderen halachischen Sammlungen, wie Mechiltha Sifra, Sifri und הלכות הרגליות. Beziehen wir J. auf die paläst. M., die wir herstellen können, wenn wir M. u. T. verbinden, dann lässt die Erklärung des J. nichts zu wünschen übrig.

P. J. will nämlich zwei palästinensische M. erklären, von denen die eine in Nedarim, die andere in Nesiroth stand, und die Verschiedenheit der beiden ähnlichen M. angeben. Eine pal. M. in Nedarim lautete[3]) T. c. אמר קונם שאני נהנה[4]) לזה ולזה ולזה, הותר האמצעי הימנו ולמטה מותר הימנו ולמעלה אסור קונם שאני נהנה לפלוני ושהא כדי דבור וחזר ואמר לפלוני אסור בראשון ומותר בשני כמה כדי דבור כדי שאילת שלום. In Nesiroth c. hat die palästinensische M. gelautet: מי שאמר הריני נזיר ושמע חברו ואמר ואני ואני[5]) כולם נזירים הותר הראשון הותרו כולן הותר

---

[2]) של שני giebt keinen Sinn s. RDF und RMM.

[3]) Wir können nur den Theil der pal. M. angeben, der sich auf unsere Materie bezieht.

[4]) Dieses Wort fehlt in E.

[5]) Das dreimalige ואני in der M. des J. ist ein Fehler.

האחרון האחרון מותר וכולן אסורין: מי שאמר הריני נזיר ושהא כדי דבור ושמע חברו ואמר ואני הוא אסור וחברו מותר וכמה כדי דבור כדי שאילת שלום*). Wie in Nedarim zuerst stand: Wenn Jemand sagt: Ich gelobe von diesem und diesem keinen Genuss zu haben, dies nur dann gültig ist, wie der folgende Passus angiebt, wenn er nicht gewartet כדי דבור, denn sonst hat das Gelübde keine Gültigkeit, so stand auch hier: „Wenn einer sagt: Ich will ein Nasiräer sein, und ein zweiter und dritter sagen ואני, sind sie auch Nasiräer, und zur näheren Bestimmung folgt, wenn zwischen dem הריני נזיר und dem ואני eine Pause כדי דבור ist, so hat das Sprechen von ואני keine Gültigkeit. Das musste in der pal. M. stehen, denn sonst ist der erste Theil unverständlich. R. Josua b. L. u. R. Jochanan contravesiren über die Worte כדי שאילת שלום in der pal. M., ob man darunter zwei oder 3 Worte versteht (darüber in 5d). Nun bemerkt J. zur M. Nasir. Die M. spricht in dem Falle, wenn diejenigen, welche ואני sagen, dieses aussprechen ת״כ״ד des ersten, denn es heisst doch in M.: Wenn dem ersten das Gelübde erlaubt ist, ist es Allen erlaubt, wenn dem letzten, nur dem letzten. Es hängen sonach die folgenden vom ersten ab. Nun weist J. auf die pal. M. Nedarim hin, dort steht הותר אמצעי ממנו ולמטה מותר וכו׳, was hier nicht steht, daraus folgt, dass in Nedarim die folgenden nicht vom ersten abhängig sind, sondern einer vom anderen. Der Unterschied ist klar. Hier bei Nasir hat der erste gesagt הריני נזיר, wenn der folgende ואני sagt, kann er nur auf das הריני נזיר sich beziehen, der dritte gleichfalls auf den ersten. In Nedarim sagt der Gelobende: Ich will von A keinen Genuss haben und von B und von C. d. h. B soll gleich sein A und C gleich sein B, da hängt der folgende vom vorhergehenden ab, darum, wenn der Mittlere vom Gelübde gelöst ist, so ists auch der folgende, und hierher ist der Satz zu stellen: Wenn Jemand sagt: Ich will ein Nasir sein und ein zweiter hört es und sagt, „auch ich", ת״כ״ד des ersten und ein dritter hört es und sagt „auch ich" ת״כ״ד des ersten, so ist wenn der erste vom Gelübde gelöst wird, es auch der zweite, wird aber der zweite vom Gelübde gelöst, der dritte nicht frei, weil hier die Abhängigkeit Aller vom

*) Wir haben unsere M. mit T. c. verbunden. Sie entspricht so der pal. M. = T. in Nedarim. In AW steht ein Zusatz von späterer Hand הרב לתלמיד (s. 5d.)

ersten ist, anders als bei dem Fall in Nedarim, wenn der Mittlere frei wird, werden die folgenden auch frei. מתניתא מתניתא im J. bezieht sich auf die beiden M., die er von einander unterscheidet. B. hat weder in M. Nedarim noch Nasir den Passus von כדי שאילת שלום aufgenommen, weil er eine andere Meinung aufstellte, die im Gegensatz zu ת״כ״ד des J. ist (s. 5d), ferner hat er in M. Nedarim nicht, wie es in der pal. M. = T. heisst, aufgenommen (הותר האמצעי הימנו ולמטה מותר[7], sondern wie in M. Nasir (הותר הראשון כולן מותרין הותר האחרון הוא אסור וכולן מותרין[8] und setzte den Passus aus Nedarim als Boraita und bezog sie sowohl auf unsere M., als auf die in Nedarim, während nach der paläst. Halacha der Fall in Nasir von dem in Ned. geschieden ist. Das entgegengesetzte Resultat von Babli folgt aus J. — J. kann sich nur auf die paläst. M. beziehen. Aber der Grund der Verschiedenheit ist, dass B. den Begriff ת״כ״ד weiter ausdehnte, als die paläst. Halacha. Die Boraitha, die B. citirt, ist zwar aus der pal. M. aber in anderer Anwendung gebraucht.

5d (תוך כדי דבור כדבור דמי[1].

Ueber das Maass von ת״כ״ד herrscht auch Verschiedenheit zwischen der pal. und babyl. Halacha, und auch hier zeigt sich, dass J. sich auf die pal. M. bezieht, und dass B. die pal. M. geändert und die Boraithas, die aus den paläst. Quellen ge-

---

[7]) In M. c. steht es zwar, aber R. Ascher und andere Comm. bemerken schon, dass dieser Passus in M. gestrichen werden muss, denn er wird in Gem. unter תניא citirt, was nur bei Boraitot steht. Dass es in M. nicht gestanden, dafür spricht auch der Umstand, dass der Passus in T. steht, er wurde eben aus der M. eliminirt, um Nedarim mit Nesiroth conform zu machen.

[8]) Wenn der Passus הותר האמצעי steht, so ist der Passus הותר הראשון überflüssig.

[1]) Quellen: T. Nasir § 2 אמר ר׳ ישמעאל (3) T. Nedarim § 1 הנודר מן הבית (5) 230_{22}, Semachot 9, J. Nasir 4_1 (53a), ib. Ber. 2_1, (4b) s. Frankel z. St. und in ed. Lehmann die Erklärung zu dieser Stelle vor der Einleitung in שער שמעון und vorher von R. Rappoport, ib. M.K. 3_7 (83b), b. Nasir 21a. Nedarim 77, B.K. 73, Berachot 14.

nommen sind, theils mit Zusätzen versehen, theils geändert sind.

P. Wie wir in voriger Nr. angegeben, stand in der pal. M. Nasir der Passus, den uns T. erhalten, וכמה כדי דבור כדי שאילת שלום, ebenso in der pal. M. Nedarim. Ueber שאילת שלום waren die pal. Amoräer RJbL und R. Jochanan verschiedener Meinung. Der erste erklärte שאילת שלום durch כדי שאילת שלום בין אדם לחברו, das sind zwei Worte, während R. Jochanan behauptet בין הרב לתלמיד, das sind 3 Worte, שלום עליך רבי [2]). Nach RJbL werden nur zwei Personen unmittelbar nach einander ואני sprechen können, denn der dritte wäre schon כדי דבור, nach R. Jochanan drei, erst der 4. wäre כדי דבור. In M. aber steht zweimal ואני, weil man nur drei, nämlich ראשון אמצעי אחרון braucht. In T. Nedarim c. steht wiederum richtig dreimal לזו ולזו ולזו, weil man drei haben muss, von denen der Gelobende sich den Gruss entsagt, um wieder einen ראשון אמצעי ואחרון zu haben [3]). Dieselbe Controverse von RJbL und R. Jochanan findet sich auch in den angeführten Stellen des J. zur Erklärnng einer M. in Semachot, wo der Ausdruck vorkommt על אתר und gefragt wird, wie gross kann die Pause sein? Antwort: כדי דבור, worauf die Controverse der genannten Amoraim folgt. Der eine behauptet כדי שאילת שלום בין אדם לחברו, der andere בין הרב לתלמיד u. z. שלום עליך רבי. Die Pause kann hier den Zeitraum von drei Worten, resp. von zwei Worten sein. על אתר ist nach J. nicht gleich, wie nach B, תוך כדי דבור, sondern כדי דבור. Beim שמע kann man eine Pause machen כדי דבור, man kann den Lehrer grüssen und sagen שלום עליך רבי. Die Stelle des J. Ber. c. ist m. E. so zu erklären תני השואל בשלום וכו': In M. heisst es — man kann מפני היראה und מפני הכבוד grüssen, für מפני היראה setzt J. בשלום רבו und für מפני הכבוד setzt er

[2]) Die LA בין הרב לתלמיד steht in J. Ber., M.K. und Nasir und hat nichts Auffallendes, sie entspricht dem Ausdruck des Gegners בין אדם לחברו. Honoris causa steht erst הרב und dann תלמיד, obwohl der Schüler zuerst grüsst. R. Simon Horowitz im שער שמעון c. verweist auf Schabuot, 2_8, wo מן תלמיד לרב steht und will so die LA von Syreleio als richtig annehmen, aber Syreleio hat כדי שאילת שלום תלמיד לרב, wie B., ebenso hat er שלום עליך רבי ומורי, was doch deutlich beweist, dass Syr. nach Babli emendirt hat. Man ist daher eher berechtigt, die Stelle J. Schabuoth nach den anderen zu emendiren.

[3]) In M. Nedarim ist mit Nasir gleich nur zweimal לזו.

בםי שגדול ממנו בתורה. Aus der M. ist nun erwiesen, dass es Pflicht ist, den Lehrer, oder einen grossen Gelehrten zu grüssen, denn sonst würde es nicht gestattet sein, das שמע zu unterbrechen. Es ist das keine besondere Boraitha, wie man annimmt. Nun behauptet R. Josua b. Lewi, der Gruss darf nur aus zwei Worten bestehen, R. Jochanan aus drei, wie sonst. Aber die Pause ist nicht ת״כ״ד, wie bei Nasir und Nedarim, sondern כדי דבור. Dass die LA שלום עליך רבי in J. richtig ist, und nicht, wie Syreleio hat, רבי ומורי, geht aus dem Gegensatz v. R. Jos. b. L. בין אדם לחברו hervor, da sind doch gewiss nur zwei Worte שלום עליך, der Gegner sagt, nicht zwei, sondern drei Worte. Aber die LA Syrleios kann uns als Beweis dienen, dass B. in B.K., auf welche Stelle sich Syreleio beruft, wie bei uns und allen alten Ausgaben steht, רבי ומורי[4]) vor sich hatte.

B. Während J. sich einfach erklären lässt, finden wir im B. die grössten Schwierigkeiten. Wie wir schon angegeben, lesen die Einen: Tosafot, RSBM u. A. (s. שער שמעון) תרי תוך כדי דיבורי הוי של תלמיד לרב שלום עליך רבי ושל רב לתלמיד שלום עליך. Das wäre derselbe Gegensatz, wie im J. zwischen 3 und zwei Worten Da wäre nur befremdend, warum es nicht, wie im J. für 2 Worte heisst בין אדם לחברו. Die anderen lesen שלום עליך רבי ומורי und dann שלום עליך. Dann ist wieder auffallend, da wäre der Gegensatz zwischen 4 und 2 Worten, was doch nicht anzunehmen ist. Gegen die erste LA spricht noch, dass aus Nasir hervorgeht, dass drei Worte כדי דבור ausmachen, während hier nach R. Jose zwei Worte es sein sollen. In Derischa zu JD wird die LA vorgeschlagen בין חזרת שלום und בין שאילת שלום (s. Lehmann z. St.). Ich glaube, die Schwierigkeit lässt sich so lösen. Dass B. angenommen, dass der Gruss des Schülers an den Lehrer lautet: שלום עליך רבי ומורי ist aus zwei Stellen erwiesen. Die eine findet sich Berachot 3a, die andere Sanhedrin 98a (s. שער שמעון), die eine handelt vom Gegengruss, die andere vom Gruss, also in

---

[4]) Rabbinowitz z. B.K. giebt an, dass die ihm vorliegenden Hsch. ומורי nicht haben, hingegen alle alten Ausgaben. Syreleio kann als Zeuge für die LA im Babli gelten, dass er dort רבי ומורי las, wie auch R. Jona (vgl. RAE zu OCh 66n_5).

beiden Fällen sagt der Schüler רבי ומורי[5]), aber auch in beiden Fällen sagt der Lehrer drei Worte, im ersten שלום עליך רבי, im anderen שלום עליך בר לואי. Der Lehrer nannte den Schüler, wenn er grüsste, beim Namen. Darum ist in B.K. nicht als Gegensatz vom Gruss des Schülers an den Lehrer, der zwischen einem und dem anderen angegeben, das wären zwei Worte, sondern des Lehrers an den Schüler, das sind drei Worte. Der Name wird hier ausgelassen, weil das selbstverständlich war, sonst hätte בין אדם לחברו stehen müssen. R. Jose nahm sonach nach B. an, תכ"ד wird bemessen nach dem Gruss des Lehrers an den Schüler, welcher aus 3 Worten besteht. So wäre die Frage von Tos. gelöst. So viel zur Feststellung der LA in B.K. — Der Sinn der Gem. Nasir scheint mir folgender. RSbL behauptet כדי שיתן שלום תלמיד לרב. Selbst der Schüler kann dem Lehrer nur שלום עליך sagen (vgl. die Erklärung von RABN in der WA). R. Jehuda Nesia sagt, da lässt du ja nicht Raum den Schülern, es könnten ja die Schüler nicht den vorgeschriebenen Gruss שלום עליך רבי ומורי sagen. So viel Zeit muss bleiben (vgl. die Erkl. des RT). RJ Nesia hatte gewiss, meint B. einen Tanai zur Stütze, welcher gegen die Behauptung der pal. M., dass כדי שאילת שלום eine Pause ausmacht, nicht annahm. Darum ist diese Behauptung aus der M. Nasir und Nedarim ausgelassen, weil nach Annahme von B. es einen Tannai gab, der תוך כדי דבור danach bemass, dass der Schüler dem Lehrer den vorgeschriebenen Gruss geben konnte. Die Controverse von RSbL und R. Jehuda Nesia ist nicht authentisch. Auch ist die Boraitha, die aus der pal. M. genommen wurde, mit dem Zusatze versehen כדי שאילת תלמיד לרב. Hätte das in der pal. M. gestanden, dann konnten RSbL und R. Jochanan nicht contraversiren[6]). R. Jehuda Nesia ist nach B. die Autorität, nach welcher dem Schüler Raum gegeben werden muss, den

---

[5]) Man wird wie Tos. einen Unterschied machen müssen zwischen תלמיד uud תלמיד חבר. Der erste durfte nicht zuerst grüssen (vgl. J. zu Stelle wegen ראוני נערים ונחבאו) nur erwiedern, der andere auch zuerst grüssen gleichfalls רבי ומורי.

[6]) In W. ist in Nedarim die LA כדי שאילת שלום הרב לתלמיד ein Zusatz von später Hand, (vgl. Zusätze in W. meinen Nachtrag 1899 S. 4.). In Nasir hat W. auch blos כדי שאילת שלום.

vollen Gruss dem Lehrer zu geben. RJ Nesia streitet gegen die Boraitha, dass כדי שאילת שלום schon eine Pause ausmache, sondern der Schüler muss grüssen können, so lange kann die Pause sein. Wenn es in B.K. heisst תרי תוך כדי דבורי הוו, so ist es der Tanai, mit dem RJ Nesia überstimmt, כדי לתן רווחה לתלמידי, und zwar den vollen Gruss שלום עליך רבי ומורי. R. Jose aber hat angenommen 3 Worte, denn der Lehrer nennt den Schüler beim Namen. So hat B. das Maass von תוך כד"ד wiederum erweitert. Nicht wie in J. 3 resp. 2 Worte, sondern 4 resp. 3 Worte. — Die Halacha in Semachot על אתר, welche gleichlautend in allen Stellen des J. citirt wird, ist in b. Ned. c. geändert. Frankel schreibt Ber. c. וקצת נראה שאינו ברייתא שלפנינו, sie ist aber nur amplificirt. מת וחוזה בו נשמה ändert B. in נתעלף כמדומה שמת ואח"כ מת, was natürlicher klingt, er lässt על אתר in der Boraitha aus, und lässt RJbL im Namen des B. Kappara selbständig den Unterschied von ת"כ"ד und א"כ"ד machen, während RJBL in J. das Wort על אתר anders erklärte, als R. Jochanan. In gleicher Weise wird dort, um ein anderes Resultat zu erhalten, als in Semachot, eine neue Boraitha producirt und der dortigen gegenübergestellt und ein Unterschied gemacht, den die pal. Halacha nicht kannte. In Sem. c. heisst es: אמרו לו מת אביו וקרע והיא אינה אלא אמו יצא אמו וקרע והוא אינו אלא אביו (לא)יצא מת אביו וקרע והוא אינו אלא אחד מן הקרובים יצא אחד מן הקרובים והוא אינו אלא אביו לא יצא.

Es ist ein Unterschied gemacht zwischen Vater und Mutter und anderen Verwandten. Im ersten Fall — da Vater und Mutter gleiche Ehre gebührt, das לא ist mit REW zu streichen — genügt die קריעה für die Mutter auch für den Vater; hingegen genügt die קריעה für einen der Verwandten nicht für Vater (oder Mutter). Hier ist der Unterschied von על אתר wie in dem obigen Fall, der in Sem. später steht, nicht zu machen. B. hielt aber auch im zweiten Fall die קריעה für die Verwandten auch für den Vater für genügend, er stellt daher der ersten Bestimmung in Sem. לא יצא eine andere Boraitha — die nicht authentisch ist entgegen יצא und erklärt den Widerspruch כאן ת"כ"ד כאן לא"כ"ד, um der neuen Halacha Autorität zu verschaffen. — Ebenso ist in b. Ber. 14a die Boraitha תניא נמי הכי קרא את שמע ופגע בו רבו או מי שגדול וכו' nicht authentisch. Sie dient nur zur Stütze der

Antwort חסורי מחסרי. Abgesehen davon, dass man nicht begreift, wozu R. Chija und R. Hoschija, oder ein anderer Tanai einen solchen Zusatz zur M. erst für nöthig gehalten haben soll, — durch die Controverse von R. Jehuda ist ja die Meinung R. Meirs klar, wie J. sagt, — hat ja die Behauptung des R. Jehuda in der Boraitha keinen Sinn. Im ersten Satze steht ופגע בו רבו או מי שגדול, dann musste im anderen Satze stehen, באמצע שואל בשלום רבו אבל לא בשלום שגדול und entsprechend bei R. Jehuda. Erst der specielle Ausdruck und dann der allgemeine, das stimmt nicht, ist nicht ursprünglich. Im J. ist, wie wir oben gezeigt, der Inhalt der M. mit anderen Worten angegeben, und aus dem ersten Satz hat B. eine Boraitha gebildet, ohne zwingenden Grund, nur,. um das öfter vorkommende Erklärungsmittel חסורי מחסרי auch hier nachzuweisen.

נוטל את החולין כדי תרומת מעשר שבטבל[1]) 6a.

Die Phrase נוטל את החולין כדי תרומת מעשר שבטבל kommt mehrmals in T. vor und wird ebenso in J. citirt, u. z. T. 5 und 8 c. J. 7 c. und Challa 3; die von den Commentatoren verschieden aufgefasst resp. emendirt wird, denn die Construction ist nicht leicht verständlich. Von einigen wird את החולין in מן החולין emendirt. Wir werden zeigen, dass nach den Principen des Babli der Satz anders gefasst wurde, als nach der palästinensischen Halacha und dass die M. Demai 7 c. von der babylonischen Redaction stammt, die ein ganz anderes Resultat hat, als die pal. M., die sich aus der M. und T. herstellen lässt. Die auf die obige folgende M. (s. N. 4) bietet undurchdringliche Schwierigkeiten. Anders erklärt sie RMBM, anders RABD, anders RSS, anders REW, anders RJL, anders REA, ohne dass eine befriedigt[2]).

---

[1]) Quellen: T. Demai §§ 17,18 עם הארץ שאמר (8), ib. § 12 הלוקח פירות (5), ib. Terum. § 5 הלוקט דלעת (5); M. Demai § 7 המזמין (7), ib. Challa §§ 8, 9 אוכלין עראי (3), J. Demai 7_8 (26c.), ib. Challa 3_1 (59a), Raschi zu Chulin 135b, Tos. Gittin 47b s. v. טבל RMBM מעשר 8_1, RJT 18., RSL ראשית הגז י"ש"ש 3, REW zu JD 230, RAJ zu ר"ה 14a.

[2]) Letzterer schreibt: ומ"מ איני מחליט שיהא כן על כי לא נתישב בלבי השני וכו' אבל אף על פי כן לא נתקררה דעתי בפירוש המפרשים ז"ל כי לכלהו אית להו פרכא ובפרט לשון

Die M. ist nach den Principien des Babli zutreffend erklärt von REW, theils in seinem Commentar שנות אלי' zur M., theils in seinen Anm. zu JD c. Er beruft sich dort auf ältere Commentatoren. Aehnlich müssen auch Raschi c. und Tos. c. die M. erklärt haben. Er harmonisirt aber auch T. 5 c. mit der M. Sicher hatte er das Bewusstsein, dass J. eine andere Auffassung hatte, denn er emendirt nicht den J. zu unserer Stelle, die gegen seine Erklärung spricht. Babli fasste — und so auch alle Commentatoren ohne Unterschied, — die Worte מאה טבל מאה חולין durch Ergänzung von שנתערבו und die Principien des Babli sind: 1. טבל בטל מן התורה, מדרבנן לא בטל, bei Mischung von טבל und חולין wird טבל in der grösseren Zahl zwar biblisch aufgehoben, aber nicht rabbinisch. 2. אין בילה אלא ליין ושמן d. h. Nur bei Mischung von Wein und Oehl findet eine Durchdringung der kleinsten Theile statt, so dass in jedem Theile der Mischung beide Substanzen enthalten sind, nicht aber bei anderen Flüssigkeiten [3]), oder bei Mischung von Trockenem und Flüssigen, wie Mehl und Wasser zu Teig, selbstverständlich nicht bei Mischung von trocknen Sachen, wenn sie auch noch so sehr verkleinert sind, wie Körner oder Mehl. 3. טעם כעקר דאורייתא, d. h. hat ein zum Genuss verbotener Gegenstand dem erlaubten einen Geschmack beigebracht, selbst wenn der verbotene Gegenstand kenntlich und weggenommen wird, so ist der dem Genuss erlaubte Gegenstand biblisch verboten. 4. מין במינו לח בלח לא בטל d. h. wenn eine zum Genuss verbotene Flüssigkeit auch nur im kleinsten Theil mit einer erlaubten gleicher Art sich mischt, so ist die erlaubte Flüssigkeit biblisch verboten. — Alle diese Principien, sind, wie wir in späteren Nr. zeigen — nach der paläst. Halacha entgegengesetzt entschieden. — Nach diesen Principien des Babli erklärt REW die M. Demai c. und Challa c. folgendermaassen:

:לא זכיתי להשקיט צמאון נפשי und RJL הירושלמי שכתבתי בתחלה אינו סובל פירושם כלל היבשה בכל פירושי רבותינו זל, aber auch seine Erklärung, die ähnlich der des REW ist, befriedigt nicht (s. oben). Sie können unmöglich bsfriedigen, weil den babyl. Amoräern selbst, welche die M. redigirten, das Verständniss der palästinensischen M., besonders der Sinn der Worte שבטבל נטל את החולין כדי תרומת מעשר entschwunden war.

[3]) Das beweist REW evident aus b. Sebach. 80b gegen die Decisoren, welche auch bei anderen Flüssigkeiten יש בילה annehmen. (s. N. 13).

M. Demai spricht von Mischung von Früchten, ausser Oehl und Wein, bei denen das Princip אין בילה Anwendung findet. Da man von der Mischung selbst nicht abheben kann — denn man könnte מן הפטור על החיוב abheben und umgekehrt, — so bleibt kein anderes Mittel, als 100 + 1 zu nehmen. In diesen 101 ist doch sicher 1 טבל enthalten, welches תרומת מעשר wird. Er verkauft nun die 101 dem Priester mit Abzug des Theils, der תרומת מעשר ist, die übrigen 99 sind von תרומת מעשר befreit, den Leviten, meint REW, entschädigt er durch Geld, was gestattet ist. Er kann dann den Rest geniessen. RJL meint, er giebt die Zehnten dem Leviten, den zweiten Zehnt kann er doch gleichfalls auslösen mit Geld. (s. d.). M. Challa 3_9 handelt von Mischung von Wein und Oehl, da findet das Princip יש בילה Anwendung, darum kann er von der ganzen Mischung תרומה ותרומת מעשר abheben. M. ib. 3_8 spricht zwar nicht von Wein und Oehl, aber, da Sauerteig einen Geschmack beibringt (לטעמא עבידא) und biblisch nicht aufgehoben wird, erhält der ganze Teig den Charakter von טבל, von welchem man die תרומה und תרומת מעשר abheben kann. Würde aber nicht שאור, sondern עיסה, von dem keine חלה genommen, mit anderem Teige vermischt werden, so müsste er, nach M. Demai, so viel abheben, dass sicher der Theil des Teiges, von dem keine חלה genommen wurde, darin enthalten ist, dem Priester verkaufen, abzüglich der darin steckenden חלה (s. REW JD c.). Der Passus אם יש לו פרנסה ממקום אחר in M. ib. 8. 9. ist auch richtig. Man kann von anderem טבל abheben, weil hier מן החיוב על החיוב abgehoben wird, da טעם כעקר דאורייתא. Bei Mischung von Wein und Oehl kann er gleichfalls von anderem טבל abheben, obwohl טבל בטל מן התורה, weil מין במינו לא בטל (s. RJL הלכתא גבירתא zur M.). So ergänzen sich die M. Demai c. u. Challa c. — RSS erklärt M. Challa, wie REW, oder umgekehrt, REW acceptirt zu Challa die Erklärung v. RSS, aber die Erklärung des RSS zur M. Demai hat viele Schwierigkeiten. Er sagt, die M. ist nach dem Princip von Challa zu erklären, dann könnte die M. nur von יי und שמן sprechen (vgl. מ"ר"ע), aber dann könnte er doch vom Ganzen abheben, wozu 101? Spricht die M. von trockenen Gegenständen, wie von Getreide und anderen Früchten, so steht doch das Princip אין בילה mit dem Abheben im Widerspruch, er hebt dann מן הפטור על החיוב und umgekehrt ab. (s. auch die

Schwierigkeit, die RMM c. gegen RSS Erklärung aufzeigt). Die Erklärung von RMBM c. steht im Widerspruch mit dem Princip des Babli אין בילה אלא ליין ושמן, wie schon RJT c. einwendet und deshalb gegen ihn entscheidet. Auch Rosanes zu RMBM c. verweist auf RJT wnd erklärt die M. nach RSS — u. z. spricht nach ihm die M. von יין ושמן[4]).

Sehen wir nun, wie man den Passus in T. נוטל את החולין כדי תרומת מעשר שבטבל erklärt hat. In T. 5_{12} heisst es הטבל שנתערב בחולין . . . ואם לאו נוטל את החולין כדי תרומת מעשר שבטבל und ib. 8_{17} בין שהטבל מרובה על החולין בין שהחולין מרובין על הטבל נוטל את כל החולין כדי תרומת מעשר שבטבל וכו' Raschi zu Chulin c. citiert T. 5 נוטל מן החולין כדי תרומת מעשר שבטבל. Weil את ihm nnverständlich schien, emendirt er מן und fügt hinzu ולא ידעתי מה, ich kann diese T. nicht erklären, denn der Sinn kann ja nur sein, er nimmt von den Chulin תרומת מעשר soviel, als wenn sie טבל wären, d. h. von der ganzen Mischung, das widerspricht aber dem Grundsatze אין בילה אלא ליין ושמן. REF (J. Demai 7) sagt, die von Raschi c. citirte T. entspricht der M. Demai 7, er nimmt von טבל die תרומת מעשר und auch von den Chulin, als wenn sie טבל wären. Ihm folgt auch Frankel ib. Aber da bleibt doch Raschis Frage bestehen, dass dies dem Princip אין בילה widerspricht? Raschi muss die M., wie REW erklärt haben. RSS zu M. Challa c. citirt auch T. 5, wie wir sie in T. lesen, נוטל את החולין . . und legt den Sinn hinein, er nimmt von der Mischung nur so viel תרומת מעשר, als der in der Mischung befindliche טבל ausmacht. Das sei bei דמאי, wovon T. spricht, eine Erleichterung, die M. spricht von ודאי טבל, darum muss er von der ganzen Mischung nehmen. Die Erklärung des RSS zur T. ist abgesehen davon, dass im zweiten Fall מעשר טבל steht, der erste sonach von ודאי טבל, spricht, ganz sprachwidrig. Nach Raschi ist wenigstens die Erklärung sprachlich richtig. נוטל ist im doppelten Sinn genommen נוטל את החולין טבל, wie *sumere rem aliquid*, mit doppeltem accus., er nimmt, betrachtet die Chulin als

---

[4]) S. auch מ"ל zu מעשרות Ende. RSL c. meint zwar, man könne der Entscheidung von Raschi und Tosafot die Autorität von RMBM und RABD entgegenhalten und nach ihnen entscheiden, ohne die Schwierigkeiten zu lösen. Er lässt sie offen.

טבל und nimmt von ihnen so viel, als die תרומת מעשר שבטבל beträgt, wie REF erklärt, nur sachlich besteht die Schwierigkeit, die Raschi aufwirft, ohne sie zu beantworten, die Chulin sind ja nicht kenntlich. Nach Erklärung des RSS müsste stehen נוטל מן הכל כדי תרומת מעשר שבטבל. REW originell wie immer, glaubte auch dieses Räthsel lösen zu können. Gerade diese Stelle v. T. steht im Einklang mit der M. Demai. נוטל את החולין כדי תרומת מעשר שבטבל heisst: er nimmt so viel von der Zahl der Chulin, dass in ihnen der תרומת מעשר של טבל enthalten ist, genau wie in der M., er nimmt 101 d. h. die ganzen Chulin 100, aber so, dass in ihnen die תרומת מעשר של טבל nämlich 1 enthalten ist (JD c.), dann ist Raschis Frage gelöst, und sprachlich jedenfalls mehr verständlich als nach RSS. So geistreich das ist — und er hat sicher den Sinn, den die babyl. Amoräer in die Worte gelegt, getroffen — er beruft sich auf den Ungenannten (מ"כ) im BJ zu TJD c. — so kann in T. weder sprachlich noch sachlich das so ausgedrückt werden. Wenn das gemeint sein sollte, so müsste mindestens stehen נוטל את מנין החולין וכדי תרומת מעשר[*]), nicht החולין mit dem Artikel, die Chulin sind ja nicht kenntlich, ferner sachlich lässt sich einwenden, wie, wenn in 1000 Theile Chulin 1 Theil טבל gefallen, soll er etwa, $1000^1/_{10}$ abheben, um sich $^9/_{10}$ zu behalten und jene dem Priester verkaufen? Ist es nicht besser die ganze Mischung nach Abzug der תרומת מעשר zu verkaufen? REW sah sich nach den Principien des Babli genöthigt, T. mit Babli zu harmonisiren. Finden wir aber, dass der Sinn weder sprachlich noch sachlich haltbar ist, so werden wir auf den Gedanken kommen, T. ist mit den Principien des Babli nicht zu vereinigen, wie schon Raschi die Frage offen liess. — RMBM ist in der Erklärung der M., wie er selbst sagt, von seinen Vorgängern abgegangen, welche gewiss wie REW erklärten, weil er im J.B.M. c. eine Stelle gefunden, dass von den 101 die תרומת מעשר abgehoben wird, also nicht dem Priester verkauft wird. J. war ihm Autorität genug, nach ihm sich zu richten, wenn auch die Erkl. dem Principe des Babli אין בילה אלא

---

[*]) REW emendirt nicht כדי:, wie Schwarz emendiren will, weil dieser Satz gleichlautend mehrmal in T. so citirt wird, dass Irrthum ausgeschlossen ist. Schwarz beruft sich auf RMM aber dort ist das וכדי ein Druck- oder Schreibfehler (s. folgende Anm. und die am Schluss der Nr.).

לוין ושמן widerspricht, zumal er eine Stütze hatte im J., wo R. Jochanan die Behauptung aufstellt, עד כזיתים הנבללין, Früchte mischen sich bis zur Grösse von Oliven (s. Rosanes, Ende מעשרות und N. 13). In J.B.M. c. heisst es תמן תנינין מאה טבל מאה חולין וכ׳ אמר ר׳ יוסי אם אומר את נוטל מאה אני אומר כל חולין עלה בידו תמצאו אלו בטבלן אלא נוטל מאה ואחת כדי להפריש תרומה ותרומת מעשר[5a]) מן הטבל (so muss gelesen werden).

Er erklärte diese Stelle folgendermaassen. Eigentlich brauchte er nur 100 zu nehmen, um von diesen die תרומה ותרומת מעש׳ abzuheben, denn nach R.El.b. Arach bestimmt er die תרומה vom טבל in der Mischung (קורא שם), welche in 100 aufgehoben wird. Wegen der Befürchtung, man könnte annehmen, die abgehobenen 100 sind חולין die übrig bleibenden טבל, während es sich umgekehrt verhält, die abgehobenen sind טבל und die zurückbleibenden חולין, soll er zu den 100 abgehobenen 1 von den anderen hinzunehmen, damit er weiss, dass die abgehobenen טבל sind. So gekünstelt die Erklärung RMBM's zu diesem J. ist, und nicht befriedigt, — wie RABD schon sagt והטעם אינו טוב, warum sollen die 100 abgehobenen Theile טבל sein und nicht umgekehrt, der Zweifel erstreckt sich doch in gleicher Weise auf beide hundert, und wenn, wie R.El.b. Arach entschieden wird, wozu braucht er erst 101 abzuheben, er kann doch in der Mischung קורא שם sein und 1 abheben? —, so verdanken wir doch seiner Erklärung den Hinweis auf J., wo ausdrücklich steht, dass die תרומה ותרומת מעשר׳ von 101 abgehoben und dem Priester gegeben und nicht die 101 ihm verkauft werden, dass ferner nach J. die Behauptung des R.El. b. Arach T. Terum. c. nicht verworfen wurde, endlich dass RMBM den Satz v. T. נוטל את החולין כדי תרומת מעשר שבטבל nicht gefasst hat, wie REW, sondern so: er nimmt 100 טבל und nimmt von den Chulin soviel תרומת מעשר hinzu, als wenn sie טבל wären[6]). Aber nicht nur aus der Ferne, aus B.M, ist bewiesen, dass man

---

[5a]) תרומה für den ersten תרומה ותרומת מעשר für den zweiten Fall.

[6]) RMM rechtfertigt die Erklärung RMBM's und citirt als Beweis T. נוטל את החולין וכדי תרומת מעשר. Da muss doch nothwendig das וכדי Druck- oder Schreibfehler sein, denn RMBM sagt ja ausdrücklich, was er abhebt, ist טבל und das übrige חולין, da kann er nur gelesen haben כדי und darauf beruft sich Schwarz! (s. Anm. 5, s. auch Pardo zu T. 5 c., u. w. Nr. 6b, wie er sie nach RMBM erklärt.)

nach Jerusch. von den 101 abhebt, aus dem Jer. zu unserer M. ist es auch erwiesen (s. w.). RMBM, wie wir sehen, ist Jer. gefolgt nach seiner Erklärung desselben, verliess aber den Standpunkt des Babli אין בילה אלא ליין ושמן. Seine Vorgänger erklärten, wie REW die M. nach den Principien des Babli und berücksichtigten nicht J., RMBM genügte die Autorität des J. und liess den Widerspruch mit Babli auf sich beruhen, aber selbst wenn J. gegen Babli angenommen, wie ר' שמען שזורי (vgl. RAJ c.) יש בילה, so ist das nur bei Gegenst. höchstens bis zur Grösse einer Olive, hier ist aber von Feigen die Rede, da hat Niemand יש בילה angenommen. (s. N. 13). Das Dilemma kann nur gelöst werden durch die Annahme, J. beziehe sich auf die palästinensische M., die wir hier aus M. und T. in ihrer ursprünglichen Gestalt herstellen können, und wir werden sehen, wie J. sowohl als T., über welche sämmtliche Commentatoren rathlos sind, weil sie J. auf die M. beziehen, vortrefflichen Sinn geben. Wir wollen erst T. 8 und dann T. 5 behandeln, welche nicht dasselbe, wie die Commentatoren meinen, sondern Verschiedenes besagen.

P. Die palästinensische M. lautete: מאה טבל מאה חולין נוטל מאה ואחד מאה טבל מאה מעשר נוטל מאה ואחד מאה מעשר טבל[7]) מאה חולין נוטל מאה ועשר בין שהטבל מרובה על החולין בין שהחולין מרובין על הטבל נוטל את החולין כדי תרומת מעשר שבטבל בין שהמעשר טבל מרובה על החולין בין החולין מרובין על מעשר טבל נוטל את כל[7a]) החולין כדי תרומת מעשר שבמעשר טבל[8]) מאה טבל תשעים מעשר תשעים טבל ושמונים מעשר לא הפסיד כלום. זה הכלל כל זמן שהטבל מרובה על המעשר[9]) לא הפסיד כלום. מאה מעשר תשעים טבל נוטל תשעים ושנים חסר עישור אחד מאה מעשר שמונים טבל נוטל שמונים ושלש חסר שני עשרונים[10]) מכאן ואילך לפי חשבון:

---

[7]) Entsprechend T., wo weiter טבל und חולין parallel steht מעשר טבל u. חולין. Die babyl. M. Redaction änderte dies in מאה חולין מתוקנים מאה מעשר, die Ordnung in der M. ist nicht consequent, es steht doch sonst erst טבל dann חולין.

[7a]) Hier steht את כל auf das vorhergehende החולין מרובין bezogen; im ersten Fall bezieht sich את החולין auf הטבל מרובה.

[8]) Wie in A., in E. fehlt ein Theil des Satzes und der Schluss ist verschrieben.

[9]) So zu lesen. S. oben P. und B.

[10]) Sowohl in A. als in E. verschrieben aber leicht zu emendiren, so auch RSA wenn auch die Erklärung nach unserer Auffassung anders ist.

Alle Commentatoren REW mitgerechnet, erklären die M. מאה טבל מאה חולין durch Ergänzung v. שנתערבו, die hundert טבל sind mit 100 Chulin vermischt worden. So hat sicher auch die babyl. Redaction die M. aufgefasst, weil sie die T. Terumoth c. und Demai 5 c. angegebenen Fälle, die von realer Vermischung handeln, wo aber שנתערבו steht, in M. nicht aufnahmen, weil sie eben M. 7. als Vermischung fasste. Die palästinensische M. = T. spricht von realer Mischung in T. Ter. und Demai 5 c. Dass beide nicht dasselbe besagen, werden wir in 6b beweisen. Hier aber handelt es sich gar nicht um reale Mischung, sondern ist eine Fortsetzung der früheren §§. Oben stand: Wenn Jemand sagt כלכלה בחברתה, so gelten beide Körbe als vereinigt, (s. Nr. 4). Dort wird angegeben, wie man zu verfahren hat, wenn jeder der Körbe eine gleiche Zahl von טבל Früchten enthält und wie, wenn der eine mehr, der andere weniger enthält. Daran schliessen sich Fälle, wenn von den zwei Körben einer טבל, der andere חולין enthält, oder der eine מעשר טבל, der andere חולין, oder der eine טבל, der andere מעשר in gleichem Falle. Durch das Aussprechen: Die beiden sollen vereint sein, ist er gebunden, von einem für beide zu nehmen. Durch Annahme, es sei hier von realer Mischung die Rede, hat man sich das Verständniss des Jerusch. verschlossen[11]). Die zweite falsche Voraussetzung, die

---

[11]) REW hatte zwar den originellen Gedanken, der Fall bezieht sich auf den Passus der vorigen M. בלכלה בחברתה, weil ihm auffallend war, warum heisst es nicht in M., wie in T. 5 אם יש לו פרנסה ממקום אחר, so soll er von diesem geben? Antwort: er kann nicht von anderem טבל geben, weil er ge sagt כלכלה בחברתה. Aber indem er sagt מספק שמא יהיה מפטור על החיוב, da setzt er auch wie alle Erklärer voraus שנתערבו. Er setzt auch in JD c. unsere M. gleich der T. 5, wo שנתערבו steht, da er ferner מאה ואחד erklärt d. h. die Zahl der חולין und 1 טבל, so hat er nothwendig Mischung angenommen. Wie soll nun כלכלה בחברתה erklärt werden? Es muss nach REW so erklärt werden: Er hat erst von zwei Körben טבל gesagt מעשרות כלכלה בחברתה, dann muss er nach B. wechselseitig die מעשרות und תרומ' מעשר' geben. Nun ist aber ein Korb von diesen mit חולין vermischt worden, er muss dann von der Mischung auf den anderen Korb טבל geben. Aber dann genügt doch nicht 1 für תרומת מעשר, sondern $1 + {}^{2}/_{10} + {}^{2}/_{100}$, wie nach T. der pal. M. im Fall 2. Er ist ja מפריש על מקום אחר. Allerdings hat B. wie wir oben auseinandergesetzt die Brüche nicht berücksichtigt. Aber, da er קורא שם gewesen, müsste er doch die מעשרות abheben. Die babyl. Redaction hat nicht כלכלה בחברתה inter-

dem Verständniss der palästinensischen Halacha hinderlich war, war die Annahme von RSS und RMBM, wenn טבל mit מעשר sich mischt, müsse man von מעשר, ausser der תרומת מעשר noch die תרומת מעשר שבטבל abheben, das ist nach der palästinensischen Halacha nicht richtig. Wenn טבל und מעשר vermischt werden, so hat man ein einfaches Mittel. Man bestimmt den in der Mischung enthaltenen טבל zu מעשר auf anderen טבל. Das steht deutlich in T., wo von realer Mischung die Rede ist (s. 6b). Hier handelt es sich aber, wie gesagt, nicht von realer Mischung, sondern von dem Falle: Er hat zwei Körbe, in dem einen sind 100 Feigen טבל, im anderen 100 Feigen מעשר, und er sagt כלכל בחברתה, so gelten die beiden Körbe als vereinigt. Da man von טבל sowohl תרומת מעשר שבטבל, als auch תרומת מעשר שבמעשר geben kann, so könnte er von טבל 11 abheben, von denen 1 תרומת מעשר שבטבל auf die 100 טבל ist, und 10 תרומת מעשר שבמעשר auf die 100 מעשר, und er behielte die 100 מעשר voll für sich, wenn der Besitzer der beiden Körbe ein לוי ist. Denn das wird ja bezweckt durch Abheben vom anderen Korbe, den einen in seiner Integrität zu erhalten. Enthalten von den zwei Körben der eine טבל, der andere חולין, und er hat gesagt כלכלה בחברתה, so gelten sie als vereinigt, und er könnte von dem Korbe טבל zwei abheben für 200, denn durch die Vereinigung beider gelten die Chulin als טבל und man muss für sie auch 1 als תרומת מעשר שבטבל abheben, das er von טבל nehmen könnte, und er behielt die 100 חולין ganz [15]). So ist die Frage und die Antwort des R. Jose J.B.M. c. verständlich. Warum heisst es in M. מאה טבל מאה חולין נוטל מאה ואחד und von diesen 101 hebt er zwei als תרומת מעשר שבטבל ab? Da doch die beiden Körbe real gesondert, nur ideal verbunden sind, so könnte er doch von den 100 טבל allein für beide 2 als תרומת מעשר שבטבל abheben? Antwort: Wenn du sagst, er hat von טבל abgehoben, werde ich

---

pretirt, sondern einfach von Mischung gesprochen und wie die anderen Commentatoren erklären, es ist hinzuzudenken אם אין לו פרנסה ממקום אחר, was aus M. Challa c. zu ersehen ist.

[15]) Die Commentatoren konnten auf diesen Gedanken nicht kommen, weil nach B. כלכלה בחברתה Gegenseitigkeit ausdrückt, und das geht doch weder bei טבל und חולין noch bei טבל und מעשר an. (s. N. 4).

sagen, er hat von den חולין abgehoben und der Korb טבל bliebe טבל. Um sicher zu sein, dass er von dem Korbe, welcher טבל enthält, abgehoben, nimmt er von den חולין 1 als תרומת מעשר של טבל zu den 100. Von den 101, von denen 100 טבל und 1 חולין sind, nimmt er 2 als תרומת מעשר שבטבל, da ist 1 sicher תרומת מעשר שבטבל, er hat deshalb von den Chulin 1 verloren, d. h. er hat sie nicht voll. Ebenso bei zwei Körben, von denen der eine טבל der andere מעשרות enthält und er hat gesagt כלכלה בחברתה, so könnte er doch von den 100 טבל 11 abheben von denen 1 תרומת מעשר שבטבל und 10 תרומת מעשר שבמעשר wären, er brauchte von den 100 מעשרות nicht zu verlieren, d. h. er könnte die ganze Zahl מעשרות voll behalten. Er muss aber 1 von den מעשרות zu den 100 טבל hinzuthun, damit man Sicherheit hat, er hat von dem טבל abgehoben und nicht von den מעשרות. Von den 101 nimmt er 11, von denen doch 10 sicher טבל und 1 möglicher Weise מעשר ist, von diesen ist 1 תרומת מעשר שבטבל, und die übrigen 10, von denen 1 möglicher Weise מעשר ist, תרומת מעשר. Die Frage von בילה kommt hier gar nicht in Betracht. So ist auch der J. zu M. Demai verständlich. Wir sagten von den 101 טבל und 1 מעשר hebt er 11 ab, von denen er 1 zu תרומת מעשר שבטבל und 10 zu תרומת מעשר שבמעשר bestimmt. Dieses 1 von den 11 ist aber möglicher Weise מעשר, das nur תרומת מעשר שבמעשר, aber nicht תרומת מעשר שבטבל werden kann. Nun sind R. Jochanan und RS b. Lakisch in Controverse, ob קדשו מדומעין oder לא קדשו מדומעין. RSbL behauptet, es muss der Theil des טבל, welcher zu תרומה gemacht wird, genau bestimmt sein (מסוים), R. Jochanan hält das nicht für nothwendig. So sagt R. Jochanan (J. Terumoth 3_3): Wenn Jemand sagt: Die Teruma dieser beiden Getreidehaufen soll in einem von ihnen sein, so kann er von einem für beide die תרומה abheben, obwohl er nicht genau bestimmt hat, in welchem der beiden. RSbL behauptet, da nicht bestimmt ist, von welchem der beiden Körbe die Teruma abgehoben werden soll, so kann er von keinem abheben, er muss durchaus bestimmt sagen, in diesem Korbe. Es folgt daraus, dass nach R. Jochanan, wenn טבל und חולין oder טבל und מעשר vermischt wird, und er von der ganzen Mischung תרומת מעשר שבטבל abhebt, so dass sicher in dem Abgehobenen der auf den טבל entfallende Theil תרומה enthalten ist, diese

תרומה den heiligen Charakter erhält, obwohl die abgehobene תרומה mit חולין resp. מעשר vermischt ist (קדשו מדומעין). Nach RSbL hat das Abgehobene nicht den heiligen Charakter (לא קדשו מדומעין), weil man nicht genau angeben kann, welcher Theil der Mischung תרומה ist. Demnach würde nach R. Jochanan in unserem Falle, wo die 11, die er abgehoben, nicht alle sicher טבל sind, sondern 1 möglich מעשר, doch der eine unbestimmte טבל zu תרומת מעשר שבטבל bestimmt werden können, die anderen 10 zu תרומת מעשר שבמעשר. Er kann nach R. Jochanan so bestimmen: Das eine, welches von diesen 11 טבל ist, soll תרומת מעשר שבטבל sein, die anderen 10 sollen תרומת מעשר שבמעשר sein. Nach RSb Lakisch geht das nicht an; denn er muss wissen, welches zu תרומת מעשר שבטבל bestimmt ist. Deshalb sagt RSb Lakisch, er muss es so machen: Er nimmt 1 von den 11 und macht folgende Bedingung: Ist das טבל, so ist es תרומת מעשר שבטבל auf die 100 טבל, ist es מעשר so ist es תרומת מעשר auf die 100 מעשר und er muss diese Bedingung verdoppeln, d. h. bei jedem einzelnen so bedingen; denn jedes einzelne ist zweifelhaft, ob es מעשר oder טבל ist, – ואם לאו לא עשיתי כלום hat keinen Sinn. Es ist ja entweder תרומת מעשר שבטבל oder תרומת מעשר שבמעשר. Das ist von Jemand an den Rand geschrieben, der an תנאי כפול dachte, was gar nicht hierher gehört. R. Jochanan sagt אין צריך להכפיל תנאו er braucht nicht bei jedem einzelnen zu sagen, es soll entweder תרומת מעשר שבטבל, oder תרומת מעשר שבמעשר sein, denn bedingen muss er ja nach R. Jochanan auch, aber einmal und allgemein. Das Eine von den 11, welches sicher טבל ist, soll תרומת מעשר שבטבל sein, die anderen 10 sollen תרומת מעשר שבמעשר sein[13]), und da die תרומה nicht bestimmt sein muss, wird sie קדש. — Nun heisst es weiter im J. אמר ר' מנא חולקין על ר' אלעזר בן ערך d. h. nicht, wie die Commentatoren erklären, die M. streitet gegen REl. b. Arach. In der M. steht ja nichts vom Abheben und wie viel. Sie kann mit der Behauptung des REl b. Arach ganz gut übereinstimmen, er nimmt zu den 100 טבל 1 von den חולין, er hat

---

[13]) Nach der Annahme, dass eine wirkliche Mischung beider 100 vorgekommen, hat die Bedingung keinen Sinn, das Abgehobene kann ja möglich nur von einem Korbe herrühren, und von מעשר kann ja nicht תרומת מעשר שבטבל gegeben werden!

sonach 101, dann ist er קורא שם auf die תרומת מעשר שבטבל und sie wird in 101 aufgehoben, ebenso wenn die Körbe je טבל und מעשר enthalten, so nimmt er zu den 100 טבל 1 von den 100 מעשרות, er ist dann קורא שם für תרומת מעשר שבטבל und diese wird in 101 aufgehoben. Denn hier kann er nicht, wie bei einer realen Mischung von טבל und מעשרות den טבל zu מעשרות machen, wie sonst bei Mischung von טבל und מעשרות, weil es דבר שיש לו מתירין ist und nicht בטל wird (s. N. 6b), weil er hier durch sein Wort gebunden ist, von diesen beiden die תרומת מעשר abzuheben. Also die M. spricht nicht gegen REl. b. Arach; aber indem R. Jochanan u. RSbL über die Weise des Abhebens contraversiren, wird gefragt: Streiten sie etwa gegen REl. b. Arach? Denn, wie wir weiter (N. 6b) zeigen werden, wurde die Behauptung des REl. b. Arach allgemein anerkannt. Antwort: R. Jochanan und RSbL. contraversiren bei einem Falle, wo בטול nicht statt findet; hingegen bei Früchten, bei denen בטול statt findet, ist die Entscheidung des REl. b. Arach unbestritten. Da hebt er 1 zu den 100 טבל ab, ist קורא שם, und die תרומת מעשר שבטבל wird aufgehoben in 101. Der dritte Fall der M. מאה מעשר טבל מאה חולין, welcher den Commentatoren die grösste Schwierigkeit machte (s. RSS und RMBM. RMM) ist ganz einfach zu erklären. Da durch Vereinigung beider Körbe durchs Wort sie als eine Einheit gelten, werden die חולין bezüglich der תרומת מעשר als מעשר טבל angesehen. Nun könnte er zwar von den 100 טבל zwanzig für beide als תרומת מעשר abheben, aber wegen der möglichen Verwechslung nimmt er von den חולין, 10 zu den 100 טבל, hebt 20 ab, von welchen sicher 10 טבל sind, und die 20 giebt er dem Priester, er hat demnach 10 von den חולין verloren. Nun folgte der Satz in der paläst. M., welcher durch Annahme einer wirklichen Mischung nicht gedeutet werden konnte. Denn wie kann man sagen נוטל את החולין, man kennt ja die חולין nicht? Anders nach der richtigen Erklärung der pal. M., dass nicht von einer wirklichen Mischung, sondern von einer idealen Verbindung die Rede ist. Der 4. Fall besagt: Mag die Zahl des טבל die der חולין überwiegen, oder umgekehrt, die Zahl der חולין grösser sein, als die des טבל, nimmt er, was die Chulin betrifft (griechischer Accusativ) so viel, als die תרומת מעשר beträgt, wenn die Chulin טבל wären, oder nach REF, er nimmt (betrachtet)

die Chulin als טבל und nimmt von ihnen die תרומת מעשר של טבל, und verbindet sie mit dem טבל. — מן החולין kann man nicht sagen, da von Chulin doch keine תרומת מעשר gegeben werden kann, sondern er betrachtet sie als טבל und nimmt von ihnen die תרומת מעשר. Es bleiben noch zwei Fälle übrig, nämlich, wenn טבל mehr ist als מעשר, oder מעשר mehr als טבל. Diese Fälle sind in der paläst. M. angegeben. Enthält der eine Korb mehr טבל als מעשר, dann ist eine Verwechslung nicht möglich; denn die Zahl des מעשר ist nicht genügend, um von ihm abzuheben die תרומת מעשר שבטבל und die תרומת מעשר שבמעשר, er kann nur von טבל abheben. Z. B. 100 טבל 90 מעשר, da muss er abheben 1 als תרומת מעשר שבטבל und 9 als תרומת מעשר שבמעשר, das macht zusammen 10. Von 90 מעשרות hat er den zehnten Theil nur 9, da kann er nicht verwechseln, er wird sicher von den 100 die zehn abheben, von denen 1 תרומת מעשר שבטבל und 9 תרומת מעשר שבמעשר sind, darum braucht er von den מעשר zum טבל nichts hinzuzunehmen, er kann demnach, wie seine Absicht war, den מעשר voll behalten, d. h. לא הפסיד כלום, er braucht von מעשר zum טבל nichts hinzuzunehmen. Eigentlichen Verlust hat er überhaupt nicht, auch wenn die Zahl eine gleiche ist; denn auch bei 100 und 100, wenn er auch von den מעשרות zum טבל hinzunimmt, braucht er von den 101 nicht mehr zu geben, als erforderlich ist. Er hebt von den 101 ab 11, von denen 1 תרומת מעשר שבטבל und 10 תרומת מעשר שבמעשר für die 100 מעשרות sind. Er hat nur die 100 מעשרות nicht voll, während er bei 100 טבל und 90 מעשרות die 90 מעשרות voll behalten kann. Das sagt J. ר' לוינטם כיני מתניתן כל זמן שהטבל מרובה על המעשר מעשר לא הפסיד כלום. Nicht dass er in den früheren Fällen bei טבל und מעשר einen wirklichen Verlust hätte, und bei einer grösseren Anzahl keinen Verlust. Unter לא הפסיד ist zu verstehen, er braucht vom מעשר nicht weg zu nehmen, und unter הפסיד, er muss vom מעשר zum טבל etwas weg nehmen und kann nicht seiner Absicht nach den Korb מעשר ganz behalten [14]). Auch bei טבל und חולין, wo er wirklich 1 mehr

---

[14]) Einige Commentatoren wollen lesen מַעֲשֵׂר was ganz unverständlich ist. Warum muss es durchaus eine ganze Zahl sein, auch Brüche lassen sich berechnen. Die M. nimmt bloss als Beispiel ganze Zahlen an.

geben muss, bezieht sich der Gegensatz von לא הפסיד auch nur darauf, dass man die 100 חולין nicht unberührt lassen kann, wie wenn beide טבל wären; denn, dass man bei Mischung von טבל und חולין von den חולין verlieren muss כדי תרומת מעשר שבטבל, hat schon oben gestanden in T. 5 und M. Challa 3, und wenn es nicht Früchte sind, die nicht בטל werden, hat er auch bei טבל und חולין keinen Verlust, sondern ist קורא שם, aber unter הפסיד verstand die paläst. M., er kann die 100 מעשר resp. חולין nicht im Ganzen behalten. Solange die Gesetze betreff תרומה und מעשרות befolgt wurden, konnte es einem wohl darauf ankommen 100 מעשרות oder 100 חולין im Ganzen zu haben. Man will beispielsweise einen Korb von 100 חולין oder מעשרות fortschicken verkaufen etc. Da war es nicht gleichgiltig, ob er die 100 voll behalten kann, oder nicht. Später hatte man dafür mehr kein Verständniss, da glaubte man, es kommt nur auf den wirklichen Verlust an. Das folgende im J. ist nach den Erklärern ganz unverständlich. Zur M. hat die Frage gar keinen Bezug, denn da die M. von dem Falle spricht, dass er gesagt, כלכלה בחברתה, ist er gebunden von diesen selbst abzuheben und kann nicht ממקום אחר und nicht למקום אחר abheben. Ich glaube, die Frage des ר׳ לוינטס im Namen des R. Jona steht mit dem Vorhergehenden in folgendem Zusammenhang. Es kam, wie wir dargethan, in Pal. darauf an, 100 טבל in Chulin ganz zu verwandeln, oder 100 מעשר טבל in מעשר. Bei zwei Körben von gleicher Zahl, konnte man ohne Verlust den einen Korb טבל ganz zu Chulin oder zu מעשר wandeln, wenn man sagte כלכלה בחברתה. Nun fragte R. Jona: Wir haben hier Fälle besprochen, dass bei טבל, von dem die תרומה genommen, man von einem Korb abheben kann, so dass man den zweiten ganz hergestellt erhält. Nun hat R. Abuha gesagt, dass eine Controverse bestand zwischen Rabbi und R. Dostai b. R. Jannai bei solchem טבל. — Der eine behauptet, man kann solchen טבל machen zu ראשון ושני (so ist im J. zu lesen) auf anderen טבל, der andere behauptet, man kann den ganzen טבל zu שני machen, und nimmt auf ihn von anderem טבל den מעשר

Dasselbe Verhältniss ist, wenn ein Bruch herauskommt. Sind 100 טבל und 9 מעשרות, nimmt er von den 100 טבל $1 + {}^{9}/_{100}$, 1 ist תרומת מעשר שבטבל und ${}^{9}/_{100}$ תרומת מעשר שבמעשר.

ראשון (es ist zu lesen ומפריש עליו ראשון ממקום אחר) wie halten wir es damit (מה אנן קיימין)? Kann man solchen טבל ganz zu מעשר שני machen oder nicht, wenn es darauf ankommt, den ganzen Korb טבל zu מעשר שני zu machen, wie hier den ganzen Korb zu מעשר ראשון. Die Frage wird nicht beantwortet. Nun folgt in Jer. der letzte Passus der pal. M., der so zu emendiren ist, wie wir angegeben. Es ist der Fall, wenn in dem einen Korbe mehr מעשרות sind, als in dem anderen טבל. Da muss er von den מעשרות zu der Zahl des טבל so viel hinzunehmen, als er braucht zu תרומת מעשר שבטבל und תרומת מעשר שבמעשר. Enthält der eine Korb 100 מעשר, der andere 90 טבל, so braucht er für die 90 טבל $^9/_{10}$ als תרומת מעשר שבטבל und für die 100 מעשר, 10 als תרומת מעשר שבמעשר, diese $10^9/_{10}$ muss er von den טבל nehmen, denn von den מעשרות kann man ja nicht תרומת מעשר שבטבל nehmen, er muss aber, da er gesagt כלכלה בחברתה von einem für beide abheben. Nun hat er nur 90 טבל, von diesen beträgt der מעשר nur 9, er braucht aber $10^9/_{10}$, er muss daher von den 100 מעשרות $1^9/_{10}$ zu den 90 hinzunehmen, er hat dann $91^9/_{10}$, hebt er dann $10^9/_{10}$ ab, so hat er die תרומת מעשר שבטבל für die 90 טבל und die תרומת מעשר für die 100 מעשר. Das sagt die pal. M.: 100 מעשר, 90 טבל, nimmt er $90 + 2 - {}^1/_{10} = 90 + 1^9/_{10}$, 100 מעשר, 80 טבל, nimmt er $80 + 3 - {}^2/_{10} = 80 + 2^8/_{10}$. Von da ab und weiter nach Rechnung. Die Rechnung ist folgende: Man berechnet die Differenz des Vielfachen von 10 zwischen מעשרות und טבל, addirt zur gefundenen Zahl den hundertsten Theil der Zahl des טבל. Diese Summe nimmt man von der Zahl der מעשרות zu der des טבל hinzu und von dieser Mischung hebt man für beide Körbe die תרומת מעשר שבטבל und die תרומת מעשר שבמעשר ab. Durch eine Formel lässt sich das so ausdrücken: Die Zahl der מעשרות $= x$, die des טבל $= y$. Die Differenz des Vielfachen von 10 zwischen x und $y = \frac{x}{10} - \frac{y}{10} = \frac{x-y}{10}$; $\frac{1}{100}\, y = \frac{y}{100}$. Man nimmt daher zum טבל von den מעשרות $\frac{(x-y)}{10} + \frac{y}{100}$. Beispiel 100 מעשר, 90 טבל. Man muss daher nehmen $90 + \frac{(100-90)}{10} + \frac{90}{100} = 90 + 1^9/_{10} = 91^9/_{10}$. Hebt man von dieser Mischung $10^9/_{10}$ ab, so sind $^9/_{10}$ תרומת מעשר שבטבל für 90 טבל,

und 10 תרומת מעשר für 100 מעשרות. Nach R. Jochanan braucht er nur allgemein zu sagen: von der Mischung $^9/_{10}$, welches טבל ist, soll תרומת מעשר שבטבל, die anderen 10 mögen sie טבל oder מעשר sein, sollen תרומת מעשר שבמעשר sein, nach RSbL muss er bei jedem eine Bedingung machen. Nach den Erklärern musste dieser Fall der T. unverständlich bleiben, weil sie annahmen, 1. es spricht von einer realen Mischung, 2. dass man bei Mischung von טבל und מעשר vom מעשר auch nehmen muss die תרומת מעשר שבטבל, dann kann die Rechnung nicht stimmen. RSS. REW und REF emendiren J. verschieden. Letzterer gleich uns nach T. (s. Schlussnote). Unsere T. sowohl A. als E., sowie J. sind zwar verschrieben, aber aus unserer Emendation ist der Irrthum ersichtlich. Frankel schreibt התוספתא קשה להולמה. Wir glauben den richtigen Sinn ermittelt zu haben und zugleich, dass J. nur zu T., der palästinensischen M., passt. Wir wollen übersichtlich alle Fälle der pal. M. zusammenstellen.

I. Die Körbe enthalten eine gleiche Zahl:
- a) der eine Korb טבל, der andere חולין,
- b) der eine טבל, der andere מעשר,
- c) der eine מעשר, der andere חולין.

II. Die Körbe enthalten eine ungleiche Zahl:
- a) der eine טבל, der andere חולין u. z.
  - α) die Zahl des טבל grösser als die der חולין,
  - β) die Zahl der חולין grösser als die des טבל,
- b) der eine Korb מעשר טבל, der andere חולין,
  - α) die Zahl des מעשר טבל ist grösser als die der חולין.
  - β) die Zahl der חולין ist grösser als die des מעשר טבל,
- c) der eine Korb enthält טבל, der andere מעשר,
  - α) die Zahl des טבל ist grösser als die des מעשר.
  - β) die Zahl des מעשר ist grösser als die des טבל.

Wir haben noch zu bemerken, dass scheinbar dieser § mit dem obigen § 16 nicht überein stimmt; denn § 16 heisst es, nach unserer Erklärung, (S. 26) wenn der eine Korb eine grössere Zahl enthält, als der andere, man wohl von dem grösseren den ganzen Zehnten nehmen kann, und nicht vom kleinen. Aber es ist ein Unterschied. Dort war sein Gedanke, der kleinere Korb soll dem grösseren angeschlossen sein, hier bei טבל und מעשר kann er nicht meinen, der טבל soll dem מעשר angeschlossen sein, weil man vom מעשר nicht nehmen kann תרומת מעשר שבטבל. Da kann er nur gemeint haben, der מעשר soll dem טבל angeschlossen sein.

B. In Babylonien war das Verständniss für diese mannigfachen Unterschiede verloren gegangen, man liess sie aus und verstand wirkliche Mischung nach Erklärung von REW, der den Gedanken des B. getroffen mit Ausnahme seiner Voraussetzung, die M. spreche von dem Falle, dass er gesagt כלכלה בחברתה[14a]). Darum hat die babyl. M.-Redaction im letzten Fall ausgelassen על המעשרות, weil nach dieser Erklärung er auch bezogen werden kann auf den Fall, dass טבל mehr ist als חולין: denn auch da braucht man von den חולין nichts zu verlieren. Bei 100 טבל und 90 חולין kann man 90 + 1 aus der Mischung nehmen, in diesen 91 ist doch sicher 1 טבל enthalten, der תרומת מעשר שבטבל wird. Diese 91 verkauft er dem Priester mit Abzug der תרומת מעשר, er hat sonach nichts verloren[15]), während er nach pal. Halacha bei 100 טבל und 90 חולין zu den 100 טבל $^9/_{10}$ von den חולין hinzufügen muss und davon $1^9/_{10}$ dem Priester geben muss[16]).

[14a]) S. oben S. 62 Anm. 11.

[15]) RMS bemerkt auch, זה הכלל will einschliessen den Fall, wenn טבל mehr ist, als חולין nach Erklärung von RSS, die aber sehr gezwungen ist. s. RMM.

[16]) Ich sehe nachträglich, dass in der M. Ausgabe von Goldberg, Berlin, am Schluss der Ordnung Seraim von einem Ungenannten unsere M., von der er sagt, sie habe gar kein Verständniss (אשר היא כמעט משולל הבנה) nach dem Commentar REF's zu seinem Jerusch. richtig erklärt sein soll. Er macht zum Commentar noch einen Supercommentar ראשון לציון. In diesem bringt er die oben (Anm. 5 und 6) von uns zurückgewiesene LA, die in der Hsch. REW sich befinde, worauf wir nochmals zurückkommen müssen. Seine Bemerkung, dass כלכלה zu תאנים passt, ist richtig, wie wir dies oben S. 61 angegeben. Was die Erklärung REF betrifft, so stimmt sie im Resultat in den ersten 3 Fällen mit der REW's überein. Er verkauft die 101 dem Priester mit Abzug der תרומה. Hingegen ist gegen die Erklärung der folgenden Fälle der gewichtige Einwand, dass das Abgehobene מעשר sein kann und von מעשר kann man nicht geben תרומת מעשר שבטבל! (s. שנות אליה'). Da es doch nach REF sich um reale Mischung handelt, konnte REW die Emendation im J. nach REF wie in T. zu setzen מאה מעשר תשעים טבל, nicht für richtig halten, ebensowenig die Emendation von RSS. In der Wilnaer Talmud-Ausgabe steht zu dem Citat bei RSS zu מאה טבל תשעים מעשר aus J. von REW die Bemerkung מעשר נמחק. In den הגהות ירושלמי, herausgegeben von RDL, heisst es: מאה טבל ותשעים טבל נוטל כו' ושמונים טבל נוטל שמונים ושנים חסר שני : בשהפריש חציין במקום אחר. RJDBS, der auch die LA aus dem J. von REW bringt, schreibt: Man

6b. נוטל את החולין כדי תרומת מעשר שבטבל[1])

Durch Annahme, dass die paläst. M. (T. Demai 8) nicht von wirklicher Mischung spricht, haben wir die sprachliche Schwierigkeit des Ausdruckes נוטל את החולין כדי תרומת מעשר שבטבל gehoben. Nun findet sich derselbe Satz in T. Demai 5. c., wo es ausdrücklich heisst: טבל שנתערב בחולין . . . נוטל את החולין כדי תרומת מעשר שבטבל. Aber der Einwand ist nur scheinbar. Gerade durch die richtige Fassung des Satztheiles נוטל את החולין כדי תרומת מעשר שבטבל erschliesst sich uns der Sinn der T. 5 c., und fallen alle Schwierigkeiten, die uns bezüglich des Satzes des REl b. Arach T. Terum c. entstehen, hinweg[2]). Die Commentatoren meinen, der Sinn dieser T. decke sich mit der M. 7_8. RDP erklärt, er nimmt den טבל und von den הולין die תרומת מעשר שבטבל nach RMBM und verweist auf M. Demai. Er stösst sich zwar an den Ausdruck. Er schreibt גם צריך לבאר דמ"ש נוטל את כל החולין לאו דוקא שהרי שמה שמפריש הוא טבל ומה שנשאר הוא חולין. REW identificirt auch unsere T. mit M. 7 c., nur, dass er den Ausdruck את החולין nicht für ungenau bezeichnet, nicht wie RMBM und RDP, er nimmt den טבל und die תרומת מעשר von den חולין, sondern genau, er nimmt die חולין (d. h. die Zahl der חולין) so, dass darin auch תרומת מעשר

---

erkennt, dass Worte an den Rand geschrieben waren und wieder verlöscht wurden. Wir sehen, welche Versuche REW machte, um diese J-Stelle richtig zu stellen, weil er weder die LA von RSS noch die von REF für möglich halten konnte, da es sich doch nach Aller Annahme um wirkliche Vermischung handelt. Nur nach unserer Erklärung, dass es sich nicht um Vermischung, sondern um ideale Verbindung handelt, kann man J. nach T. emendiren und es stimmt Alles genau. Nun kommen wir zu der im genannten Supercommentar angegebenen LA נוטל את החולין וכדי תרומת מעשר שבטבל. So soll in Hsch. von T. bei REW gestanden haben. Aber in T. der Wilnaer Ausgabe findet sich keine Emendation von REW, ja im JD schreibt er, אף שכתב רשי אין יודע מהו מבואר הוא בתשובה הנ"ר שנוטל כ"כ עד שיעלה גם תרומת מעשר שבטבל. Diese Erklärung passt für die LA כדי ohne Emendation. Raschi und RSS citiren כדי, so dass diese LA über allen Zweifel erhaben ist. Das Zeugniss, dass REW וכדי gelesen, ist sonach verdächtig. Schwarz hat diesen anonymen Erklärer gewiss übersehen, sonst hätte er sich für die LA וכדי auf diesen, anstatt auf RMM berufen, obwohl sie, wie wir angegeben, falsch ist. (s. oben Anm. 5 und 6).

[1]) Quellen: S. N. 6a Anm. 1.

[2]) Vgl. Frankel דה"מ p. 91: תוספתא תרומות סוף פ"ה' נמצאים לו מאמרים מופלאים מאד ואין דוגמתם במשנה או בברייתא . . . ולא כן הוא במשנה חלה פ' ג' ט' וכן דמאי פ"ז פ"ז (ע' ירוש' שם) אלא שהוא צריך להוציא התרומה להרומת מעשר ׃כן הוא מוסכם בכל מקום ע' תוספתא דמאי פ' ה' ׃לא נזכר הך דינא דר"א בן ערך בשום מקום.

שבטבל enthalten sei (s. oben N. 6a). Nach allen Commentatoren soll hier die Meinung der Chachamim ausgedrückt sein, im Gegensatz zur Meinung des REl. b. Arach, Teromoth 5, (s. Anm. 2). Ferner emendirt REW כדי תרומת מעשר in כדי תרומה ות"מ und streicht den Passus von מעשר טבל[3]) ferner streicht er in T. Terumoth den Schlusssatz von der Behauptung des REbA. Wir werden zeigen, dass die LA nach der paläst. Halacha ganz richtig sind.

Ein Bedenken, dass uns gegen die genannten Erklärungen aufstösst, ist: Wie kommt es, dass die Controvertenten des REbA nicht gleich nach der Behauptung desselben, ihre Meinung ihm entgegensetzen? Es ist doch sonderbar, dass eine Meinung in dem einen Traktat, die andere über denselben Gegenst. in einem anderen Traktat gegeben werden soll[4]). Ferner wäre es unerklärlich, wie J. fragen kann, אתפלגון על ר' אלעזר בן ערך R. Jochanan und RSbL streiten sie etwa gegen REbA? Sollen sie etwa, wie der Einzelne den Chachamim gegenüber entscheiden? Sie konnten sich ja auf T. 5 und M. Challa $3_{8\cdot9}$ berufen, dass סתם gegen RElbA aufgestellt ist[5]). Noch mehr, in J. Challa 3_1 sagt ein Amora im Namen des R. Chanina הלכה כר' אלעזר בן ערך. R. Jochanan macht eine Einwendung, die beantwortet wird. Hätte er nicht auf T. 5 und M. Challa 3 verweisen müssen, אין הלכה כר' אלעזר בן ערך? RMBM hat auch in der That die Meinung des REl. b. Arach als grundsätzlich richtig angenommen, gewiss nach diesem J. Und darin hat er Recht. J. entscheidet, wie RElbAr. Dass die M. Challa u. T. 5 nicht gegen ihn streiten, war ihm zweifellos. Die Frage war nur, ob die späteren Chachamim, welche eingerichtet haben, dass man bei Challa die dort angegebene Bedingung macht, den Grundsatz von REl b. Arach auf diesen Fall nicht anwendete. Bei

---

3) Wahrscheinlich, weil diese Bestimmung in M. Demai 7 c. enthalten ist, in dem Falle מאה מעשר מאה חולין und hier überflüssig wäre. Aber in J. Demai c. u. Challa 3_1 ist der Satz aus T. der pal. M. citirt

4) Wir finden wohl מחלוקת וא"ח"כ סתם und סתם וא"ח"כ מחלוקת: aber dass eine Controverse sollte so auseinander gerissen sein, ist jedenfalls eine Seltsamkeit.

5) Nach den Erklärern, dass die Frage zu verstehen sei, die M. streitet gegen RElbAr. wird das Auffallende nicht gemindert. T. 5 und M. Challa ist ja auch gegen RElbAr.? Wozu erst die Antwort, die M. spricht von Sachen, die keinen בטול haben?

Mischung von טבל und חולין erkannten auch sie seinen Grundsatz an. J. schliesst, die späteren חכמים, welche diese Einrichtung getroffen, sind nicht in Controverse mit ihm. Sein Princip wurde allgemein anerkannt. T. 5 und M. Challa sind auch in der That nicht gegen RElbA. Um das Princip des REbAr. zu verstehen, müssen wir die verschiedenen Fälle der Mischung auseinander halten.

Entsteht die Mischung von טבל und חולין bei Flüssigkeiten, oder bei Teig, so findet eine innige Durchdringung der kleinsten Theile statt (vgl. N. 13a). In jedem Theile, der von der Mischung genommen wird, sind beide Bestandtheile enthalten. Sie lassen sich nicht mehr von einander sondern. Bei trockenen Gegenständen, wenn sie nicht durchmischt werden, behält der eine Bestandtheil seinen bestimmten Ort in der Mischung bei, er ist nur, da er gleicher realer Qualität ist, mit dem anderen Bestandtheil (חולין) nicht kenntlich und kann darum von dem anderen nicht gesondert werden. Wir haben aber noch einen dritten Fall, dass zwar die Mischung in die früheren Bestandteile nicht zerlegt werden kann, aber die verschiedenen Bestandtheile sind kenntlich. Das ist der Fall bei Mischung von Gegenständen verschiedener realer Qualität, von denen der eine trocken, der andere flüssig ist. Wenn Kraut mit Oehl sich vermischt, so dringt das Oehl in das Kraut ein, aber beide Bestandteile sind kenntlich, obwohl sie nicht von einander getrennt werden können. Wir können den היתר von איסור unterscheiden, wenn auch nicht scheiden. Von den 3 verschiedenen Fällen sprechen T. Terumoth. 5., T. Demai 5 und M. Challa 3. — REl. b. Arach hat seine Behauptung aufgestellt bei Mischung von טבל und חולין, wenn beide trockene Gegenstände sind, da nimmt der טבל einen bestimmten Ort ein, ohne dass man weiss, wo er sich befindet, da kann man, wenn אין לו פרנסה ממקום אחר, das Mittel anwenden, קורא שם zu sein. In T. Terumoth 5 ist im ganzen Abschnitt von trockenen Gegenständen die Rede, unmittelbar vorher von קישות של תרומה. Wenn nun bei solchen Gegenständen eine Mischung von טבל und חולין vorhanden ist, da sagte RElbAr., man kann sagen, da wo der טבל in der Mischung sich befindet, soll der obere oder untere Theil תרומת מעשר sein, und er wird dann in 101 aufgehoben. Hingegen wenn der טבל in die ganze Masse der חולין eingedrungen, seine Selbständigkeit verloren, in die kleinsten

Theile sich aufgelöst hat, da kann von einer Bestimmung eines Theiles טבל zu תרומה gar keine Rede sein. Der טבל hat ja keinen bestimmten Ort und er muss doch קובע מקום sein, da nahm RElbAr. auch an, dass man von der ganzen Mischung die תרומה oder תרומת מעשר nimmt. Im ersten Falle, bei trockenen Sachen, kann man nicht von der ganzen Mischung abheben, weil da keine Durchdringung der Theile vorhanden ist, und man von den חולין nehmen könnte. Da konnte auch gar keine Gegenbehauptung gegen RElbAr. geltend gemacht werden. Es wäre nur möglich, wie REW sagt, und wie Babli gewiss angenommen, 101 abzuheben und dem Priester zu verkaufen. Dass dieses Mittel unpraktisch ist und in Palästina ein solcher Gedanke nicht aufkam, haben wir oben (S. 59) auseinandergesetzt. Es handelt sich beispielsweise um den Fall, dass eine Gurke טבל in 102 חולין gefallen, so bliebe ihm eine. In der Theorie lässt sich das geltend machen, aber in der Praxis wird man eine solche Entscheidung für unthunlich halten. Aber zugegeben, dass das behauptet werden kann, so hätte doch die gegentheilige Meinung stehen müssen. Er hebt 101 ab, verkauft sie dem Priester mit Abzug der Teruma. So selbstverständlich ist das doch nicht, da RMBM und RABD auf diesen Gedanken gar nicht gekommen sind. Nein, die Behauptung des REl b. Arach wurde allgemein anerkannt, nämlich bei trockenen Gegenständen. Sie führt nur seinen Namen, weil er auf dieses Auskunftsmittel gekommen ist. Es ist ja bekannt, wie hoch R. Jochanan b. Saccai ihn schätzte. — In T. Demai 5 ist vor § 12 von Mischung bezüglich Demai die Rede, wie man da zu verfahren hat. Daran schliesst sich § 12, der von טבל spricht. Er bildet den allgemeinen Satz für § 13, in welchem die speciellen Fälle angegeben werden und ist von dem Falle in Terum. verschieden. Wenn nämlich טבל mit Chulin so vermischt worden, dass die Chulin kenntlich sind, ohne dass man sie von טבל scheiden kann, wie die Beispiele im folgenden §, dann betrachtet man die Chulin, welche kenntlich sind als טבל und nimmt von ihnen תרומת מעשר שבטבל, als wenn sie טבל wären. Hier kann man nicht קורא שם sein, weil der טבל — das Oehl — in das Kraut eingedrungen; kann es zu einer Masse gemacht werden, dann nimmt man vom Ganzen, wie bei Flüssigem, kann es aber nicht zu einer Masse durchrührt werden, dann nimmt man vom Stengel, oder einem sonstigen Stücke

Speise oder vom Ei. Da passt את החולין; denn sie sind kenntlich. Hier kann RElbAr. gar nicht streiten, denn von בטול kann hier keine Rede sein, denn שמן giebt einen טעם.

Ebensowenig konnte RElbAr. im Falle der M. Challa seine Behauptung aufstellen. Da, wo der טבל seine Selbständigkeit verloren, kann man nicht קורא שם sein. Dass die M. Demai nicht gegen RElbAr. streitet, haben wir oben (S. 65) auseinandergesetzt. Darum bemerkt J. weder zu M. Challa c. מתניתין דלא כר' אלעזר בן ערך, noch bei dem Falle, den ר' שמעון שזורי erzählt (J. Demai 5_8) dass das gegen REl b. Arach spricht, weil hier überall RE b. Arach zugestanden, dass, wo eine Möglichkeit ist, auf andere Weise die תרומה zu geben, durch Kauf, man dies thun muss. Nur wenn es kein anderes Mittel giebt, er auch nicht zu kaufen bekommt, dann hat RElbAr. קריאת שם anzuwenden gestattet, was ihm auch allgem. zugestanden wurde. — Wir haben aber noch die richtige LA in T. Terumoth und Demai festzustellen, die von REW emendirt wird. Dass in beiden Stellen von טבל שנטל תרומתו die Rede ist, hat m. E. einen doppelten Grund: 1. Kann der Fall von Mischung von טבל שלא נטלה תרומתו und חולין nicht leicht vorkommen, weil לא נעקר הגורן אלא אם כן נתרם[6]) 2. ist bei Mischung von טבל שנטלה תרומתו immer בטול durch קריאת שם vorhanden, denn die תרומת מעשר שבטבל macht den hundertsten Theil aus, man kann also sagen קורא שם ועולה, hingegen bei טבל שלא נטלה תרומתו, müsste er קורא שם sein für die תרומה u. תרומת מעשר, dann ist es nicht immer עולה. Ferner streicht REW den Schlusssatz אבל טבל ומעשר ראשון ומעשר שני אסור שלא התירו ספק מדומע בדבר[7]) שיש לו מתירין. Der Sinn dieses Satzes ist folgender: Bei טבל und

---

[6]) In M. Challa ist ein Ausnahmsfall angegeben, dass Früchte, die nicht Abgabenpflichtig sind mit Abgabenpflichtigen vermischt worden.

[7]) So muss gelesen werden für אלא בדבר שיש לו מתירין. RDP will nach RSS erklären, bei einem Gegenstande, der nicht sofort erlaubt ist, aber es geht nicht an, den terminus דבר שיש לו מתירין in einem anderen Sinne zu erklären. Ich erkläre mir den Fehler so, dass ein Abschreiber, in dessen Vorlage stand wie in W. לדבר, st. לדבר schrieb אלא בדבר. T. p. 36_{24} liest REW auch בדבר שיש לו מתירין, und der Sinn ist: Nur wenn תרומה vermischt wird, ist man תולה aber nicht, wenn טבל und מ"ר oder מ"ש vermischt werden, welche דש"ל"מ sind. Aber in seinen Noten zu JD 111 folgt REW der Erklärung des RSS nach der LA אין לו מתירין. Die Erklärung von T. folgte gewiss in einer späteren Zeit.

מעשר ראשון und שני geht בטול nicht an, weil es in diesem Falle ein דבר שיש לו מתירין ist, nämlich, er kann den in der Mischung enthaltenen טבל zu מעשר ראשון oder שני machen. שלא התירו ספק דימוע heisst nicht: Unser Fall ist ספק דימוע, hier ist doch ודאי דימוע (RDP giebt sich grosse Mühe den Ausdruck für hier anzuwenden), sondern er sagt, wie bei ד״ש״ל״מ selbst ספק דימוע die Chachamin nicht erlaubt haben (s. T. p. 36_{24}), so kann man auch hier bei ד״ש״ל״מ nicht erleichtern, durch קריאת שם die Mischung durch בטול zu erlauben.

B. In Babylonien hielt man die Meinung des RElbAr. für Einzelmeinung, während T. Demai die Meinung der Chachamim enthält. Da in M. Demai 7, Challa $3_{8,9}$ schon das Princip der Chachamim ausspricht, nahm man T. Demai 5. in M. nicht auf, die Behauptung REbAr. wurde nicht einmal in Gem. citirt. REW hat die Auffassung der M., wie sie in Babylonien war, zutreffend gegeben. RMBM und RSS versuchten J. und B. zu harmonisiren, was ihnen aber nicht gelang. REW hat aber auch T. mit B. harmonisirt und emendirt. Wir haben gezeigt, dass J. auf T. bezogen werden muss, und eine von Babli verschiedene Halacha hatte[8]).

— — —

7. על, ל, מ, — עד, עוד[1])

M. Ter. c. ist die LA אבל לא למקום אחר, ebenso im folgenden Satze des R. Meir. Im Jer. steht eine Controverse von REl b. Jak. לא עליו ולא על מקום אחר. RMBM liest nicht למקום אחר sondern

---

[8]) Wenn Rabbi T. Terumoth 2_{10} behauptet ישראל וגוי שקנו שדה בסוריא הרי הן כטבל ובמעשר שנתערבו זה בזה, so spricht das auch dafür, dass über den Fall טבל ומעשר שנתערבו keine Controverse war, denn sonst hätte er angegeben, was zu geschehen hat. Es bestand eben keine Controverse darüber. Bei Durchdringung der Theile, was beim Wachsthum der Fall ist כל קלח וקלח של שותפין muss man תרומה und תרומת מעשר von der ganzen Mischung, die Zehnten nur nach der Zahl des טבל nehmen. Raschi zu Chulin c. ist schwierig, er schreibt, man soll 20 st. 10 nehmen, aber jedes Korn ist doch getheilt, wozu die doppelte Zahl? vlg. גליון ירושלמי zu Orla 1,1 der bemerkt צ״ע. —

[1]) Quellen: M. Terum. §§ 1, 2 המפריש מקצת תרומה (4); T. ib. § 2 הלוקט דלעת (5): J. ib. 4 (42, b, c), RMBM מעשר 1_{15}, RABD ib.; RJT I 18; JD 331_{77}.

ממקום אחר. Im § 2 ist für מפריש עד שמונה die Variante מפריש עוד (s. Rabbinowitz). Obwohl für על auch sonst ל gesetzt wird, so muss doch Jerusch, wie aus dem Satze des RE b. Jak. לא עליו ולא ממנו תרומה עליו ולא על מקום אחר hervorgeht, auch in M. gelesen haben על מקום אחר. So finden wir auch in T. in den meisten Stellen den Ausdruck על מקום אחר vgl. T. Ter. 4_{15} היתה לו ערמה . . . רצה לעשותה תרומה על מקום אחר mehrmal hintereinander. T. Scheb. 2_5 אין מעשרין הימנו על מקום אחר ולא ממקום אחר עליו. T. Ter. אם היא של טבל עושים אותן תרומה ומעשרות על מקום אחר[2]), ebenso M. Challa 3_8 אין תפשטה לך שאין, J. ib. ואם לאו מוציא חלה אחת על הכל מוציא ממנו על מקום אחר. Wenn auch ein sachlicher Unterschied zwischen על מקום אחר und למקום אחר nicht besteht und im Jer an manchen Stellen auch למקום אחר steht, so ist es aber sicher, dass in der pal. M hier gestanden hat על מקום אחר, und die Redaction unserer M. nicht ganz genau ist. Dass nicht ממקום אחר allein gestanden hat, wie RMBM liest, widerlegt schon RABD. Dann hätte עליה stehen müssen, nicht עליו. Es ist aber auffallend, warum nicht, wie in T. Scheb. c. beides steht לא ממקום אחר עליו ולא ממנו על מקום אחר[3]). Der Verfasser von הון עשיר hebt eine andere formale Unebenheit in der M. hervor. Zuerst heisst es המפריש מקצת תרומה ומעשרות, im Nachsatz bloss תרומה, bei R. Meir heisst es wieder אף למקום אחר תרומה ומעשרות. Das ist befremdend. In M. 2 steht in Hsch. מפריש עוד שמונה סאין, in den Ausgaben עד שמונה סאין. Rabbinowitz schreibt, er wisse nicht, warum עוד in עד emendirt wurde. Ich glaube darum, weil עוד nicht passt, עוד könnte nur stehen, wenn ein gleichartiges Abheben gemeint wäre, aber die zwei erst abgehobenen Saa sind מעשרות, die 8 חולין, da passt nicht עוד. Wozu ist עוד überhaupt nöthig, ohne עוד wäre der Sinn derselbe מפריש שמונה סאה ואוכלן, wie in T. steht. In M. soll mit עד dasselbe ausgedrückt werden, was in T. durch מפריש והולך bezeichnet wird. Er kann abheben bis zu 8 Saa allmählich, nach einander, während

---

[2]) Z. 33 ist wahrscheinlich למקום אחר durch das folgende או קורא שם לתרומת מעשר verschrieben.

[3]) RJL sagt in in den חידושים: der erste behauptet, weder ממקום אחר noch למקום אחר, das läge in den Worten R. Meirs אף למקום אחר, um so mehr ממקום אחר und in den גבירתא הלכתא schreibt er אפ"ה לא יפריש מכרי זה תרומה על כרי אחר שכולה טבל רק אפכא שרי.

die Chachamīm behaupten לפי חשבון nach Verhältniss der vorhandenen Zehnten. So hätte die M. einen ähnlichen Sinn, wie T. — Es muss עד die ursprüngliche LA in M. gewesen sein. Dass aber עד in עוד geändert wurde, hat seinen Grund darin, dass עד wohl von Orts- und Zeitgrenze gebraucht wird, aber nicht für nach einander, dafür ist der Ausdruck מפריש והולך. Wir sehen sonach in der M. Schwierigkeiten formaler Art, die uns an die Authenticität der M. zweifeln lassen. Wir werden im Zweifel bestärkt durch die nicht unbedeutenden materiellen Schwierigkeiten. RJT wirft die Frage auf: Wie kann es in M. heissen: מוציא ממנו תרומה עליו, das widerspricht doch dem Princip אין בילה (s. N. 13)? RAE verstärkt die Frage, auch nach der Annahme יש בילה müsste er ja von dem Ganzen, wie bei Mischungen von טבל und חולין abheben, während er nach M. nur den Rest des טבל abheben soll. Er schliesst mit צ״ע. Der Verfasser von תפארת ירשלים beantwortet beide Fragen befriedigend, ähnlich auch RJL in den חידושים. Der erste Tanai hat angenommen wie die Halacha — nach Babli ist — בדאורייתא אין ברדה בדרבנן יש ברדה. Da es nun biblisch genügt, um טבל von der Pflicht der תרומה zu befreien, ein Korn abzuheben, so ist die weitere Verpflichtung, mehr abzuheben nur מדרבנן, darum kann man abheben ממנו עליו, weil בדרבנן יש ברדה, hingegen לא למקום אחר, weil man von טבל דרבנן nicht abheben darf auf טבל דאורייתא und בדאורייתא אין ברדה. R. Meir, welcher annimmt, auch בדאורייתא יש ברדה, behauptet consequent אף למקום אחר (vgl. RABD zu Maasser c., der auch die M. durch ברדה erklärt). Nach dieser Annahme, ist auch das Befremdende, welches in הון עשיר bemerkt wird, beseitigt. חטה אחת פוטרת הכרי gilt eben nur von תרומה, nicht von מעשר, da kann man in der That nicht abheben ממנו עליו, während R. Meir, der behauptet auch בדאורייתא יש ברדה, da heisst es אף למקום אחר תרומה ומעשרות. Dasselbe Princip, worüber der erste Tanai und R. Meir in M. 1 contraversiren, nämlich, ob בדאורייתא יש ברדה oder אין ברדה, ist es auch, was die Controverse zwischen R. Meir und den Chachamim in M. 2 erklärt. Nach R. Meir kann er עד שמונה סאה d. h. nacheinander abheben, wenn auch die zwei vorher abgehobenen סאה nicht mehr vorhanden sind, weil בדאורייתא יש ברדה, nach den Chachamim kann er nur לפי חשבון d. h. nach Verhältniss der noch vorhandenen Theile der zwei סאה abheben, weil בדאורייתא אין ברדה (s. RLJ). Nur so kann die M. erklärt

werden nach den Principien des Babli. Nun hat aber J. den Begriff בררה gar nicht gekannt, (s. Artikel בררה.) Die M. stammt daher von der babyl. Redaktion.

P. Die pal. M. hat gelautet: המפריש מקצת תרומה ומעשרות מוציא ממנו תרומה ומעשרות עליו אבל לא על מקום אחר ולא ממקום אחר עליו ר' אליעזר בן יעקב אומר לא עליו ולא על מקום אחר אלא ממקום אחר: [3], § 2 wie in T. 5_2 (s. d.). Stellen wir diesen Text zu J., so erlangen wir volle Klarheit. Zunächst bemerkt J., die M. spricht, wenn er abgehoben und die Absicht hat weiter abzuheben (s. REF u. w.). R. Samuel im Namen R. Jehuda's behauptet, auch ohne Absicht (בסתם). Da fragt R. Mana den R. Jehuda, wie streitet er? Antwort: Ohne erklärte Absicht (בסתם) nehmen wir an, er hat die Absicht, noch nachher abzuheben. Nun wird gefragt, was ist der Unterschied zwischen ממנו עליו und ממנו על מקום אחר (hier steht zwar למקום אחר, aber im folgenden und weiter על מקום אחר, למקום ist wohl verschrieben). Nehmen wir an, כל הטבל עלה בידו d. h. טבל wird erst dann in חולין umgewandelt, wenn die ganze תרומה abgehoben wird, vorher bewahrt die Frucht noch den Charakter von טבל, warum soll er nicht על מקום אחר geben können; nehmen wir an, מוה ומוה עלה בידו, d. h. ein Theil des טבל ist חולין geworden, entsprechend dem abgehobenen Theil תרומה, und ein Theil ist טבל geblieben, so dass מוה ומוה עלה בידו, dann könnte er ja ממנו עליו auch nicht abheben; denn das wäre מפטור על החיוב. Man kann doch nicht behaupten, in dem einen Falle (על מקום אחר) nehmen wir an מוה ומוה עלה בידו und im anderen (ממנו עליו) כל הטבל עלה בידו! J. drückt das drastisch aus. Wie, wenn er zuerst den Gedanken hat, von demselben abzuheben, dann wäre es gestattet, weil כל הטבל עלה בידו, nachher kommt ihm der Gedanke, nachdem er noch nicht Alles abgehoben, על מקום אחר abzuheben, dann soll es nicht gestattet sein, weil מוה ומוה עלה בידו? Derselbe Widerspruch würde sich zeigen bei פחת und יתר. Wäre von dem טבל etwas weggenommen worden, dann könnte er entsprechend von dem Rest ממנו עליו abheben, würde zu dem טבל anderer hinzukommen, so könnte er nicht abheben; denn das wäre על מקום אחר. Das wäre ein Widerspruch in derselben Sache (s. RJDBS), das einemal zu behaupten כל הטבל עלה בידו, das anderemal מוה ומוה עלה בידו. Das אף בטועה כן ist

m. E. so zu erklären. Ist es ja auch bei einem Irrthum so, dass ich auch dann annehme כל הטבל עלה בידו, weil ich nicht sagen kann, der eine Theil ist טבל, der andere חולין; denn R. Jona im Namen des RSbL stellt die Behauptung auf: Wenn Jemand von טבל irrthümlich statt 1 Saa 2 Saa abhebt, so kann er die zweite Saa zu תרומה machen auf anderen טבל, weil wir eben annehmen כל הטבל עלה בידו und nicht מזה ומזה עלה בידו, er müsste demnach auch hier abheben können על מקום אחר. Willst du etwa meine Frage damit beantworten, dass die M. in dem Falle spricht במרבה בתרומה, d. h. wenn er das bestimmte Mass תרומה noch nicht gegeben hat, könnte er wirklich auch על מקום אחר geben, weil, solange noch nicht das Mass תרומה abgehoben, nehme ich an כל הטבל עלה בידו, solange behält der טבל diesen Charakter bei, und die M. spricht von dem Falle, dass er schon das bestimmte Mass gegeben und er noch hinzufügen will, was gestattet ist, diese Hinzufügung ist nur gestattet ממנו עליו, aber nicht על מקום אחר? Das wäre richtig bei תרומה, wo man hinzufügen kann, aber bei מעשרות darf man ja nicht hinzufügen. Hat etwa RSbL nicht gelesen מעשרות? — Es hat demnach in der M. gestanden מפריש ממנועליו תרומה ומעשרות אבל לא על מקום אחר. Dann wird die Frage wiederholt: מה בין מוציא ממנו עליו ומה בין מוציא ממנו על מקום אחר. Entweder, es müsste in beiden Fällen gestattet sein, weil כל הטבל עלה בידו, oder in beiden Fällen verboten, weil מזה ומזה עלה בידו? Antwort: כשלא נתקן רובו של כרי נתקן רובו של כרי פלוגתא דחזקיה ור׳ יוחנן וכו׳ (so muss gelesen werden. Im J. ists verschrieben). In der That, wenn der grössere Theil טבל noch nicht durch die תרומה befreit ist, es ist nur ein kleiner Teil תרומה abgehoben, da ist kein Unterschied zwischen ממנו עליו und ממנו על מקום אחר, der כרי behält noch seinen טבל Charakter und man kann ממנו על מקום אחר und ממקום אחר עליו abheben, על מקום אחר, weil כל הטבל עלה בידו, und ממקום אחר weil מחיוב על החיוב, die M. spricht aber von dem Falle, dass er schon den grösseren Theil טבל abgehoben und der kleinere Theil noch nicht befreit ist. Wirst du etwa glauben, dass das von der Controverse von R. Jochanan und RS b. Lak. abhängt, ob טבל אין בטל מן התורה oder אין בטל מדרבנן? hier liegt die Sache anders, מכיון שנתן דעתו להפריש כל חטה וחטה מסויימת במקומה. Da hier schon der grössere Theil abgehoben ist, und die Absicht war, weiter abzuheben, so ist jedes Korn bestimmt zu Teruma, d. h. durch

die Absicht weiter abzuheben, ist es, als wenn er unmittelbar nach einander abheben würde, da wird nicht etwa ein bestimmter Theil zu חולין und ein anderer zu טבל verwandelt, sondern jedes Korn ist noch für תרומה tauglich, d h. der ganze כרי behält noch den טבל Charakter, bis die ganze תרומה und מעשרות abgehoben sind, folglich ist כל הטבל עלה בידו. Aber על מקום אחר kann er nicht abheben, weil נתן דעתו להפריש, dann ist es, wie bei קרא שם, dann ist er verpflichtet, von demselben abzuheben. Aus demselben Grunde kann er nicht ממקום אחר עליו abheben. Alle Erklärer beziehen das נסתיימה כל חטה auf R. Jochanan, was im J. gar nicht gesagt ist, aber dann bleibt die Schwierigkeit, wie ist nach RS b. Lakisch die M. zu erklären? Wenn auch טבל אין בטל מדרבנן, so muss er doch von der ganzen Mischung abheben, oder von anderen טבל, während in M. steht מוציא ממנו עליו ולא על מקום אחר. J. will eben sagen, hier handelt es sich nicht um Mischung von טבל und Chulin, sondern כל הטבל עלה בידו, weil der טבל seinen Charakter behält, bis man ihn ganz befreit. Aehnlich erklärt R. Ascher die M. und RJT den J. Er wusste nur nicht die Worte פלוגתא דר"י ור"ש"ב"ל zu erklären und schreibt אלא שלשון הירושלמי איני מכוון לזה יפה. Nach unserer Erklärung stimmt J.[4]). Dann fährt J. fort: denselben Unterschied muss man auch beim Contravertenten des ersten Tanai der M. nämlich REl b. Jak. machen, der behauptete, לא ממנו עליו ולא על מקום אחר אלא ממקום אחר, -- denn in irgend einer Weise musste doch für die Befreiung des Restes des טבל gesorgt werden. Diese Behauptung stellte er nur auf, wenn נתקן לא נתקן רובו של כרי — so ist zu lesen, — wenn aber רובו של כרי kann man wohl abheben עליו ועל מקום אחר. REl. b. Jakob nahm nicht an כיון שנתן דעתו להפריש כל חטה וחטה מסויימת במקומה, sondern nachdem der grössere Theil תרומה abgehoben, ist ein entsprechender

---

[4]) RJT und die anderen Erklärer glaubten, das פלוגתא דחזקיה ור"י sei eine Antwort und nach RSbL nehme man bei ממנו עליו an, מזה ומזה עלה בידו, aber wie wir sahen, sagt ja J. vorher, das gehe ja nicht, anzunehmen, das einemal so, das anderemal anders. Denn, wenn auch nach RSbL טבל אינה בטל מדר בנ, müsste er doch von der ganzen Mischung abheben und wenn אין בלילה ist das ja nicht gestattet. J. sagt aber, dass hier die Controverse von R. Jochanan und RSbL nicht passt, כיון שנתן דעתו להפריש. Übrigens hat RJT selbst gesagt, er weiss diese Controverse nicht zu erklären (s. N. 8).

Theil des טבל zu חולין umgewandelt, darum kann er weder ממנו עליו noch על מקום אחר abheben, weil מזה ומזה עלה בידו. Da giebt es kein anderes Mittel, als wenn טבל שנתערב בחולין, zu nehmen ממקום אחר, oder אם אין לו פרנסה das Mittel des REl b. Arach anzuwenden[5]. Dass aber J. angenommen haben sollte, es könne Jemand behaupten bei נתקנה רובה של כרי sei gestattet, abzuheben, ממנו עליו ועל מקום אחר ist abs. unmöglich. Bei der Ausführlichkeit, mit der J. die Schwierigkeit behandelt, das sei widersprechend, entweder מזה ומזה oder כל הטבל עלה בידו, hätte J. die Behauptung R. Meirs nicht unberücksichtigt lassen können, wenn sie in der pal. M. gestanden hätte. Es hat eben in der pal. M. als Contravertent des 1. Tanai REl b. Jakob gestanden. In T. ist der Passus ר' אליעזר בן יעקב אומר ausgefallen. Sachlich ist nach R. Jochanan und RSbL. bezüglich der Erklärung der M. gar kein Unterschied. Nach den Commentatoren bleibt die Stelle unverständlich[6]. Das Folgende im J. ist richtig erklärt von RJDBS. Die verschiedenen Entscheidungen R. Chija's betrafen verschiedene Fälle. Das einemal war לא נתקן רובו של כרי, darum antwortete er הכסיל חובק את ידיו d. h. man kann abheben על מקום אחר, das anderemal war נתקן רובו של כרי, darum entschied er, es ist nicht gestattet. Das ist sowohl nach R. Jochanan als nach RSbL. (die Commentatoren anders). —

T. § 2 enthält den Wortlaut der pal. M., und auf diese bezieht sich der Jerusch. (s. RJDBS die Erklärung des REW, auch שנות אליה). In M. 1 war die Rede davon, dass Jemand den grösseren Theil Teruma oder Maasser auf den ganzen Getreidehaufen abgehoben, dann ist er nicht eher מתוקן, bis er den Rest von ihm selbst nach dem ersten Tannai, oder ממקום אחר nach REl b. Jakob abgehoben. Hier handelt es sich darum, dass er auf eine bestimmte Zahl des כרי — einen Theil desselben — die מעשרות abgehoben. Er hat eine סאה als מעשר ראשון dem Lewi, eine סאה dem עני als מעשר עני gegeben — das ist nicht genau zu nehmen, so kann er 8 סאה von dem Getreidehaufen abheben, und essen; denn durch die abgehobenen 2 סאה sind 8 סאה zu חולין geworden. Darin stimmen

---

[5]) Dass man nach J. selbst nach der Annahme טבל אינו בטל מדרבנן, doch von ודאי טבל auf die Mischung abheben kann — gegen Babli s. Nr. 8.

[6]) Nach den Commentatoren ist nicht zu begreifen, wie R. Jochanan und RS b. Lakisch die Controverse der Tanaim erklären.

alle überein. Es ist genau so, wie bei מוגו לו את חכום wo nach J. alle Tanaim angenommen haben, dass er die Bedingung gemacht מכבר לכשאשתה, wenn ich trinke, soll der Rest vorher תרומה geworden sein, ebenso hier. Während er abhebt und sie geniesst, sollen die zwei סאה vorher zu מעשרות werden [7]. Es ist eine Bedingung mit rückwirkender Kraft. Die Controverse zwischen R. Meir und den Chachamim besteht darin, dass nach den Chachamim die zwei סאה während des Abhebens und Geniessens der 8 Saa noch vorhanden sein müssen, wie oben bei מוינת הכום, während R. Meir behauptet, sie brauchen während des Abhebens und Geniessens nicht mehr vorhanden zu sein. Dieselbe Controverse ist zwischen R. Meir einerseits und R. Jehuda R. Jose und R. Simon andererseits T. Dem. 8₇ bei הלוקח יין, wo R. Meir es gestattet, selbst wenn יבקע הנוד; die Chachamim — das sind die genannten, das nicht erlauben, denn sie sagen שמא יבקע הנוד, worauf R. Meir ihnen erwidert לכשיבקע d. h. selbst wenn er gespalten wird; denn indem er sagt, מכבר לכשאשתה, sind die zwei לוגין, die während des Trinkens vorhanden waren, schon vorher תרומה geworden. Wenn sie dann verloren gegangen, sind sie als תרומה verloren gegangen. Das gestehen ihm aber die Chachamim nicht zu. Die תרומה muss abgehoben werden, was nicht geschieht, wenn der Schlauch gespalten wird. Eine ähnliche Controverse ist hier. R. Meir behauptet durch die Bedingung מכבר לכשאפרשנה, sind die zwei Saa gleich beim Abheben מעשר. Selbst wenn die 2 Saa bei Erfüllung der Bedingung nicht vorhanden sind, schadet das nicht. Sie sind als מעשר aufgezehrt oder vernichtet worden. Er fasst die Bedingung so: Wenn ich die 8 abheben werde, sollen die zwei Saa von der Zeit, als ich sie abgehoben מעשר geworden sein. Ist die Bedingung erfüllt, so sind die 2 Saa מעשר geworden beim Abheben und als מעשר sind sie verzehrt worden. Die Chachamim behaupten, die Bedingung ist nur dann erfüllt, wenn die מעשרות noch vorhanden sind. Und das ist der Sinn des J. עשו אותו כפועל שאינו מאמין לבעל הבית nämlich nach dem Chachamim: Wie der פועל dort nur dann geniessen kann, wenn die תרומת מעשר vor-

[7] Darum steht der Fall bei מעשר und nicht bei תרומה, weil er beim Abheben der Teruma nicht die Bedingung machen kann לכשאפרשנה ואוכלנה, weil doch die מעשרות nicht abgehoben sind.

handen ist, nicht aber, wenn sie verloren gegangen, eben so muss der מעשר noch vorhanden sein; denn es ist doch selbstverständlich, wenn פירות verbrannt worden, auf die er bedingungsweise תרומה von anderem טבל abgehoben, dieser den תרומה Charakter nicht erhalten wird, weil die פירות verbrannt worden, welche durch Uebergang jenes טבל in תרומה befreit werden sollten; es muss daher umgekehrt, wenn die תרומה oder מעשרות abhanden gekommen, ehe die Bedingung erfüllt worden, ehe er die 8 abhebt, diese auch nicht den חולין Charakter erhalten. R. Meir nahm an, mit Erfüllung der Bedingung der הפרשה waren die 2 Saa schon von dem Zeitpunkt מעשר, als sie gegeben wurden, sie sind als מעשר verzehrt worden, wie oben, selbst לכשיבקע (vgl. J. Masser sch. 4_1 לכשיבדק). Aber in M. 1, wo nicht von einer Bedingung die Rede ist, konnte R. Meir unmöglich behaupten, dass, wenn der grösste Theil תרומה von einem כרי abgehoben ist, — denn nur von diesem Falle spricht die M. nach J. — man von diesem על מקום אחר nehmen kann.

B. Weil B. die M. 2 durch ‚Berera' erklärte in der Voraussetzung, R. Meir sei der Autor des Begriffs Berera, schloss er, auch in M. 1 contraversirt R. Meir, denn man hat die Wahl, beliebig aus einem כרי die תרומה oder חולין abzuheben, die תרומה braucht nicht bestimmt zu sein. Darum hat auch die babyl. Redaction den Passus בין שהיתה אותה סאה קיימת ausgelassen. Da nach M. 1 schon bewiesen, dass R. Meir Berera annimmt, so ist es ja selbstverständlich, dass die שני סאים nicht vorhanden zu sein brauchen. עד שמונה סאים heisst: Er kann abheben, bis zu 8 Saa nacheinander. Die zweite M. ist nur nöthig wegen der Chachamim, dass, obwohl sie אין ברירה annehmen, man doch nach Verhältniss des noch vorhandenen מעשר die חולין abheben kann, denn ich nehme an, er sagt die vorhandenen מעשרות sollen auf die zuerst abgehobenen 8 Saa מעשרות sein. Sind die מעשרות aber nicht mehr vorhanden, so kann er nicht die 8 als חולין abheben, denn אין ברירה, was R. Meir, der יש ברירה behauptet, wohl gestattet (s. RLH und RJL). T. ist klar und bestimmt: „Wenn Jemand Früchte in der Tenne hat, so kann er eine Saa dem Leviten und eine Saa dem Armen geben, und kann dann 8 Saa abheben und sie essen." Das ist unbestritten. Nachdem er 2 als ersten und zweiten Zehnt abgehoben, kann er bald 8 abheben und sie als חולין geniessen. Die Contro-

verse folgt: Mag die Saa ganz vorhanden sein, oder nicht mehr ganz vorhanden sein (קיים heisst: noch ganz bestehen, חי וקיים leben und ganz, gesund, kräftig sein, dass nichts fehlt), so kann er nach und nach abheben. Das ist die Meinung R. Meirs, die Chachamim behaupten, wenn die Saa noch ganz vorhanden ist, kann er nach und nach abheben, wenn nicht (das kann nur verstanden werden, unter אין קיימת wenn sie nicht mehr ganz vorhanden ist, sondern nur zum Theil), dann kann er nur nach Verhältniss des vorhandenen abheben. Die babyl. Redaction der M. bezog die Controverse auf ‚Berera' wie M. 1, kürzte und es entstand Undeutlichkeit, dass die Commentatoren sich die grösste Mühe geben und sie verschiedenartig erklären (s. Horowitz Msch. 1901 S. 319).

---

8. טבל אין בטל ברוב, פרנסה[1].

Durch Harmonisirung von J. und B. blieb den Commentatoren der J. zur M. Challa c., welcher arg corrumpirt ist, verschlossen. Nach RMM soll R. Tarphon (T. Demai 5_{22}) die Entscheidung der M. Challa c. nicht anerkannt haben, nach allen Commentatoren ist sie gegen RElbAr (s. N. 7b). RJT c. sagt: Die Controverse in J. von R. Jochanan und RSbL, ob טבל בטל ברוב oder nicht, beziehe sich bloss auf טבל דרבנן, während in J. Maasseroth c. ausdrücklich steht, die Controverse beziehe sich auf טבל דאורייתא, er fügt allerdings hinzu ויש מקום עיון בזה (vgl. נ"י zu Maasser. c.) Wenn NJ den Anlauf nimmt, um darzuthun, J. habe einen von B. verschiedenen Standpunkt — J. habe angenommen דבר שיש לו מתירין werde מן התורה nicht בטל, wie R. Jochanan, so ist nach ihm wenigstens RSbL mit B. nicht im Widerspruch, denn dieser nahm an, wie B. דבר שיש לו מתירין werde מדרבנן nicht בטל. Zwar beweist er, dass J. die M. Challa c. nach RSbL nicht wie B. durch טעם כעקר דאורייתא erklärt habe (s. oben S. 57), weil J. dieses Princip nicht angenommen, so erklärt er doch den Passus אם יש לו פרנסה ähnlich wie b. Menachoth c. — Immerhin wird die Verschiedenheit wieder zum Theil ausgeglichen. Aber er ist

---

[1]) Quellen: M. Challa §§ 8, 9 אוכלין עראי (3); T. ib. § 2 העושה עיסה (2) J. ib. 3_5 (59 bc); ib. Maass. 5_1; b. Men. 31 a, RMBM Bikk. 6_{11} RJT I_{18}.

tiefer, als seine Vorgänger in dieses Thema eingedrungen, macht vortreffliche Emendationen, von denen er eine nur problematisch aufstellt und wieder zurücknimmt[a]). Den wahren Sinn des J. können wir ermitteln und die Corruptele in J. verbessern, wenn wir uns von der Tendenz J. mit B. zu harmonisiren frei machen und den J. nicht auf unsere M. sondern auf die pal. M., die wir aus M. u. T. herstellen können, beziehen.

Wir werden zeigen, dass nach der pal. Halacha die Controverse zwischen Chiskia resp. RSbL u. R. Jochanan nur bestand bei טבל שנתערב בחולין, nicht bei ד״ש״י״ל״מ. Es herrschte unter den pal. Amoräern Einstimmigkeit, dass ד״ש״י״ל״מ biblisch nicht aufgehoben wird (s. Nr. 9), nur bei טבל, welcher mit חולין vermischt worden, bestand eine Controverse, weil R. Jochanan annahm, dieser Fall ist immer ד״ש״י״ל״מ, Chiskia u. RSbL. behaupten, er ist nicht immer ד״ש״י״ל״מ. Da, wo der Begriff ד״ש״י״ל״מ cessirt, wird טבל, wie andere איסורים in der Mehrheit aufgehoben, wo er aber eintritt, wird er nicht בטל. Diesen Unterschied macht, wie wir sehen werden, der richtig emendirte Jerusch.

In b. Menachoth c. steht ausdrücklich טבל אין בטל ברוב sei rabbinisch, weil ד״ש״י״ל״מ rabbinisch ist. Es wird dort eine Boraitha citirt — sie steht T. 5 c. und war pal. M. — in der es heisst: ר׳ שמעון שזורי wurde טבל mit חולין vermischt, er frägt ר׳ טרפון und dieser sagte: Geh und kaufe Früchte vom Markte und verzehnte auf den in der Mischung enthaltenen טבל. B. giebt dort zwei LA: מן השוק und מן הגוי. Nach ersterer meinte er, soll er vom עם הארץ kaufen und zwar nach der Annahme רוב עם הארץ מעשרין. — Im J. findet sich keine andere Meinung — die zweite LA nach der Annahme יש קנין לגוי (s. diesen Artikel). Er giebt so מן הפטור על הפטור. Aus J. Demai c. geht aber unzweideutig hervor, dass er die oben angeführte T. anders erklärt. Er beweist nämlich aus dieser Stelle, dass ר׳ טרפון behauptet hat, אין קנין לגוי בארץ ישראל (s. oben S. 76). In T. steht מן השוק und im J. מן הגוי, letzteres ist aber nur eine Erklärung des Wortes

---

[a]) Sowohl er als RMM emendiren J.; aber beide operiren mit den Begriffen des B., ob man bei Vermischung von מין במינו nach מבטל oder בטל sich richtet, ferner ersterer mit dem Begriff ברירה, welche Principien dem J. fremd waren (s. die Artikel מין במינו und ברירה).

מן השוק. R. Tarphon sagte, er solle vom Markte kaufen, d. h. vom גוי, damit der חבר nicht nöthig habe, das Verbot, keinen טבל zu verkaufen, zu übertreten. Die Commentatoren gleichen J. und B. aus. In J. ist gemeint, es ist חולין in טבל gefallen. Abgesehen davon, dass das ein Nothbehelf ist, warum hat B. die Erzählung nicht so gefasst? Und wie ist T. Demai 5_{12} zu erklären, soll hier auch unter פרנסה gemeint sein דמאי? Sicher ist doch, dass R. Jochanan, welcher behauptete, טבל אין בטל מן התורה die Worte אם יש לו פרנסה nur verstanden haben kann von ודאי טבל. Dass RSbL es auch so verstanden, werden wir weiter aus J. beweisen. Wir wollen hier den schon angedeuteten Gedanken angeben. RSbL behauptet, טבל בטל מן התורה da, wo keine Möglichkeit ist durch biblische תרומה die Mischung vom איסור טבל zu befreien, da cessirt der Begriff von ד״ש״י״ל״מ und der טבל ist anderen איסורים gleich, welche durch רוב aufgehoben werden; ist aber die Möglichkeit vorhanden, biblische תרומה abzuheben, so ist die Mischung ד״ש״י״ל״מ und wird nicht בטל. Ist פרנסה ממקום אחר vorhanden, so kann man für die Mischung von anderem טבל reine תרומה dem Priester geben, ist diese aber nicht vorhanden, dann kann das von der Mischung Abgehobene nach RSbL, welcher annahm, לא קדשו מדומעין (s. oben S. 64) nicht biblische תרומה werden, weil sie nicht bestimmt (מסוים) ist. Es cessirt daher der Begriff ד״ש״י״ל״מ und der טבל wird בטל מן התורה. Nach R. Jochanan, welcher behauptet קדשו מדומעין kann das von der Mischung Abgehobene den heiligen Charakter der תרומה erhalten. Die Mischung ist auch in diesem Falle ד״ש״י״ל״מ und wird nicht בטל.

Wir geben nun zur Erklärung des J. nach Herstellung der pal. M. Challa c.

P. die pal. M. lautete: הנוטל שאור מעיסה שלא הורמה חלתה ונותן להוך עיסה שהורמה חלתה אם יש לו פרנסה ממקום אחר מוציא לפי חשבון ואם לאו הרי זה מביא קמח ממקום אחר ומצרפן לחמשת רבעין לחייב עליו לפי חשבון ואם לאו מוציא אחת על הכל[3]. Zum ersten Passus der M. hat

[3]) Wir haben M. u. T. verbunden. Es sind drei Fälle angegeben. 1. Er hat Teig, der טבל ist, d. h. er hat פרנסה, das Mittel (s. weiter oben), den טבל in der Mischung zu חולין zu wandeln. 2. Hat er das Mittel nicht, so nimmt er Mehl, soviel als zur Ergänzung des erforderlichen Masses von טבל nothwendig ist und verbindet diesen Teig mit der Mischung. 3. Er

J. folgende Verhandlung: R Bun b. Chija warf vor R. Seira folgende Frage auf: Wenn ein Speiseopfer mit חולין vermischt worden und der קומץ auf den Altar gekommen, darf der Priester den Rest (שירים) nach Vorschrift geniessen? Ist da anwendbar der Satz der Schrift והנותרת מן המנחה לאהרן ולבניו (Levit 2_3)? R. Seira verstand die Frage so: Kann eine Mischung von Heiligem und Unheiligem den heiligen Charakter erhalten, wie bei Mischung von טבל und Chulin das Abgehobene nach R. Jochanan den heiligen Charakter erhält (קדשו מדומעין), oder nehmen wir, wie RSbL an לא קדשו מדומעין? R. Seira, welcher die Meinung von Chiskia und RSbL annahm, erwiedert ihm: Kann man denn bei einer Mischung von טבל und חולין den Schriftvers anwenden: ונתתם ממנו לאהרן ולבניו (Numeri 18_{28})? Er eruirte aus diesem Vers: Nur von reinem טבל kann die Teruma den heiligen Charakter erhalten, aber nicht das aus der Mischung Abgehobene (לא קדשו מדומעין). Er fährt fort: Habe ich dir nicht gesagt: Man kann von der Mischung nur auf die Mischung abheben, aber nicht auf anderen טבל? Es muss gelesen werden וכי לא אמרית לך מוציא ממנו עליו אבל לא על מקום אחר; denn טבל לא בטל מדרבנן. Der כהן wird demnach im Falle des R. Bun b. Chija die שירים nicht geniessen dürfen. Darauf erwidert R. Bun b. Ch.: Wenn es dir sicher ist, dass man von der Mischung nicht abheben kann על מקום אחר, weil man von טבל דרבנן nicht abheben darf auf טבל דאורייתא, dann dürfte man ja auch nicht ממקום אחר עליו abheben, in M. steht doch מוציא ממקום אחר עליו? Es ist zu lesen: אף ממקום אחר עליו אינו מוציא מתניתין אמרה אם יש לה פרנסה ממקום אחר . . ., wie darf man von חיוב auf den פטור abheben? — Die Corruptel entstand aus J. Terum. 4_1, wo der Unterschied zwischen ממנו עליו und ממנו על מקום אחר erörtert ist (s. S. 80), was hierher nicht passt. Wir haben nun eine Einwendung R. Seiras auf die Frage des R. Bun b. Ch. und eine Frage R. Bun's auf die Einwendung R. Seira's. J. fährt dann fort: die Einwendung R. Bun's gegen R. Seira ist keine Einwendung. Es ist zu lesen לית הדה דר' בון תתובה על דר' זעירה. Was

---

kann oder will neuen Teig nicht machen, dann nimmt er von der ganzen Mischung. Dass der zweite Fall lautete ואם לאו מביא קמח geht aus J. hervor, wo es heisst תני (So emendirt NJ קדשתני in קדש und תני) תני ואם לאו מביא ד' רובעין ומשיך. Ich glaube, dass das Citat ursprünglich lautete ואם לאו מביא קמח ממקום אחר ומצרפן wie in T., worauf folgte: אמר ר' יונה וכו' ש"מ רובע שאור שנטבל במקומו טובל ד' רבעים במקום אחר וכן'.

ist der Unterschied, frägt er, zwischen ממנו על מקום אחר und ממקום אחר עליו? — so ist zu lesen. — Es ist wohl ein Unterschied. Wenn er von der Mischung auf andere טבל abhebt, kann das von der Mischung Abgehobene nicht תרומה werden, wie sonstige תרומה (כיוצא בו), die aus reinem טבל entsteht, denn לא קדשו מדומעין: darum wird der טבל בטל. Der Begriff ד"ש"י"ל"מ cessirt; hebt er aber von anderem טבל für die Mischung ab, so kann er ja dem Priester reine תרומה geben, die Mischung ist ד"ש"י"ל"מ, darum wird der טבל nicht בטל, er hebt sonach von חיוב auf den חיוב ab. Es ist zu lesen im J.: בשעה שהוא מוציא על מקום אחר, הואיל ואותו טבל אינו ראוי להעשות תרומה כיוצא בו חולין שבו מבטלין אותו בשעה שהוא מוציא ממקום אחר עליו הואיל ואותו טבל ראוי להעשות תרומה כיוצא בו לא בטל.

Es ist der Gedanke, nach welchem auch T. Ter. und Demai 5 nach RSbL erklärt ist (s. oben S. 88). R. Jose folgert weiter: Wenn טבל mit תרומה vermischt worden, dann kann man doch den in der Mischung enthaltenen טבל zu תרומה auf anderen טבל machen, der כהן erhält dann reine תרומה, da ist die Mischung ד"ש"י"ל"מ und wird nicht בטל[4]). So ist die Frage des R. Bun gegen R. Seira widerlegt, aber auch der Einwand R. Seiras auf die Frage des R. Bun b. Chija ist kein Einwand. Es ist zu lesen: ולית הדה דר' זעירא תתובה על ר' בון. R. Seira wendete ein: Man kann bei einer Mischung nicht anwenden ונתתם ממנו תרומה, folglich darf der כהן die שירים der Mischung nicht als קודש geniessen. Die Frage des R. Bun war aber so: Wie du annimmst (מה נפשך) bleibt ein Zweifel. Nimmst du an wegen des genannten Verses שלמטה בטל, so muss auch שלמעלה d. h. der קומץ auch בטל werden, nimmst du an der קומץ wird nicht בטל, weil er schon auf den Altar gekommen שכבר קדש, muss auch der Rest (die שירים) nicht בטל werden. Es ist zu lesen: אם שלמטן בטל אף שלמעלה בטל אם שלמעלה לא בטל מפני שכבר קדש אף שלמטה לא בטל. Hier stehen zwei entgegengesetzte Principien einander gegenüber. Der כהן soll nur reines קודש erhalten, und andererseits,

---

[4]) RMM u. NJ emendiren auch, jeder verschieden. Sie beziehn aber die Controverse darauf ob man bei מין במינו nach dem מבטל oder בטל sich richtet, hierher. Von diesem Gedanken hatte J. keine Ahnung. Die Stelle des J., auf die sie sich beziehen, hat einen anderen Sinn (s. weiter מין במינו).

was auf den Altar gekommen, wird heilig. Die Frage bleibt demnach unbeantwortet.

Zum zweiten Theil der pal. M. ואם לאו הרי זה מביא קמח ממקום אחר ומצרפן . . [4a]) bemerkt R. Jona im Namen des R. Seira: Von da ist bewiesen, dass נשוך תורה, denn er hebt, wie im ersten Falle reine תרומה dem כהן ab. Darauf sagte R. Jona: R. Jochanan und RSbL sind über diesen Punkt im Controverse. R. Jochanan behauptete נשוך תורה, RSbL נשוך אינו תורה. Andere meinten, die Controverse war entgegengesetzt. Hierher ist glaube ich zu setzen אמר ר' הושעיה תפתר שבא מעיסת הנשוך. Wenn R. Jochanan behauptet haben soll, נשוך אינו תורה, so kann, da R. Jochanan angenommen, טבל אינו בטל מן התורה von dem עיסת נשוך nicht abgehoben werden, ausser der טבל in der Mischung kam auch von עיסת הנשוך. Dann wird R. Jose gefragt, was er von R. Jochanan gehört habe. Er erwidert: Direct habe ich davon nichts gehört, aber aus einer verschiedenen Erklärung von R. Jochanan und RSbL zu einer M. in Tebul Jom ist zu entnehmen, dass R. Jochanan behauptet hat, נשוך תורה und RSbL נשוך אינה תורה. Dann sagt R. Seira: Man könnte einen Unterschied machen zwischen נשוך מאיליו und נשוך בידו, im letzteren Falle gestehen Beide zu, dass נשוך תורה, aber selbst, wenn dieser Unterschied nicht angenommen wird, so ist die M. sowohl nach R. Jochanan als nach RSbL ihren Principien gemäss erklärt. RSbL behauptet טבל בטל מן התורה, darum kann er auch annehmen נשוך אינו תורה, auch R. Jose b. Nehurai hat RSbL beigestimmt, während R. Jochanan behauptet hat טבל אין בטל מן התורה. Auch hier zeigt sich, dass R. Seira die Ansicht des RSbL zur seinigen gemacht. Weiter sagt J.: zwei Amoraim entschieden wie RSbL nach dem Grundsatze der Majorität (שנים רבים על אחד). Sie wussten aber nicht, dass R. Josua b. Levi, wie R. Jochanan entschieden hat[5]). Es sind sonach zwei gegen zwei.

[4a]) S. Anm. 3.

[5]) So wird die Stelle im J. Demai 5_9 (25a) verständlich. R. Seira behauptete, R. Josua b. Levi habe angenommen, אין קנין לגוי, es sei nicht richtig, wenn andere das Gegentheil von RJbL tradirt haben. Man muss daher von Früchten, die von Heiden in Palästina gekauft worden, מעשרות geben, ohne Entgelt zu nehmen; denn RJbL hat behauptet: drei müssen den Zehnten geben שלא ברשות d. h. ohne Entgelt. Man dürfe in diesen Fällen nicht die Früchte dem Priester und Leviten zum Verkauf anbieten d. h. ברשות und den

Es wird dann gefragt: In der Entscheidung ist doch kein Unterschied zwischen R. Jochanan und RSbL? Nach dem einen wie nach dem anderen muss man handeln, wie in M. steht? Antwort: Es giebt wohl einen Unterschied. Wenn man abgehoben hat von der Mischung auf anderen טבל. Nach R. Jochanan hat man abgehoben מן החיוב על החיוב, nach RSbL מן הפטור על החיוב. Man muss nach RSbL nach M. Demai 5_{11} nochmal abheben, nach R. Jochanan ist es nicht nöthig. Es ist zu lesen מה פליגין לחוש להפרשה שנייה מאן דאמר טבל בטל ברוב אריםה לאחר חורין חושש להפרשה שנייה מ״ד אין הטבל בטל ברוב אריםה לאחר חורין אינו חושש להפרשה שנייה[*]. Es wird ein Unterschied angegeben, so dass nach RSbL eine Erschwerung herauskommt, nach R. Jochanan eine Erleichterung. Darum steht nicht der Unterschied einfach, nach R. Jochanan kann man von der Mischung auf anderen טבל abheben, nach RSbL darf man das nicht. Weiter vor Schluss des Abschnitts wird bezüglich der Controverse von R. Jochanan und RSbL erörtert, ob aus der M. die eine oder andere Behauptung zu erweisen ist. R. Jochanan will seine Behauptung טבל אין בטל ברוב aus M. Challa 4_6 beweisen. RSbL erwidert: dort ist die Rede ברושם, da ist der טבל kenntlich und wird nicht aufgehoben. Dann werden zwei T. citirt, nämlich Terum $5_{1,2}$, wo in beiden Fällen Controverse zwischen Rabbi und RSbG angegeben ist. Es wird gefragt: Gehen diese Controversen der Tanaim auf die Controverse von R. Jochanan und RSbL zurück, ob טבל בטל ברוב oder טבל אין בטל ברוב, worauf erwidert wird: Es sind andere Principien, über welche die Tanaim contraversiren. Diese beiden §§ von T. standen in

---

Werth sich bezahlen lassen. 1. Wer Früchte von Heiden kauft, (s. RMM) 2. derjenige, dem טבל mit חולין vermischt worden. 3. Wer vom Markt (פסקיה) der Samaritaner kauft. Aus dem ersten Fall beweist R. Seira, RJbL habe angenommen אין קנין. Vom zweiten Ealle ist bewiesen, dass טבל אין בטל מן התורה. Nach Frankel l. c. wäre der R. Seira, der diese drei Fälle von RJbL tradirt R. Seira II. Aber wenn es auch R. Seira I ist, so hat er im Punkt 2 nicht wie RJbL, sondern wie Chiskia und RSbL entschieden. Die Commentatoren mühen sich vergebens ab, das שלא ברשות zu erklären.

[*]) Diese LA schlägt NJ problematisch vor, sie stimmt aber nicht mit seiner früher aufgestellten Erklärung. Sie empfiehlt sich jedoch als die einzig richtige.

der pal. M. vor M. 4_1. Der Zusammenhang ergiebt sich leicht[7]). Die babyl. Redaktion der M. liess beide §§ aus, weil sie die Controversen (vergl. RDP) auf Berera znrückführt und dieses Princip nach B. auch in M. 1 und 2 ausgedrückt ist (s. N. 7).

B. Nach dem Princip des B., dass טעם כעקר דאורייתא wird der Passus der M. Challa אם יש לו פרנסה ממקום אחר auch durch ודאי טבל erklärt, obwohl טבל nach B. nur rabbinisch nicht aufgehoben wird (s. N. 6a). So erklärt RSS und REW nach der endgültigen Halacha, die sich nach R. Tam richtet, (Tos. Ab. sar. 67a s. v. אמר ר״י). Andere Decisoren, Raschi und RMBM, entscheiden טעם כעקר דרבנן. Dann kann der Passus אם יש לו פרנסה nicht erklärt werden durch ודאי טבל, denn das wäre ja מן החיוב על הפטור. Wie die Controverse unter den Decisoren, war auch die Controverse unter den babyl. Amoräern. Diejenigen, welche annahmen טעם כעקר דרבנן, haben die M. gewiss erklärt, wie RMBM in seinem MC und Codex. Er erklärt אם יש לו פרנסה in der Weise, wie der zweite Fall der pal. M. — T. — lautete: Er nimmt Mehl, macht aus demselben einen Teig von solcher Grösse, dass er und der טבל in der Mischung zur חלה verpflichtet ist. Er nahm an, T. erklärt die M., während in pal. M. wie wir aus J. ersahen, gestanden ואם לאו; d. h. wenn keine פרנסה da ist. In dem Falle, dass schon חלה pflichtiger Teig vorhanden ist (פרנסה), von dem er auf die Mischung nehmen kann, nimmt er von diesem, wenn das nicht vorhanden ist, muss er erst einen Teig anmachen und verbinden. Nach der Annahme טעם כעקר דרבנן kann man nicht von חיוב geben על פטור nach B.; hingegen, wenn er einen zweiten Teig anmacht und ihn mit der Mischung verbindet (מצרף), so ist נשוך דרבנן und man giebt מן פטור על פטור. Anstatt ואחר

---

[7]) Am Ende von Abschnitt 4 in T. wird angegeben, dass man טבל zu תרומה bestimmen kann על מקום אחר. § 1 des 5. Abschnittes wird eine Controverse zwischen Rabbi und R. Simon b. Gamaliel angeführt, ob man eine Kürbiss nach und nach ohne ein Zeichen zu machen zu תרומה bestimmen kann auf andern. Es folgt ein ähnlicher Fall vom allmäligen Abheben der תרומה bei einer Grube Wein. — In E ist רבי und רבן שמעון בן גמליאל vertauscht. — Das Princip hat R. Jochanan angegeben und hat ihm RSbL zugestimmt, dann folgte § 1 der M. 4 und T. § 2, die auch von allmäligen Abheben sprechen (s. N. 7.)

כך יערב muss im MC gelesen werden יצרף העיסות, weil נשוך מדרבנן, denn sonst wäre ja nach RMBM dieser Fall dem dritten gleich (s. RMM). Auch im Codex ist er m. E. nicht vom Commentar abgegangen, er sagt יביא עיסה אחרת. Damit meint er, er macht anderen Teig an und verbindet ihn durch נשיכה mit der Mischung. Die babyl. Redaction der M. hat darum den zweiten Fall, der in T. steht, in M. ausgelassen, weil nach den Amoraim, welche behaupteten טעם כעקר דרבנן, dieser eine Erklärung des ersten ist. Nach den Amoräern, welche annahmen טעם כעקר דאורייתא war das ein zweiter Fall und müsste gelesen werden ואם לאו. Um beiden gerecht zu werden, wurde der Passus in M. ausgeschieden[8]). Je nachdem man den Fall in T. als besonderen Fall, oder als Erklärung des ersten Falles nimmt, muss das Wort פרנסה verschieden gedeutet werden. Nimmt man drei Fälle an, wie wir angenommen, so gilt vom zweiten Fall אין לו פרנסה, ist aber der zweite Fall nur eine Erklärung des ersten Falles, so wird auf ihn angewendet יש לו פרנסה. In den Lexicis von Levy und K. ist unsere Stelle beim Worte פרנסה nicht aufgeführt. Es steht hier in übertragener Bedeutung. „Die Versorgung" bezüglich: Nahrung Kleidung und Wohnung (s. die Lexica) ist hier auf Sachen angewendet. T. p. 265_{22} ist פרנסה dem מזון entgegengesetzt. Sie verliert das Recht auf Ernährung, aber nicht das Recht auf Versorgung, die Mitgift (עשור נכסים). T. Sota p. 309_{8} „Es ist allgemein Sitte": Wenn Jemandem sein „Bedarf" zu Theil wird (נתמנה לו פרנסה) . . . Uebertragen: Wenn eine Frucht durch eine andere erst zum Genuss erlaubt wird, so wird jene durch diese versorgt. טבל ist dem Genuss versagt. Wenn von anderem טבל auf diesen nach Verhältniss die תרומה abgehoben wird, so wird der eine durch den anderen versorgt. Er ist פרנסה für jenen. M. Temura 3_{5} שבכור והמעשר יש להן פרנסה במקומן. Sie haben Versorgung am Orte, d. h. durch einen eintretenden Fehler können sie auch ausserhalb Palästinas genossen werden. Der eintretende Fehler ist das Mittel zur Erlaubniss. אם יש לו פרנסה במקום אחר kann nur heissen,

---

[8]) Vgl. NJ. welcher sagt: Nach RSbL muss man annehmen, T. erkläre die M. Nach J. ist das zwar nicht richtig (vgl. oben), aber nach B. ist der Gedanke richtig. Diejenigen Amoraim, welche behaupteten, טעם כעקר דרבנן müssen so angenommen haben, und auch RMBM.

wenn ein Mittel zur Erlaubniss der Mischung von einem anderen Orte schon vorhanden ist, d. h. wenn er עיסה hat, der zur חלה verpflichtet ist, so kann er von diesem nehmen. Hat er nicht פרנסה ממקום אחר d. h. hat er solchen Teig nicht, dann nimmt er Mehl, macht so viel Teig, dass er mit dem in der Mischung vorhandenen טבל zu חלה verpflichtet wird, verbindet ihn mit der Mischung (נושך), das ist nicht ממקום אחר und nimmt von diesem. Was das מן המוקף betrifft, von dem RMBM spricht, so ist das verschieden von מצרף oder von נושך, ist übrigens לכתחלה nur nothwendig, בדיעבד ist es kein Hinderniss. Wir haben gezeigt, wie J. auf die pal. M. bezogen einen klaren Sinn giebt und dass durch andere Principien des B. die pal. M. durch die babyl. Redaction gekürzt worden.

9a. דבר שיש לו מתירין[1].

Der Begriff des überschriebenen Satzes ist ein anderer nach der palästinensischen, ein anderer nach der babylonischen Halacha[2]). Nach ersterer hat der Plural מתירין seine sprachliche Begründung, nach dieser kann die Pluralform nicht erklärt werden. Man hat den Begriff geändert und den alten Ausdruck beibehalten, weil man sich an die nicht mehr passende Form gar nicht stiess.

---

[1]) Quellen: RMBM MC zu Bikkurim 2_2: RN zu Nedarim 57, PCh zu JD 102, NJ zu Challa 3_9; RBA zu BM 53.

[2]) Schon NJ c. macht auf die Verschiedenheit des Begriffs nach J. und B. aufmerksam. J. sagt er, habe angenommen, ד"ש"י"ל"מ sei biblisch, B. rabbinisch. Er stützt sich auf die Behauptung des R. Jochanan in J. טבל אין בטל מן התורה. RSbL hat nach ihm angenommen ד"ש"י"ל"מ sei rabbinisch, wie B. Wie wir schon N. 8 gezeigt, folgt das aus der genannten Controverse nicht. Es hat in Palästina weder einen Tanai noch Amora gegeben, der angenommen hätte, ד"ש"י"ל"מ sei rabbinisch. NJ glaubt, J. hätte die Begründung des RN c. zu ד"ש"י"ל"מ angenommen. Diese Begründung wird aber von RChS widerlegt. נפל בנינו ארצה schliesst er (s. d.). J. kann überdies die Begründung von RN nicht angenommen haben, als J. die Controverse von R. Jehuda und den Chachamim über מין במינו gar nicht kennt. Die Controverse ist ein Product der babyl. Amoraim (s. Nr. 17 מין במינו).

Wir wollen in diesem Artikel die verschiedene Auffassung nach der babylonischen und pal. Halacha im Allgemeinen geben nnd in den folgenden die Stellen aus den Quellen erklären.

Nach B. ist das Musterexempel für ד"ש"י"ל"מ der Fall ביצה שנולדה בי"ט, das nach י"ט von selbst, ohne Hinzuthun מותר wird, und der Grund, warum die Rabbinen bestimmt haben, ד"ש"י"ל"מ wird nicht בטל, war die Erwägung עד שתאכלנה באיסור תאכלנה בהיתר. Wozu soll man die Mischung, in welcher Verbotenes enthalten ist, heute zum Genusse erlauben, da morgen der איסור von selbst schwindet. Würde aber erst zur Erlaubniss eine Thätigkeit nothwendig sein, die Mühe oder Kosten verursacht, dann würde der איסור aufgehoben werden; denn da haben es die Rabbinen beim דין תורה belassen, dass der איסור im רוב היתר aufgehoben wird. (RMBM c.). Nach dieser Auffassung ist es befremdend, warum der Satz lautet, דבר שיש לו מתירין? Er müsste heissen דבר שיהיה לו היתר. מתירין ist der Plural des Participium im Hiphil von Stammwort נתר und kann nur heissen, einen Gegenstand erlaubt machen (causativ). מתירין sind die Mittel, durch welche andere Sachen מותר werden. Bei ביצה שנולדה בי"ט sind keine מתירין und auch kein מתיר. Wir werden später zeigen, dass nach pal. Hal. in der That letzter Fall nicht unter ד"ש"י"ל"מ subsumirt werden kann. In M. T. und J. finden wir auch den Ausdruck in der sprachlich geforderten Bedeutung bei Gegenständen, von denen Theile nach bibl. Vorschrift zu einem angegebenen Zweck weggenommen werden müssen, damit der andere Theil erlaubt wird. Die weggenommenen Theile sind die מתירין für die anderen. M. Sebach 4_3 heisst es: כל שיש לו מתירין בין לאדם בין למזבח חייבין עליו משום פגול. M. Meila 2_9 זה הכלל כל שיש לו מתירין אין חייבין עליו . . . עד שיקרבו מתיריו. Sa zu Lev. 7_{18} מה שלמים מיוחדים שיש לו מתירים בין לאדם בין למזבח אף אני מרבה אלא את שיש לו מתירים בין לאדם בין למזבח . . . את מה אני מוציא את הקומץ ואת הלבונה שאין להם מתירין לא לאדם ולא למזבח. In den angeführten Stellen sind die מתירין Theile des Opfers, welche, nachdem sie vom Opfer ausgesondert und ihrer Bestimmung nach Vorschrift zugeführt worden, die anderen Opfertheile für den Altar oder den Menschen gestattet sind. Nachdem das Blut gesprengt worden, wozu mehrere Mittel nothwendig sind, קבלת דם בכלי, שחיטה, und זריקה können die Opfertheile auf den Altar kommen, resp. die

Priester oder die Opfernden die ihnen zukommenden Theile geniessen. קומץ ולבונה sind die מתירין für die שירים. T. Ter. c. werden טבל, מעשר שני, הקדש, חדש unter den Begriff ד"ש"י"ל"מ subsumirt. Hier haben wir מתירין und מותרין, die abgehobenen תרומה ומעשרות sind die מתירין, der Rest ist מותר und חולין. Bei הקדש und מ"ש sind קרן וחומש die מתירין, welche jene in חולין umwandeln. Bei חדש sind die Mittel, welche zur Darbringung des עומר nöthig sind, die מתירין, und der חדש wird מותר. Wenn das Mittel, welches מתיר ist, Subjekt ist, dann steht das Prädikat im Singular, wie דם מתיר (M. Seb. 4_4 T. ib. $5_{1,2}$) העומר מתיר (M. Menach. 10_6), קרב המתיר הקומץ מתיר (T. Seb. 7_{13}), J. Challa (57b) היום מתיר, הקרבן מתיר. Wir sehen, dass der Ausdruck ד"שי"ל zu ביצה שנולדה בי"ט מתירין gar nicht passt. Wir haben hier weder einen מתיר noch מתירין[2a]). Aber nicht nur der Ausdruck passt nicht. Der Begriff ד"ש"י"ל"מ, wie er allgemein erklärt wird, findet auf ביצה שנולדה בי"ט keine Anwendung. Allgemein wird angenommen — auch nach Babli, — dass, wenn ein Gegenstand dem Einen verboten, dem Anderen erlaubt ist, er dadurch nicht ד"ש"י"ל"מ wird, denn im Begriffe liegt, dass das frühere Verbot gänzlich geschwunden ist, was in dem genannten Fall nicht eintritt. Es ist nichts Neues eingetreten. Für den, dem es verboten war, bleibt es verboten, und dem es erlaubt ist, war es schon früher erlaubt. Ebensowenig kann ein Gegenstand, der an einem Orte zu geniessen erlaubt ist, am anderen verboten, zu ד"ש"י"ל"מ gerechnet werden, denn dadurch, dass er an den anderen Ort gebracht wird, wird er an dem früheren nicht erlaubt. Da, wo er verboten war, bleibt er verboten (s. 9c.) Was

---

[2a]) Darum muss T. 34_{26}, 46_{24}, 40_{21} gelesen werden שלא התירו ספק דימוע בדבר שיש לו מתירין. Wenn טבל in einem der beiden Behältnisse gefallen, so wird nicht erleichternd entschieden, weil er ד"ש"י"ל"מ ist. Oben S. 76 Anm. 7 ist zu berichtigen, dass REW in T. p. 36_{24} emendirt א"א בדבר שאין לו מתירין, was gleich ist בד"ש"י"ל"מ, aber p. 40_{21} emendirt er nicht. Wie in JD nimmt er dort die Erklärung von RSS an. Aber das ist inconsequent. Schwarz emendirt auch dort. Im JD ist ein Druckfehler. Es steht תוספתא פ"ז, es muss heissen פרק ח'. Die T.-Stellen ואם היה טבל ומעשר ראשון וכו' kann man auch so erklären: Wenn in der einen קדרה sich טבל befindet, in der anderen מעשר ראשון oder מעשר שני und in eine der beiden תרומה gefallen ist, so nimmt man nicht an, die תרומה ist in טבל gefallen und nicht in מעשר ראשון und שני, weil diese ד"ש"י"ל"מ sind. (vgl. T. p. 34_{21}).

aber vom Ort gilt, gilt auch von Zeit. Ein Gegenstand, der heute verboten, morgen erlaubt ist, kann nicht unter ד״ש״י״ל״מ subsumirt werden. Zu der Zeit, wo er verboten war, bleibt er verboten. Zum Begriff ד״ש״י״ל״מ gehört, dass das Verbot aufgehoben ist auch in der Vergangenheit. Allerdings besteht die Aehnlichkeit zwischen ד״ש״י״ל״מ und ביצה שנולדה בי״ט darin, dass der Genuss beider nach Ablauf von Zeit erst gestattet wird; denn der מתיר oder die מתירין müssen erst ihrer Bestimmung zugeführt werden, ehe die anderen Theile מותר sind. Aber diese Aehnlichkeit ist nur äusserlich, im Wesen sind sie verschieden. Der מתיר bewirkt, dass der Gegenstand so מותר wird, als wenn er nie verboten gewesen wäre, er ist umgestaltet worden. Im טבל stecken die תרומה und מעשרות. Nachdem diese herausgenommen, bleiben reine חולין zurück, die schon früher im טבל vorhanden waren. Ebenso bei חדש. Durch Darbringung des עומר oder durch Eintritt des Tages wird jener מותר, als wenn er nie אסור gewesen wäre. Durch Auslösen von הקדש und מעשר שני, wird die Frucht in ihren ursprünglichen Zustand wieder hergestellt in der Weise, als wenn sie nie אסור gewesen wäre. נדרים (s. 9b) sind nur dann ד״ש״ל״י״מ, wenn זקן עוקר הנדר מעיקרו, nicht aber wenn er עוקר מכאן ולהבא. Wenn durch Lösung des Gelübdes die Wirkung eintritt, dass es gar nicht in der Vergangenheit vorhanden war, dann ist ein Neues eingetreten, und man kann נדרים zu ד״ש״י״ל״מ rechnen. Hat die Lösung die Wirkung, dass das Gelübde in Zukunft aufgehoben ist, dann kann נדרים nicht zu ד״ש״י״ל״מ gezählt werden. Darum kann ביצה שנולדה בי״ט, ebenso חמץ בפסח nicht ד״ש״י״ל״מ sein, denn die Erlaubniss des Genusses bezieht sich auf die Zukunft nicht auf die Vergangenheit. Wir können das Princip von ד״ש״י״ל״מ nach der paläst. Halacha noch genauer angeben. Da die תורה ausdrücklich angiebt, was zu geschehen hat, um das Verbotene erlaubt zu machen, so hat das unter allen Umständen zu geschehen, auch nach Mischung mit Erlaubtem. Nur durch den von der תורה angegebenen modus kann das Verbot aufgehoben werden. Das collidirt nicht mit dem anderen von der תורה aufgestellten Princip, dass der איסור in der Mehrheit aufgehoben wird. Darum rechnet J. (Pesachim 2) חדש zu ד״ש״י״ל״מ weil קבע הכתוב זמן, aber nicht חמץ בפסח (s. ג״י), weil da die תורה nicht den זמן היתר bestimmt. Bei חמץ giebt die תורה den איסור an. Das scheint gleich zu sein,

ist es aber nicht. Der Unterschied geht auf den früher angegebenen zurück. Bei Angabe des היתר bezieht sich derselbe auf die Vergangenheit, er gilt dann, als wenn er nie אסור gewesen wäre, bei Angabe des איסור auf eine bestimmte Zeit, bezieht sich der היתר auf die Zukunft. Hier ist ein specieller איסור während der Zeit, nach Ablauf der Zeit geht der איסור fort, bei Angabe des היתר ist gar kein specieller איסור vorhanden, es fehlt nur noch etwas, sei es auch nur Zeit, tritt diese ein, so ist das Fehlende vorhanden und gilt als wäre er nie verboten gewesen[3]. Es ist klar, dass nach J. ד״ש״י״ל״ם biblisch in der Mischung nicht aufgehoben wird, denn die תורה giebt ja ausdrücklich an, was zu geschehen hat, um den Gegenstand erlaubt zu machen. Ein specieller איסור ist gar nicht vorhanden, der aufgehoben werden könnte, wenn auch der vorherige Genuss selbstverständlich strafbar ist. Bei חמץ בפסח, ביצה שנולדה בי״ט, שביעית לפני ביעור haben wir einen speciellen איסור während einer bestimmten Zeit und hier findet das andere Princip der תורה statt, dass ein איסור in רוב aufgehoben wird. Darum werden nach J die letztgenannten איסורים wohl בטל ברוב, wenn überhaupt בטול statt hat. Warum ביצה nicht בטל wird, hat nach T. und J. einen anderen Grund (s. מין במינו.) Hingegen ist שביעית לאחר ביעור ein ד״ש״י״ל״ם, weil die תורה ein Mittel angegeben hat, die קדושת שביעית aufzuheben, nämlich durch ביעור. Das muss geschehen und kann deshalb בטול nicht stattfinden. (s. 9b und Nr. ביעור).

Wir wollen zur Uebersicht die Unterschiede betreff ד״ש״י״ל״ם nach paläst. und bab. Halacha rubriciren

P. 1. ד״ש״י״ל״ם wird biblisch nicht aufgehoben[4]), folglich kann

2. ד״ש״י״ל״ם auch bei ספק דימוע nicht aufgehoben werden; denn ספק דאורייתא לחומרא (s. S. 77).

---

[3]) Es ist ein ähnlicher Unterschied, wie im römischen Recht zwischen actio und in integrum restitutio. Man kann auch bei ד״ש״י״ל״ם den Ausdruck gebrauchen אריה הוא דרבעיה עליה. Es war ein Hinderniss da, ist das beseitigt, gilt es, als wenn es nie verboten gewesen wäre.

[4]) So ist die schwierige Frage von Tosaf. Meila 21b gelöst. Sie fragen, warum wird die פרוטה של הקדש in der Mehrzahl nicht aufgehoben, es handelt sich dort um קרבן מעילה, da ד״ש״י״ל״ם nur מדרבנן לא בטל wird. Nach pal. Halacha wird ד״ש״י״ל״ם מדאורייתא nicht בטל (vgl. zu dieser M. Artikel ברירה). Vgl. auch J. Orla 3₂ הדה דתימר בקדשים שיש להן מתירין וכו׳.

3. טבל, מעשר שני, הקדש, חדש sind ohne Controverse ד״ש״י״ל״ם und werden biblisch nicht aufgehoben. RSbL gestand bei טבל das zu, wenn יש לו פרנסה ממקום אחר (s. N. 8 und 9b).
4. תרומה fällt nicht unter den Begriff ד״ש״י״ל״ם. Wenn man טבל zu תרומה bestimmt hat, kann man sich das Gelübde nicht lösen lassen (s. oben S. 46). Der Grund wird sein: bei הקדש giebt die תורה an, dass man durch Hinzufügung von חומש das הקדש in Chulin verwandeln kann, bei תרומה sagt es die תורה nicht, und da אמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי, kann von einer Lösung hier keine Rede sein. Die תרומה ist schon Eigenthum der כהנים durchs Wort.
5. נדרים ist zweifelhaft, ob man sie zu ד״ש״י״ל״ם rechnen kann (s. 9b).
6. מעשר שני und בכורים in ירושלם gehören nicht zu ד״ש״י״ל״ם, der איסור זרות wird בטל, anders verhält es sich mit איסור מחיצות (s. 9c.)
7. שביעית לפני ביעור ist kein ד״ש״י״ל״ם, wohl aber לאחר ביעור (9b und die N. ביעור).
8. ביצה שנולדה בי״ט und חמץ בפסח sind keine ד״ש״י״ל״ם.

B. 1. ד״ש״י״ל״ם wird biblisch durch רוב aufgehoben, die Rabbinen haben wegen עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר bestimmt, dass es nicht aufgehoben wird.
2. Sie haben diese Erschwerung eingeführt, wenn der היתר von selbst kommt, oder die erlaubende Handlung keine grosse Mühe und Kosten verursacht, wie bei טבל, wo חטה אחת פוטרת הכרי.
3. Hingegen wird הקדש und מעשר שני ausserhalb Jerusalems, wobei das Auslösen mit Kosten verbunden ist, oder bei מעשר שני und בכורים das Heraufbringen nach Jerusalem grosse Mühe macht, nicht zu ד״ש״י״ל״ם zu rechnen sein, wohl aber מעשר שני und בכורים in Jerusalem (s. 9c.)
4. Es ist auch erklärlich, dass bei ד״ש״י״ל״ם auch ein איסור דרבנן nicht aufgehoben wird, denn wozu die Mischung geniessen mit dem איסור, mit leichter Mühe oder ohne Hinzuthun, kann der איסור schwinden.

5. Ebenso wird nach dieser Erwägung kein Unterschied sein zwischeu מין במינו und מין באינו מינו.
6. נדרים werden zu ד״ש״י״ל״ם gezählt.
7. תרומה kann man durch Lösung des Gelübdes in חולין verwandeln[5]).
8. חמץ בפסח ist wie ביצה שנולדה בי״ט auch ד״ש״י״ל״ם (BMBM. RMBN.)

9b. דבר שיש לו מתירין[1])

Wir haben zwei paläst. M., deren Sinn durch J., der sie als M. vor sich hatte, klar ist, herzustellen. Von dieser pal. M. hat die babyl. Redaktion eine aus M. eliminirt und als Boraitha in Gemara mit Aenderung aufgenommen und ihr einen ganz anderen Sinn untergelegt, die zweite M. hat sie anders geordnet und dadurch umgestaltet.

P. Die eine M. ist uns in T. Ṭerumoth c. erhalten. Sie lautet: זה הכלל אמר ר׳ שמעון משום ר׳ יהשע[2]) כל דבר שיש לו מתירין כגון טבל ומעשר שני והקדש והחדש לא נתנו בהם חכמים שיעור[3]) וכל דבר שאין לו מתירין כגון תרומה וחלה[4]) וערלה וכלאי הכרם נתנו להם חכמים שיעור[5])

---

[5]) Vgl. die Schwierigkeit welche ט״ז zu JD. $323n_3$ aus M. gegen diese Entscheidung aufwirft, nach der paläst. Halacha stimmt es. S. auch dagegen RChJB 130.

[1]) Quellen: T. Terum. § 15 הלוקט דלעת (5) T. ib. § 17 סאה תרומה (6) ib. §§ 2—6 הזורע פשתן (8), M. Terum. §§ 3—6 הזורע תרומה (9), J. Schebiit 6_3 (36d), J. Ter. 9_2 (46d); J. Nedarim 6_4 (39d), b. Nedarim 57. 58. ib. REM in ש״ס; RMBM מאכלות אסורות 15_8, Meila 5_{11}, Maass. 4_6; REL II 53, REW zu M. Scheb. 7 Ende.

[2]) משום ר׳ יהשע fehlt in T., steht aber in beiden Citaten des J. Scheb. und Ned. Es ist daher in T. ausgefallen.

[3]) Nach שיעור steht in J. אלא מין במינו בכל שהוא ושלא במינו בנ״ט, Es ist nicht unwahrscheinlich, dass auch diese Worte in T. ausgefallen sind, denn am Schluss in der Antwort ist auch der Unterschied בכל שהוא und בנותן טעם angegeben.

[4]) תרומה וחלה fehlen in T. Sicher haben die Worte ursprünglich gestanden, wie in den Citaten des J. u. B.

[5]) Im J. sowohl Scheb. als Nedarim fehlerhaft. In Scheb. heisst es מין במינו בכל שהו ושלא במיני בנותן טעם. in Ned. מין במינו ושלא במינו בנותן טעם. Beides ist falsch. Es ist zu streichen. Die Worte sind aus dem ersten Theil nochmals geschrieben. Den ראשונים hat diese corrumpirte LA grosse Schwierigkeiten gemacht, sie versuchten sie zu erklären. RMM emendirt.

אמרו לו והלא שביעית אין לה מתירין ולא נתנו להם חכמים שיעור אמר להם שביעית אינה אוסרת כל שהוא אלא לביעור*) אבל לאכילה אינה אוסרת אלא בנותן טעם: Im Anschluss an den Satz des REl. b. Arach שלא התירו ספק דימוע בדבר שיש לו מתירין, woraus folgt, dass ד״ש״י״ל״מ biblisch ist, denn sonst würde ein Zweifel erleichternd zu entscheiden sein (s. S. 77 u. S. 97 Anm. 2a) wurde in der pal. M. die Halacha über ד״ש״י״ל״מ aufgestellt, welche R. Simon im Namen des R. Josua referirte und wie er einer Einwendung, die ihm gemacht wurde, begegnete, so dass der Satz allgemein anerkannt wurde. Es sollte die Wichtigkeit dieses Princips hervorgehoben werden dadurch, dass der Referent und der Autor dieses Satzes, von dem sie der Referent R. Simon hatte, ausdrücklich angegeben ist. R. Josua hat diese Regel aufgestellt, die allgemein anerkannt wurde: Bei jeder Sache, die מתירין hat, d. h. wo die Thora Mittel angiebt, wodurch sie erlaubt wird (s. oben 9a), haben die Chachamim keine Aufhebezahl angegeben, weil sie nicht aufgehoben werden kann, darum kann bei ד״ש״י״ל״מ das von REl b. Ar. angegebenen Mittel nicht angewendet werden. — Hingegen bei תרומה, ערלה, כלאי כרם haben sie eine Aufhebezahl angegeben (bei מין במינו וכו׳). Da wendete man ihm ein — nämlich die Collegen dem R. Josua, der ganze Satz ist ein Referat R. Simons — שביעית ist doch אין לו מתירין und doch haben die Chachamim bei שביעית keine Aufhebezahl angegeben? Da erwiderte er ihnen: שביעית wird auch in der kleinsten Zahl (בכל שהוא) nicht aufgehoben in betreff des ביעור, zu welcher Zeit שביעית unter die Kategorie von ד״ש״י״ל״מ fällt (s. S. 100), aber, wenn es sich um den Genuss handelt, nämlich vor dem ביעור, da ist שביעית anderen Verboten gleich בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם. Dieser Satz, den R. Simon im Namen des R. Josua referirte, wurde allgemein angenommen und war Quelle für das Princip, dass ד״ש״י״ל״מ nicht בטל wird.

Dass die Antwort R. Josuas angenommen wurde, nämlich, dass לאכילה bezüglich קדושת שביעית nicht בכל שהוא ist, sondern בנותן טעם, ersehen wir aus T. Scheb. 7_7 .... חומר במעשר שני עירובו ספק עירובו כל שהוא ... מה שאין כן בשביעית, wo deutlich gesagt ist, שביעית ist verschieden von מעשר שני. Dieses macht die

*) J. hat בביעור, beim ביעור, zur Zeit des בעור, während לביעור heisst, wenn es sich um ביעור handelt, לביעור entspricht dem לאכילה.

Mischung בכל שהוא unerlaubt, aber nicht שביעית, und dass es wieder לביעור unerlaubt macht בכל שהוא, ersehen wir aus M. 7 Ende (s. die Nr. ביעור). dass J. diese Auffassung hatte, werden wir gleich zeigen. Zuvor müssen wir noch eine andere paläst. M. herstellen, weil sie zum Verständniss des J. nöthig ist. M. Teruma 9, hatte nach den Worten פודה אותם בזמן זרעם, womit unsere M. schliesst, noch den Zusatz ב"ד"א בדבר שזרעו כלה אבל בדבר שאין זרעו כלה גידולי גידולין אסורין[7]) ותני עלה — im J. heisst: Und es steht in der M. weiter. Ueber die Auffassung dieses Satzes war unter den pal. Amoraim Controverse. Uebereinstimmend wird diese Beschränkung auf alle in M. aufgezählten Sachen bezogen. Wenn es in M. heisst גידולי טבל, מעשר ראשון und גידולי תרומה תרומה und die anderen aufgezählten sind חולין, so ist das nur bei דבר שזרעו כלה, da würden גידולי תרומה eigentlich, biblisch auch חולין sein, aber wegen גזרה haben die Rabbinen bestimmt, dass גידולי תרומה beides, תרומה und חולין sein sollen. Der זר darf sie zwar nicht essen, aber die Abgaben müssen doch von ihnen gegeben werden (ib. M. 3), aber bei den גידולים der anderen aufgezählten Sachen, haben die Rabbinen bei זרעו כלה es beim דין תורה belassen. Der Grund wird im J. angegeben, טבל, weil רובו חולין, bei den anderen, weil sie selten sind, und מלתא דלא שכיחו לא גזרו; hingegen wenn אין זרעו כלה, da sind die גידולים אסור d. h. biblisch verboten. Das wurde übereinstimmend angenommen, dass man unter אסורין versteht: biblisch verboten, sowohl bei תרומה, als auch bei טבל, מעשר, ספיחי שביעית וכו׳. Controverse war nur darüber, ob גידולי איסור מעלין האיסור oder nicht (s. N. 10). Die einen nahmen an, das was aus dem איסור wächst, aus ihm entsteht, kann den איסור nicht aufheben, die anderen, das neu Gewachsene, wenn es רוב ist, kann ebenso gut den איסור aufheben, wie anderer היתר. Nach letzterer Meinung kann die Beschränkung von בד"א, dass nämlich, wenn אין זרעו כלה die גידולי תרומה biblisch אסור sind, nur gemeint sein, wenn das חדש (das Zugewachsene) nicht רוב ist, wäre das der Fall, würde ja der רוב des חדש den מיעוט biblisch

---

[7]) Unsere M. bezieht diese Beschränkung von זרעו כלה nur auf טבל (M. 6) und unterbricht absichtlich diesen Satz durch M. 5, wo auch ein Unterschied zwischen זרעו כלה und אין זרעו כלה gemacht wird, um eben טבל von den anderen Sachen zu scheiden (s. Anm. 17).

aufheben. Nach der ersten Annahme גידולי איסור אין מעלין האיסור muss man annehmen, auch wenn das חדש mehr ist, sind גידולי תרומה biblisch אסור wenn אין זרעו כלה. Die Controverse bezieht sich aber blos auf תרומה und diejenigen Sachen, welche biblisch בטל ברוב sind[8]), hingegen die איסורין, welche ד"ש"י"ל"ם sind, werden durch רוב biblisch nicht בטל, auch nach der Annahme גידולי איסור מעלין האיסור. Das geht auch aus T. p. 85_{16} hervor: ליטרא מעשר ראשון (של בצלים)[9]) שנטעה והרי בה כעשר ליטרין חייבת בתרומה ובמעשר ראשון ובמעשר שני וממעשר[10]) ראשון שבה עושה אותה תרומת מעשר[11]) על מעשר ראשון שנטע: Der מעשר, der abgehoben wird, ist ודאי מעשר, biblisch מעשר. Wie kann man nach den Amoraim, welche behaupten, גידולי איסור מעלין האיסור von ודאי מעשר auf den frühern מעשר, der aufgehoben wird, von dem חדש die תרומת מעשר geben? Aber weil טבל ein ד"ש"י"ל"ם ist, wird er biblisch nicht בטל, denn hier ist der abgehobene תרומת מעשר reine תרומה. Darum wird auch nach RSbL der טבל biblisch nicht בטל[12]) (s. Nr. 8). Ebenso in T. 8_6. Nach dem Vorausgeschickten werden uns die zwei J-Stellen in Schebiit und Nedarim c. klar.

In Schebiit wird eine Controverse angeführt zwischen R. Ila und R. Jma einerseits und R. Seira andererseits, ob bei ספיחי שביעית, welche man am שמינית eingepflanzt, die גידולי איסור den איסור aufheben, oder nicht. Die ersteren behaupten, sie können nicht den איסור aufheben. Das im 8. Jahre aus den ספיחין Gewachsene ist אסור, letzterer behauptet die גידולין heben den איסור auf. R. Seira macht bei ספיחי שביעית eine Ausnahme, obwohl er sonst behauptet, גידולי איסור אין מעלין האיסור, wahrscheinlich weil er

---

8) Vgl. J. Scheb. 7 Ende.

9) REW emendirt so nach J., aber J. erklärt bloss die M. בן הוא. Gestanden hat bloss מעשר, (Anm. 17). B. citirt auch bloss מעשר, ebenso RMBM, es ist aber selbstverständlich, בצלים = דבר שאין זרעו כלה.

10) So muss gelesen werden übereinstimmend mit J. und so emendirt auch REW.

11) So ist zu lesen für תרומה ומעשר.

12) B. hat diese T., welche pal. M. war, umgestaltet (s. B.) REW emendirt nach B. Wenn auch für B. ein anderer Grund der Emendation war, so musste REW auch emendiren, weil er annahm, wenn גידולי איסור מעלין האיסור, so kann man nicht vom חיוב auf den פטור abheben, da ד"ש"י"ל"ם nur מדרבנן לא בטל.

annahm, איסור ספיחין ist מדרבנן (s. N. 10a). Dann sagt J. מתניתא מתניתא[13], פליגא על ר' ועירא und dann פליגי על ר' אילא ור' אימא, die erste ist die pal. M. in Terum.-T. c. die andere die pal. M. in Terum. mit dem in unserer M. veränderten und versetzten Theil in M. 6. Es heisst: Wie können R. Ila und R. Ima behaupten, ספיחי שביעית, die man im 8. Jahre gepflanzt sind immer אסור, es steht doch in genannter M., dass שביעית nur אסור ist בכל שהוא, wenn es sich um ביעור handelt, aber לאכילה ist שביעית nur אסור בנותן טעם, und hier handelt es sich doch um אכילה, es müssten doch die ספיחין erlaubt sein בנותן טעם? Antwort: Die M.-T. spricht von Mischung von שביעית mit anderem היתר, hier handelt es sich um גידולין und diese heben den איסור nicht auf. Schon aus dieser Frage und Antwort ersehen wir, dass der Unterschied von אכילה und ביעור bei שביעית ohne Controverse allgemein galt. Hätten die חכמים, wie B. meint, den Unterschied nicht angenommen, da wäre doch gar keine Frage. R. Ila und R. Ima mussten doch wie die חכמים entscheiden. Noch deutlicher geht das aus der folgenden Frage und Antwort hervor. R. Seira behauptet, bei ספיחי שביעית heben die גידולין den איסור auf, in M. Terum. 9 heisst es doch ב"ד"א בדבר שזרעו כלה, aber bei דבר שאין זרעו כלה sind ספיחין אסור d. h. biblisch אסור, da ist doch bewiesen, dass die גידולין den איסור nicht aufheben? Antwort: In M. Terum. handelt es sich um ספיחי שביעית, welche bibl. קדושת שביעית haben (s. Nr. ספחין) und לביעור, (s. N. ביעור), da ist der Grundsatz, dass ד"ש"י"ל"מ biblisch nicht aufgehoben wird nach T. Terum. — Die M. wird sonach von R. Seira erklärt nach T. Terum = pal. M., was ohne Controverse galt. Die J.-Stelle in Nedarim ist so zu erklären. Nachdem die pal. M. = T. Terum. c. angeführt wird וה הכלל אמר ר"ש משום ר' יהשע, wird die Frage aufgeworfen: Werden נדרים zu ד"ש"י"ל"מ gerechnet oder nicht? Auch aus der Frage ersieht man, dass über ד"ש"י"ל"מ selbst keine Controverse bestand. Darauf wird geantwortet. Es leuchtet ein (מסתברא),

[13]) Man beachte beidesmal מתניתא, die zweite Stelle ist die M. in Terumoth und die erstere ist die T.-Stelle Terum. c. Beide waren paläst. M. (vgl. oben S. 50), wo auch מתניתא מתניתא einmal auf unsere M., das anderemal auf T. sich bezieht, weil sie eben pal. M. war. Wir legen zwar auf solche äusseren Kriterien kein grosses Gewicht, aber sie sind auch beachtenswerth.

dass נדרים zu ד״ש״י״ל״מ gezählt werden kann; denn זקן עוקר הנדר מעיקרו (s. 9a). Darauf wird eingewendet, das ist nicht allgemein anerkannt, אמרו (R. Eleasar behauptet) עוקר מכאן ולהבא (s. J. Kethub. 7_7). Aber aus fofgender M., fährt J. fort, ist erwiesen, dass נדרים zu ד״ש״י״ל״מ zu zählen ist (so ist zu lesen) und citirt wieder M. Terumoth 9_4 mit dem Zusatze ותני עלה und weiter sagt die M. ב״ד״א וכו׳, und unter den aufgezählten Sachen steht auch הקדש, da kann doch nur der Grund sein, dass גידולי גידולין אסור sind, weil הקדש zu ד״ש״י״ל״מ gehört. Nun heisst es auch weiter in M. Ned. 7_6 שאיני אוכל ושאיני טועם מותר בחילופיהן ובגידוליהן בדבר שורעו כלה אבל בדבר שאינו זרעו כלה אפי גידולי גידולין אסורין. Warum heben da die גידולין den איסור nicht auf, doch nur, weil נדרים wie הקדש zu ד״ש״י״ל״מ gehört? Antwort חומר הוא בגידולין. Auch hier ist noch ein anderer Grund, die גידולי איסור sind nicht מעלה den איסור. Nach den Amoraim, welche behaupten, גידולי איסור מעלין האיסור wäre in der That bewiesen, dass נדרים zu ד״ש״י״ל״מ zu rechnen sei. — Diese M. war bekannt und brauchte nicht erst citirt zu werden, oder es ist das Citat ausgefallen [14]) — dann heisst es wieder: Aus folgender M. ist bewiesen, dass נדרים gerechnet wird zu דבר שאין לו מתירין? Antwort: Dort ist von מין באינו מינו die Rede, wobei ד״ש״י״ל״מ und ד״ש״א״ל״מ gleich sind בנותן טעם. Es bleibt demnach im J. unentschieden, ob נדרים zu ד״ש״י״ל״מ gerechnet wird oder nicht. Aber das ist sicher, dass J. angenommen, dass bezüglich ד״ש״י״ל״מ und bezüglich שביעית eine Controverse weder bei den Tanaim noch bei den Amoraim vorhanden war. Allgemein wurde angenommen ד״ש״י״ל״מ wird biblisch nicht aufgehoben, und שביעית ist לביעור בכל שהוא und לאכילה בנ״ט auch bei מין במינו. Ein anderes Resultat hat die babyl. Halacha.

B. Die babyl. Redaction der M. hat die beiden pal. M. anders aufgefasst, und weil sie annahm, R. Simons Behauptung sei Einzelmeinung, wie die des REl b. Arach (s. S. 77) hat sie den ganzen Satz aus M. eliminirt und als Boraitha, wenn auch nur mit kleiner Aenderung in Gem. citirt. Diese Aenderung genügte, um einen anderen Sinn in den Satz hineinzulegen, als er enthält. Die andere

---

[14]) Zur Erklärung von RDF und RMM sagt NJ המפרשים שגו בזה. Aber auch seine Erklärung trifft nicht zu, weil er mit dem Begriffe des B. v. ברירה J. erklären will.

M. hat sie zum Theil wörtlich aufgenommen, den anderen Theil durch Auslassung eines Wortes und durch Versetzung so in die M. eingereiht, dass sie die von B. angenommene Auffassung hat.

T. Ter. c. lautet als Boraitha b. Nedarim c. folgendermassen: דתניא ר׳ שמעון אומר כל דבר שיש לו מתירין כגון טבל ומעשר שני והקדש וחדש לא נתנו בהן חכמים שיעור וכל דבר שאין לו מתירין כגון תרומה ותרומת מעשר וחלה וערלה וכלאי הכרם נתנו להם חכמים שיעור אמרו לו והלא שביעית אין לה מתירין ולא נתנו בהם חכמים שיעור דתנן השביעית אוסרת כל שהוא במינה אמר להן אף אני לא אמרתי אלא לביעור אבל לאכילה בנותן טעם:

Dass דתנן nicht in der Boraitha stand, sagen schon die Commentatoren u. A. REM (ש״מ c.). Das, sagt er, ist ein Zusatz der Gem.-משום ר׳ יהשע steht auch nicht. Danach ist R. Simon nicht Referent, sondern Autor. Aber eine wichtige Aenderung ist אף אני לא אמרתי. Aus diesen Worten ergiebt sich, dass B. annahm, der ganze Satz ist Einzelmeinung des R. Simon und die Chachamim contraversiren[15]). REM (l. c.) erklärt schon, die Chachamim stimmen mit dem ganzen Satze nicht überein, sie nahmen an, nur eine Sache, die gleich ist ביצה שנולדה בי״ט, wo der היתר von selbst kommt, sei ד״ש״י״ל״מ, nicht aber die von R. Simon anfgezählten Sachen, bei denen es Mühe und Kosten macht, die Sache zu erlauben, mit Ausnahme von טבל, weil wie B. (A.S 73b) annimmt, כהיתירו כך איסורו. Es sind demnach nach den Chachamim הקדש, מעשר ראשון und מ״ש nicht ד״ש״י״ל״מ. Wie die Chachamim bezüglich ד״ש״י״ל״מ mit R. Simon nicht übereinstimmen, so erkennen sie auch den von ihm gemachten Unterschied bei שביעית zwischen לאכילה und לביעור nicht an. Die Chachamim behaupten auch לאכילה wird שביעית bei מין במינו nicht בטל, weil — meint REM — מין במינו überhaupt nicht בטל wird. Diese Auffassung, dass bei שביעית kein Unterschied ist zwischen לאכילה und לביעור hat auch RMBM (vgl. die citirten Stellen und REL c. auch REW c. und RDF zu J. Ned. c.)[16]). So

---

[15]) REW streicht אף אני, aber auch ohne diese Worte ist der Sinn derselbe.

[16]) S. auch RMBN (מ־חמות) zu Pes. 2 und RN das., dass Einige annehmen, R Simon habe behauptet ד״ש״י״ל״מ sei biblisch, die Chachamim

dürfen nicht gegessen werden vom זר und der בהמה, so muss man בירושלם erklären, wenn sie in Jerusalem vermischt werden, man kann doch nicht sagen, in Jerusalem dürfen sie nicht gegessen werden, aber ausserhalb Jerusalems kann es ja geschehen. Wenn sie in Jerusalem, wo sonst בכורים gegessen werden müssen, der זר sie nicht essen kann, um wie viel weniger ausserhalb Jerusalems, es bleibt daher nichts anderes übrig, als בירשלם zu erklären, wenn sie in Jerusalem vermischt worden. Sind sie ausserhalb Jerusalems vermischt worden, so kann sie der זר essen (vgl. S. 107). Man muss aber zugeben, die Ausdrucksweise ist nicht klar. Es hätte stehen müssen נתערבו בירשלים אסורין . . . Noch schwieriger ist die Erklärung von אף לזרים ולבהמה. Auch dem זר ist die Mischung verboten, wem denn noch? der כהן darf doch die Mischung geniessen. Sie ist ja nur dem זר und der בהמה verboten? RMBM meint אף sei nicht zu übersetzen mit „auch", sondern mit „obwohl". Obwohl die Mischung von בכורים dem זר und מעשר der בהמה erlaubt sein sollte, weil sie kein ד״ש״י״ל״ם ist, (S. 107) sind sie doch verboten, weil ירשלם gleich ist ד״ש״י״ל״ם. Man wird zugeben, dass diese Erklärung von אף gekünstelt ist. Aber wie wir zeigen werden, muss die M. nach B. so erklärt werden. RMBM hat auch eine Stütze für seine Erklärung in M. 1. Dort heisst es תרומה und בכורים werden in 101 aufgehoben, und in M. 2: Auch der kleinste Theil wird nicht aufgehoben? Die Verschiedenheit erklärt sich durch die Annahme: Ausserhalb Jerusalem werden מעשר u. בכורים in 101 aufgehoben, in Jerusalem nicht.

RSS giebt eine andere Erklärung, gestützt auf J., wo es heisst: ר״ש מתיר ואף לזרים ולבהמה ר״ש מתיר וחכמים מודים ליה וכו'. Hier sagt er, steht deutlich, dass die חכמים R. Simon zugestehen, dass der זר und die בהמה die Mischung essen dürfen. Die Worte אף לזרים אף לבהמה der M. sollen nach ihm nicht herauf, sondern herunter gelesen werden. Ferner ist אסורין מלאכול nicht zu übersetzen, die Mischung ist verboten zu essen, sondern כל שהן אוסרין מלאכול אלא בירשלם. Der kleinste Theil der איסורין bewirkt, dass sie nur gegessen werden dürfen in Jerusalem. Da ist den Worten noch ein ganz anderer Zwang angethan, als nach RMBM. Darum erklärt auch Bartinura wie RMBM, und RLH sagt von der Erklärung des RSS דוחק, das liegt nicht in den Worten. Schon R. Ascher bemerkt. es hätte dann לאכול stehen müssen und nicht

מלאכול. Trotzdem hält RChS c. die Erklärung von RSS für annehmbarer als die von RMBM, weil der Gedanke ihm einleuchtender ist. Warum sagt er, soll dem זר die Mischung verboten sein zu geniessen? Ist doch die Mischung kein ד״ש״י״ל״מ da sie ihm doch nach wie vor verboten ist. Wenn eine Sache dem einen verboten und dem andern erlaubt ist, so heisst es in Gem. ist sie kein ד״ש״י״ל״מ. Man muss RSS zustimmen, dass die Chachamim auch angenommen, der זר kann die Mischung geniessen, wenn sie mit חולין vermischt worden, nur wenn בכורים mit תרומה vermischt worden, da gestatten die Chachamim nicht dem כהן ausserhalb Jerusalems zu geniessen, sind aber בכורים mit חולין vermischt, dann gestatten die Chachamim, so wie R. Simon sie in und ausserhalb Jerusalems zu geniessen. R. Ascher will das אף לזרים herauf lesen, nämlich auch der זר und בהמה, welche zwar die Mischung geniessen können, müssen sie in Jerusalem essen. Aber אסורים מלאכול kann nicht gleich gesetzt werden אוסרין לאכול. Folgt diese Erklärung aus J. so muss er einen anderen Text in der M. gehabt haben. Wir wollen den durch Einschiebsel, Versetzungen stark corrumpirten J. — vgl. REW, NJ, RJDBS — mit Beziehung auf die palästinensische M. herstellen und wir werden sehen, dass die M. in Babylonien umgestaltet, und der J. arg corrumpirt worden ist. RSS ist durch die corrumpirte LA ור' שמעון מתיר אף לזרים ולבהמה ר' שמעון מתיר, was doch unmöglich echt sein kann, irre geführt worden, die Worte אף לזרים ולבהמה herunter zu lesen.

NJ hält gleichfalls den Gedanken von RSS für annehmbarer, als die Erklärung des RMBM, weil J. so erklärt werden muss. Er macht sehr gute richtige Umstellungen und Emendationen, aber merkwürdig, die Stelle אף לזרים ואף לבהמה ר״ש מתיר, die doch ganz unverständlich ist, fiel ihm nicht auf, weil er das Sprachliche der M. nicht berücksichtigte. REW emendirt J. im Sinne von RMBM. Nur wenn wir wissen, dass J. sich auf die pal. M. bezieht, die uns in T. erhalten ist, kann es uns gelingen, Klarheit im J. zu erlangen.

P. Wir wollen erst den Gedanken der pal. Halacha darstellen, dann wird es uns leicht werden, die pal. M. herzustellen und im J. das Richtige von den Corruptelen zu scheiden. Wie wir oben (9a) dargestellt, gehört zum Begriff von ד״ש״י״ל״מ, dass der איסור auch in der Vergangenheit als היתר hergestellt wird, ebenso

ist ein איסור nicht ד״ש״י״ל״ם wenn er nur dann מותר wird, wenn er an einen anderen Ort gebracht wird, denn am früheren Ort bleibt er verboten. בכורים u. מ״ש, welche nur in Jerusalem gegessen werden dürfen, werden dadurch nicht ד״ש״י״ל״ם, wenn sie mit חולין oder תרומה vermischt werden, dass man sie nach Jerusalem bringt, denn dadurch werden sie am früheren Ort nicht מותר. R. Simon ist consequent und behauptet, dass eine Mischung von בכורים, sei es mit תרומה oder חולין, nicht ד״ש״י״ל״ם ist und der איסור aufgehoben wird. Die Mischung von בכורים und חולין darf der זר geniessen. Die Chachamim gestehen ihm zu, dass in der Mischung, weil nicht ד״ש״י״ל״ם, der איסור aufgehoben wird, aber sagen sie ירשלם עשו אותה כדבר שיש לו מתירין, d. h. der זר kann zwar die Mischung geniessen, aber er muss sie in Jerusalem geniessen. Wie es im J. heisst, der איסור זרות wird בטל, aber der איסור מחיצות nicht, denn die Thora bestimmt, dass בכורים nur in Jerusalem gegessen werden dürfen. R. Simon hält das für inconsequent. Es kann demnach in der paläst. M. nicht gestanden haben אסורין מלאכול בירשלם, das kann nur heissen die Mischung darf nicht gegessen werden in Jerusalem. Im J. aber heisst es: כמה דתימר דבר שאין לו מתירין אוסר כל שהוא אף ירושלים אוסר כל שהוא. Hier haben wir einen deutlichen Beweis, dass J. in M. gelesen hat: ואוסרין בכל שהוא לאכול בירשלם אף לזרים אף לבהמה (s. NJ). Dieser Satz giebt einen den Worten entsprechenden Sinn. Wenn בכורים mit חולין vermischt werden, so machen sie die Mischung in der Weise unerlaubt, dass selbst der זר und בהמה sie nur in Jerusalem geniessen dürfen. Aber mit dieser Emendation haben wir die pal. M. noch nicht hergestellt. Um Klarheit im J. zu erhalten, und die Corruptele deutlich zu erkennen, müssen wir die ganze pal. M. herstellen. Sie lautete:

חומר במעשר שני[2]) ובבכורים מה שאין בתרומה[3]) שמעשר שני[4]) ובכורים טעונין הבאת מקום וטעונין וידוי אסורין לאונן ור׳ שמעון מתיר וחייבין בביעור ואוסרין כל שהן לאכול בירושלם וגידוליהן לאכול בירשלים אף לזרים ואף לבהמה[5]) ר׳ שמעון אומר

---

[2]) במעשר שני fehlt im E. Dass die pal. M. so gelautet, s. die Anm. am Schluss des Artikels.

[3]) מה fehlt in AEW und שאין בתרומה in E.

[4]) שמעשר שני fehlt in E.

[5]) ואוסרין . . . לבהמה ist in T. ausgefallen.

ביכורים פטורין מן הביעור ר' יוסי אומר . . . . אמר לו ר' שמעון . . . כו'
וכן היה ר' שמעון אומר ביכורים לא אסרו עירוביהן[6]) וגידוליהם להיאכל בירושלם[7])
מעשר באיזה מעשר אמרו בדבר שורעו כלה ונכנס לירושלם ויוצא בשאין
בו שוה פרוטה ובשאין לו פדיה.

In der palästinensischen M. stand zuerst die verschiedene Meinung des ersten Tannai (der Chachamim) betreff בכורים und dann die Widerlegung derselben von Seiten R. Simons. Auf die Behauptung der Chachamim אוסרין כל שהן לאכול בירושלם וכו' entgegnete R. Simon בכורים לא אסרו עירוביהן וגידוליהן להאכל בירושלם. Diesen Passus erklärt J. und es muss gelesen werden: כיני מתניתן ר' שמעון אומר לא אסרו עירוביהן וגידוליהן להאכל בירושלם אף לזרים ואף לבהמה ואף רבנן מנדים ליה מן מה דמותיב לון אין אתם מודים שהן מותרין לזרים שהן מותרין לאכילת בהמה כשם שאין איסור לזרים ולבהמה כך אין מחיצה לזרים ולבהמה[8]). J. erklärt die M., der Satz R. Simons ist eine Einwendung gegen die Behauptung der Chachamim. Es ist ja nicht verboten dem זר und der בהמה von der Mischung zu geniessen, das müsst Ihr doch zugestehen, weil doch der Begriff ד"ש"י"ל"מ hier nicht anwendbar ist. Dürfen sonach der זר und die בהמה die Mischung essen, so kann auch nicht für זר und בהמה die Einschränkung gemacht werden, sie dürfen die Mischung und das Wachsthum nur innerhalb der Mauern essen. Denn für זרים und בהמה giebt es keinen איסור מחיצה[9]), worauf die Chachamim erwiedern, ירושלם עשו אותו כדבר שיש לו מתירין. Wir geben zu, dass betreff des Genusses der זרים der איסור בטל wird, aber betreff der מחיצה gilt die Mischung als ד"ש"י"ל"מ. Da die תורה sagt, בכורים müssen in Jerusalem verzehrt werden, muss das auch bei der Mischung sein. Wir sehen, dass die Chachamim bezüglich ד"ש"י"ל"מ noch weiter gingen, als R. Simon. In den

---

[6]) עירוביהן ist in T. ausgefallen, im J. steht es.

[7]) Wie AW, in E. verschrieben לירושלם aus der folgenden Zeile.

[8]) So zu lesen für ויש מחיצה לאכילת זרים ויש מחיצה לאכילת בהמה כשם שאין מחיצה לזרים כך אין מחיצה לאכילת בהמה. Da ist der Vordersatz gleich dem Schlusssatz.

[9]) Die Commentatoren meinten, es sei eine besondere Boraitha, wo die Antwort R. Simons den Chachamim gegenüber, steht. J. erklärt nur die pal. M. — Boraithas kannte J. nicht. An Stelle der pal. M. wurde von später Hand, wie so oft (vgl. oben S. 30 Anm. 18) die babylonische M. gestellt, wozu aber J. nicht passt.

Worten עשו אותה כד"ש"י"ל"ם ist deutlich ausgedrückt, dsss sie nicht wie B. annahmen, ד"ש"י"ל"ם wird biblisch aufgehoben, im Gegensatz zu R. Simon, oder gar nur ביצה שנולדה בי"ט und diesem ähnliche איסורים zu ד"ש"י"ל"ם rechneten. -- Die Worte מעשר באיזו מעשר אמרו ist Fortsetzung der Worte des R. Simon. Er sagte, bezüglich ביכורים hat man weder die Mischung noch das Wachsthum dem זר und בהמה verboten, und was מעשר betrifft, so haben sie nur erlaubt, beim Wachsthum, wobei der Same schwindet, und wenn es (das Wachsthum) in Jerusalem gewesen oder wieder herausgekommen, wenn es keinen Peruta Werth hat und sonst keine Auslösung statt hat. — J. sagt erklärend zu unserer M. מה פליגין ר"ש ורבנן בגידולין אבל בעירובין אף ר"ש מודה d. h. selbst bei אינה שוה פרוטה Beweis: (Hierher ist zu setzen das dort versetzte Stück (vgl. auch NJ) und es ist m. E. so zu lesen) דתני לה ר' שמעון באיזה מעשר אמרו בדבר שורעו כלה וכו' ועוד דתני חומר במעשר שני[10]) wie in T., also nur גידולי מעשר sagt R. Simon werden בטל, wenn נכנם לירושלים ויוצא, aber עירובי מעשר selbst, wenn אינו שוה פרוטה werden nicht בטל; denn nach J. kann מעשר שני, auch wenn אינו שוה פרוטה ausgelöst werden (gegen B. vgl. RJDBS zu MS. 4_2). Einen zweiten Beweis bringt J. aus T. 6, der pal. M. Dort werden unter den Erschwerungen bei מעשר aufgezählt: עירובו ספק עירובו כל שהוא. Warum steht nicht auch גידולו כל שהוא? Weil die M. die Fälle annimmt, bei denen keine Controverse ist, also ist bewiesen, dass R. Simon nur bei גידולי מעשר contraversirt und nicht bei עירובין. Dann wird gefragt, was ist der Unterschied zwischen עירובין und גידולין? Antwort גידולין כבר בטלו; denn er sagt ja זרעו כלה, während bei Mischung der איסור noch vorhanden ist[10a]). — Aus unserer M. ist nicht zu entnehmen, ob die Controverse des R. Simon nur auf בכורים oder auch auf מעשר geht. Die Commentatoren der M. sagen zwar die Controverse bezieht sich auf בכורים, aber nach J. und T. auch auf גידולי מעשר.

---

[10]) In J. steht יש במעשר שני, es muss aber nach T. emendirt werden חומר במעשר שני (s. letzte Anm.)

[10a]) RAJ zu Nedarim c. bemerkt, diese Stelle sei im Widerspruch mit J. Schebiit 6_3, wo es heisst גידולין sind schwieriger als עירובין, aber dort handelt es sich um אין זרען כלה und hier um זרען כלה.

J. erklärt dann weiter die pal. M. Bezüglich בכורים macht R. Simon keinen Unterschied zwischen עירובין und גידולין und bei מעשר macht er einen Unterschied, der Grund ist: מעשר hat (nach der vortrefflichen Emendation von NJ) פדייה und עלייה hingegen בכורים hat nur עלייה. Dass בכורים die Möglichkeit haben nach Jerusalem gebracht zu werden, das macht die Mischung nicht zu ד״ש״ו״ל״מ; hingegen מעשר hat פדייה und עלייה, darum gesteht er den Chachamim zu, dass, wenn eine Mischung von מ״ש nach Jerusalem gebracht wird, dort gegessen werden muss. Nachdem J. die angegebene Erklärung, die, wie aus dem Schluss zu ersehen, auf RSbL zurückgeht, dass unter אוסרין לאכול בירושלים אף לזרים אף לבהמה zu verstehen sei, der איסור זרות wird בטל, aber nicht der איסור מחיצה, wird eine andere Erklärung der M. von R. Jochanan gebracht und zurückgewiesen. R. Jochanan hat nämlich die Worte der pal. M. ואוסרין כל שהן לאכול בירשלים . . . אף לזרים ולבהמה anders gefasst: 1. Die Mischung des kleinsten Theils sowie das Wachsthum von מעשר und בכורים bewirkt, dass sie in Jerusalem gegessen werden muss. 2. Sie bewirken auch, dass der זר und בהמה sie nicht essen dürfen. Grammatisch lässt sich gegen diese Erklärung nichts einwenden, das אוסרין ist vor אף zu wiederholen, während RSbL dass אוסרין nur auf בירשלם bezieht und אף übersetzt mit „sogar"; übersetzt R. Jochanan אף mit „auch" auf אוסרין bezogen. — Der Wortlaut unserer M. lässt nur die Erklärung R. Jochanans zu. — J. weist aber diese Erklärung ab. Die Stelle ist eine der schwierigsten. Sie ist, man möchte sagen ein Preisräthsel (s. die versch. Erklärungen von RMM, REF., ש״א, N. J., RJDBS). M. E. lässt sich die Stelle folgendermassen erklären:

R. Jochanan kam nach einer Stadt und sagte: Ich bin Ben Asai dieses Ortes[11]). Da wurde ihm die Frage vorgelegt: Hier heisst es גידולי בכורים sind אסור und in M. Terum. 9_3 heisst es גידולי בכורים sind חולין? Er antwortete: In Terumoth

[11]) RMM erklärt diesen Satz mit Bezug auf die in b. Bechorot 58a angeführte Stelle im Namen B. Asais. (S. dagegen m. Erklärung dieses Satzes in Msch. 1873 p. 373). REF. erklärt: R. Jochanan habe von sich gesagt, er kenne die M., wie B. Asai, und das wird getadelt. Vielleicht hat R. Jochanan diesen Ausspruch vor seiner Ordination gethan, und sich auf B. Asai berufen, der auch würdig war der Ordination, aber die Würde nicht erhielt. (vgl. Frankel ד״מ p. 136).

handelt es sich um ורעו כלה, hier um אין ורעו כלה. Er stützte sich auf den Passus der pal. M. בד״א בדבר שורעו כלה (s. oben S. 103), was sich nach ihm auf alle aufgeführten Sachen, auch auf בכורים und תרומה bezieht. Da wandte ihm ein Gelehrter ein, die Beschränkung von ב״ד״א in M. Terum. kann sich nicht auf בכורים beziehen, da doch in der M. ib. ausdrücklich steht איזו דבר שאין זרעו כלה בצלים וכו׳, und von diesen werden doch keine בכורים gegeben. Wenn es auch heisst אזל בן עזאי, so hielt sich R. Jochanan nicht für widerlegt. Er nahm an, auch bei Bäumen kommt דבר שאין זרעו כלה vor (s. N. 10b); darum frägt er R. Jannai, ob er nicht mit seiner (R. Jochanans Meinung) übereinstimmt, dass ב״ד״א in M. Terum. c. sich auch auf בכורים bezieht? R. Jannai antwortete aber למעשר הושבה. Die Beschränkung von ב״ד״א bezieht sich nicht auf בכורים und תרומה, wie R. Jochanan annahm, sondern auf מעשר und die anderen Sachen die ד״ש״י״ל״ם sind [11a]. Weil aber R. Jochanan seine Meinung festgehalten, wird ihm gegenüber eine andere Frage aufgeworfen, die nicht zu beantworten ist מחלפה שטתא דר״י. Er will erklären, גידולי בכורים sind nach den Chachamim deshalb אסור, weil אין זרעו כלה, dann müsste מה שאין כן בתרומה nur auf עירובי מעשר und עירובי בכורים sich beziehen; denn nach R. Jochanan ist auch bei תרומה der Satz anwendbar אין גידולי איסור מעלין; R. Jochanan hat aber auf die Erklärung des R. Josua b. Levi, dass חשובי בגדים (REW) in M. כלים sich nur auf קרני נבלה bezieht, eingewendet, die Beschränkung muss sich auf beide Anführungen נבלה und מי חטאת beziehen, und hier will er gegen seine dortige Behauptung erklären מה שאין כן בתרומה beziehe sich bloss auf עירובי מעשר und עירובי בכורים und nicht auf גידולין. Darum kann die Erklärung R. Jochanans nicht richtig sein. Es muss bei גידולי בכורים nur von ורעו כלה hier sich handeln. Der Widerspruch

---

[11a]) R. Chanina b. Trutai hat im Namen des R. Jannai bei תרומה (J. Terum. 7 Ende) behauptet, גידולי איסור מעלין האיסור, weil sich nach ihm die Beschränkung von ב״ד״א in M. Terum. nur auf מעשר und die Sachen, welche ד״ש״י״ל״ם sind bezieht. R. Jochanan aber und R. Seira im Namen des R. Jonathan behaupten אין גידולי איסור מעלין האיסור, weil R. Jochanan die Beschränkung (הושבה) von ב״ד״א auch auf תרומה und בכורים bezogen (s. oben S. 103.) Durch unsere jetzige Erklärung ist der Passus בד״א richtiger nach beiden Behauptungen.

mit M. Terumoth ist eben nach Erklärung R. Jeremia's im Namen des RSbL zu beseitigen. In Terumoth handelt es sich um den איסור זרות, hier um den איסור מחיצה. Die LA in der pal. M. kann daher nicht gelautet haben אסורין מלאכול, sondern אוסרין לאכול.

B. Babli hat wie wir wissen angenommen (oben S. 107), die Chachamim bestreiten die Behauptung R. Simons, מ״ש ausserhalb Jerusaleums sei ד״ש״י״ל״מ; denn es ist nicht gleich ביצה שנולדה בי״ט, wo der היתר von selbst kommt und keine Kosten verursacht. Hingegen nahm B. eine entgegengesetzte Controverse an zwischen R. Simon und den Chachamim, wenn מ״ש und בכורים in Jerusalem vermischt worden (RMBM zu M. Bikkurim c.). R. Simon behauptet, da מ״ש in ירשלם nicht ausgelöst werden kann, ist es kein ד״ש״י״ל״מ und noch weniger בכורים, weil der כהן sie geniessen kann, die Chachamim haben aber מע״ש und בכורים in Jerusalem für ד״ש״י״ל״מ d. h. gleich ביצה שנולדה בי״ט gehalten. So lässt sich die Verhandlung in b. BM 53a erklären[12]). Die Gemara erklärt dort den Passus מה שאין כן במעשר in M. Bikkurim: מעשר שני wird בטל ברוב nach seiner Voraussetzung nämlich, מ״ש ausserhalb Jerusalems ist kein ד״ש״י״ל״מ. Dann wird gefragt vielleicht ist מה שאין כן במעשר zu erklären, es wird gar nicht בטל, nämlich, wenn es in Jerusalem vermischt worden, denn da heisst es in M. 2.: Die Chachamim behaupten אסורין מלאכול אף לזרים ואף לבהמה? Antwort: Es muss unter מה שאין כן במעשר eine Erleichterung verstanden werden. — Nach pal. Halacha ist der Schluss nicht zwingend. In M. 1 steht התרומה והבכורים, da sind nur Unterschiede angegeben, gleichviel ob erleichternd oder erschwerend, in M. 2 stand חומר (s. Anm. 12a). — Ferner citirt B. eine Boraitha, die aus T. mit Aenderung entnommen ist (s. oben S. 113), und ihr ein anderer Sinn untergelegt wird. B. nahm den Passus als Erklärung zu M. 1 מה שאין כן במעשר. Wenn nämlich מ״ש keine שוה פרוטה werth war oder in Jerusalem gewesen und wieder herausgekommen, wird er בטל ברוב. Nun frägt die Gem.

---

[12]) Aus dieser Stelle bewiesen R. Tam und RSbA (ת״ה בית רביעי שער רביעי gegen Ende), dass zum Begriff ד״ש״י״ל״מ erfordert wird, dass der היתר von selbst kommt, oder ohne Mühe erlaubt wird. Die Frage von RJTBA angeführt in ש״מ zur Stelle löst sich nach Erklärung RMBMs zur M. Bikkurim (s. oben).

nach Chiskia wäre doch dieser מ"ש wohl ד"ש"י"ל"מ. Hier macht doch das Auslösen nach ihm keine Kosten. (RMBM in Codex c. schreibt אפי' שאין בו ש"פ. Wenn es mehr werth ist ist es gewiss kein ד"ש"י"ל"מ). Aus dieser Stelle ist es unzweifelhaft, dass B. in der pal. M. den Ausdruck אוסרין לאכול in אסורין מלאכול geändert hat und sonach die pal. Halacha verschieden ist von der babylonischen [12a]).

[12a]) Wie B. T. 6, welche pal. M. war, emendirt hat und Theile derselben in M. nicht aufgenommen, so ist es auch mit den anderen M. der Fall. B. hat ganze Theile der pal. M. ausgelassen, weil sie mit seinen Principien nicht übereinstimmten und hat auch die Ordnung umgestaltet. Die Ordnung der pal. M. war folgende: 1) התרומה והבכורים. In dieser M. sind nur Unterschiede zwischen תרומה und בכורים und מעשר שני enthalten, ohne Rücksicht, ob sie erschwerend oder erleichternd sind. So ist זהם נכסי כהן eine Erleichterung im Gegensatz zu מעשר שני, der nicht verkauft werden darf, ebenso bei תרומה und בכורים eine Erleichterung, dass sie עולין באחד ומאה, während מעשר nicht בטל wird. Babli will entsprechend den folgenden M., wo auch יש במעשר ובכו' steht und die einen erschwerend, die anderen im Gegensatze erleichternd sind, auch מה שאין כן במעשר erleichternd fassen, es sei בטל ברוב (BM c.). 2) T. 6 חומר בתרומה שאין במעשר שני ובכורים ובמעשר שני ובכורים שאינו בתרומה. Es werden erst die Erschwerungen bei תרומה aufgezählt, die nicht bei מעשר שני u. בכורים stattfinden, dann diejenigen, welche bei מעשר שני und בכורים, aber nicht bei תרומה, aber so, dass einige sich nur auf מעשר שני und einige auf בכורים beziehen, die richtige LA s. b. Schwarz 423. 3) Erschwerungen bei תרומה und מעשר im Gegensatz zu בכורים, dann Erschwerungen bei מעשר und בכורים im Gegensatze zu תרומה. Es steht immer erst תרומה, weil תרומה zu הדיר gehört, auch der גזלן muss תרומה geben. Es ist sonach die Ordnung genau eingehalten. 1) תרומה im Gegensatz zu מעשר und בכורים, dann תרומה und מעשר im Gegensatz zu בכורים. In M. ist für חומר gesetzt יש, weil in der 1. M. auch in der pal. M. nicht חומר stand, ferner ist die Ordnung umgedreht, erst in M. 2 יש במעשר ובכורים und in M. 3 יש בתרומה. Ursprünglich stand erst תרומה. Die Erschwerungen von מעשר שני in T. 6 hat die babylonische M. ausgelassen, wohl, weil in Maasser scheni ein Theil dieser Bestimmungen sich findet und weil עירובו ספק עירובו כל שהוא nach B. nicht allgemein galt, da nur nach ר' שמעון wie B. annahm, מעשר שני חוץ לירושלם zu ד"ש"י"ל"מ gerechnet wird. Dass J. die pal. M. חומר במעשר שני vor sich hatte, ersehen wir aus seinem Beweis von dieser M., dass R. Simon bei עירובי מעשר nicht streitet. — Es ist beachtenswerth, dass die M. die Sätze, welche mit חומר anfangen und die Erschwerungen der einen Sache gegenüber der anderen, zum theil ganz auslässt, so יש בשביעית T. Schebiit 7_2 u. חומר בהקדש T. Maasser sch. 2_8, und da, wo sie sie bringt, die Form gebraucht, יש יש, so hier in Bikkurim und in Temura 5. Dort steht auch in T. חומר — חומר und in M. יש — יש. Es wäre noch zu bemerken, dass dieselben Erschwerungen, die die pal. M. hier von

10a. אין גידולי איסור מעלין האיסור[1]

Genetivus objectivus und Genetivus subjectivus.

Während es im J. an mehreren Stellen heisst אין גידולי איסור מעלין האיסור und der Gegensatz גידולי איסור מעלין האיסור wird in b. Nedarim c. die Frage aufgeworfen, ob גידולי היתר מעלין האיסור oder nicht? Es ist klar, dass nach J. גידולי איסור als genetivus objectivus gefasst werden muss, das aus dem איסור Erzeugte hebt den איסור nicht auf und der Gegensatz, das aus dem איסור Erzeugte hebt den איסור auf[2]). Auf J. lässt sich der Gedanke von RN Ned. c. anwenden גידולי איסור אין מעלין האיסור. Das aus dem איסור Entstandene hebt darum den איסור nicht auf, weil das Erzeugte gleich dem Erzeugenden ist, und gleichfalls u. z. biblisch אסור ist. Wenn die תורה sagt, dass der רוב היתר den איסור aufhebt, so steht dieser selbständig dem איסור gegenüber, er war vorher

---

מעשר שני gegenüber Teruma aufzählt, in Maasser sch. bezüglich הקדש angiebt. REW liest auch dort מה שאין כן בתרומה. Auch R. Nissim Gaon zu Berachot 2 citirt diese T. mit dem Schluss מה שאין כן בתרומה. Aber, wenn die dortige LA ואוסר דמיו עירובו וספק עירובו כל שהוא richtig ist, so kann man auch מר שאין בכל שהוא, כן בהקדש lesen. Bei מעשר שני ist die Mischung von דמי מע"ש auch, und nicht bei הקדש. Statt טעון חומש müsste man טעון ביעור lesen, und dann לא הותר לאכילה אלא בעליה ופדיון; denn עליה ist auch nicht bei הקדש. Man kann auch die LA חומש erklären nach J. Maasser sch. 4_2 אמר ר' יוחנן הקדש פדייו ולא הוסיף חומש הרי זה פדוי מע"ש שפדאו ולא הוסיף חומש הרי זה אינו פדוי. Die Erklärung von RDP der schwierigen Worte מאילך und לא מאילך, entsprechend der Stelle in T. Temura 4_{12}, halte ich für richtig. הקדש steigt nur zu dieser קדושה zu בדק הבית, weiter kann man eine Sache, die man לב"ה geheiligt hat, nicht heiligen, während מעשר שני, obschon die Frucht zu מעשר שני geheiligt wurde, sie noch zu ב"ה geheiligt werden kann. מ"ש steigt also zu dieser und auch zu anderer קדושה, derselbe Unterschied, wie bei קדושת מזבח, und ב"ה.

[1]) Quellen: M. Terumoth § 3 הזורע תרומה (9) T. ib. § 5 הזורע פשתן (8), J. Scheb. 6_3. (36 d) J. Terumoth 9_3 (46 d) J. Kilaim 5_6, (30 a) J. Orla 1_3, (61 a) b. Nedarim 57, 58, Men. 69, Schita mekub. zu Ned. ed. Herz und Zomber.

[2]) Vgl. גידולי קרקע (b. Berachot 40 b) das vom Boden Erzeugte, das Wachsthum, גידולי הקדש, (M. Meila 7_6). Levy s. v. עמום übersetzt J. 3, גידולי ערלה „der Zweig“, das in Orla Wachsende, also als gen. subj., was falsch ist, der יחור von Orla ist gar nicht אסור. Es muss übersetzt werden das durch ערלה nämlich קליפה ערלה Erzeugte. S. die Erklärung bei RJDBS. RMM liest גחלי ערלה, aber dann passt die Antwort nicht. RJDBS giebt dem Worte עממו die Bedeutung wenn sie kalt geworden.

מותר und bleibt מותר, aber nicht das organisch aus dem איסור Hervorgegangene, die gegnerische Meinung behauptet, das neu Entstandene ist מותר und hebt den איסור auf. Die Controverse bezieht sich aber nur auf Gegenstände, bei denen ודעו אין כלה. Wo ודעו כלה, da ist der איסור nicht mehr vorhanden. Beim Ausdruck גידולי איסור kann man den Gedanken von RN Nedarim c. anwenden, sie heben darum den איסור nicht auf, weil sie selbst אסור sind, und גידולי איסור מעלין heisst das Erzeugniss des איסור hebt den איסור auf, weil es מותר ist. Aber wenn es heisst גידולי היתר אין מעלין, so kann damit nur gesagt sein, die גידולין sind unbestritten מותר, es frägt sich nur, ob wie REM, R. Ascher und Tos. und RMBM erklären, die גידולין, welche מותר sind, — gen. subj. — den אסור aufheben. Wenn RN sagt, dass die weitere Stelle ihn zu seiner Erklärung genöthigt hat, so wird seine Erklärung derselben sowohl von den Vorgängern (ראשונים) als den Späteren (אחרונים) nicht für richtig gehalten (s. NB II 53). RN ist von J. beeinflusst. Auf J. werden wir sehen, ist sein Gedanke richtig angewendet. Stellen wir die palästinensische und baby. Halacha einander gegenüber.

P. Wie wir schon oben (S. 104) angegeben, behaupten R. Jochanan, R. Ila und R. Ima, auch R. Jonathan und R. Seira, letzterer mit Ausnahme von ספיחי שביעית, dass אין גידולי איסור מעלין האיסור. Das durch איסור Erzeugte kann bei אין ודעו כלה den איסור nicht aufheben, weil es selbst אסור ist, u. z. biblisch. R. Chanina Trutai im Namen des R. Jannai (J. Terumoth 7 Ende) und auch RS b. Lakisch behaupten, גידולי איסור מעלין האיסור. Das von איסור Erzeugte ist מותר und hebt den איסור auf. Dass diese Auffassung richtig ist, und es sich um einen biblischen איסור handelt, ersehen wir aus mehreren Stellen des J. — Kil. c. heisst es: ר׳ זעירא בעי ניחא הקשין מותרין והדגן אסור הקשין אסורין והדגן מותר גדל מתוך איסור ואת אמרת מותר ר׳ זעירא כדעתיה בצל של כלאי הכרם שעקרו ושתלו אפי׳ מוסיף כמה אסור שאין גידולי איסור מעלין את האיסור. R. Seira frägt RSbL, welcher behauptete, es giebt Fälle, dass der Halm erlaubt und das Getreide unerlaubt ist wegen כלאי הכרם, und umgekehrt, der Halm unerlaubt und das Getreide erlaubt: Du hast Recht im ersten Falle, wenn das Getreide in היתר gewachsen und man dann eine Weinrebe über die Aehren überhängt, wird das Getreide אסור, denn da entsteht der איסור nur an der

Aehre, aber umgekehrt, wenn der Halm in einem Weinberg gewachsen und אסור geworden und dann das Hinderniss beseitigt wird, so kann das durch das Unerlaubte Entstandene, doch nicht מותר werden, es ist ja selbst אסור, wie kann es den איסור aufheben? R. Seira, fährt J. fort, stimmt mit der Entscheidung, die er im Namen R. Jonathan's gegeben, überein. Wenn ein בצל של כלאי הכרם, der aus dem Weinberg herausgerissen uud anderswohin gepflanzt worden, wenn er auch bis ins Unendliche weiter wächst, bleibt אסור, weil die Erzeugnisse eines איסור den איסור nicht aufheben können. RSbL und R. Chanina b. Trutai haben den Satz des R. Seira bestritten. J. Terum. Ende 7, wird dieser Satz des R. Seira auch auf בצל של תרומה angewendet, woraus hervorgeht, dass J. den von Tos. Ab. Ser. 49a s. v. שאם נטע angegebenen Unterschied zwischen איסור הנאה und היתר הנאה nicht gemacht hat. R. Jochanan und die mit seiner Behauptung übereinstimmenden Amoraim, nahmen an, dass in M. Terumoth 9_3, wo in der pal. M. stand, ב״ד״א (s. S. 103) alle in M. aufgezählten אסורים bei אין זרעו כלה biblisch אסור sind, weil אין גידולי אסור מעלין האיסור, während RSbL und R. Chan. b. Trutai die Beschränkung von ב״ד״א nur auf die Sachen bezog, welche ד״ש״י״ל״מ sind. (s. oben S. 116 Anm. 11 a.) Es muss daher m. E. die korrumpirte Stelle in J. Terum. 9_2 so emendirt werden. ר' אבוה בשם ר' יוחנן הקדש ומעשר שני דבר שורעו כלה פודה את כל האוצר בדמי אותה סאה ודבר שאין זרעו כלה פודה את כל האוצר. הפרש בין הקדש למעשר שני מע״ש בין דבר שורעו כלה ובין דבר שאין זרעו כלה נפדה בשער הזול אלא דבר שורעו כלה נפדה בשער הראשון דבר שאין זרעו כלה נפדה בשער כשהוא עומד בו הקדש בין דבר שורעו כלה בין דבר שאין זרעו כלה אין לו אלא מקומו ושעתו. Da גידולי איסור bei אין זרעו כלה selbst אסור sind, so kann zwischen מעשר שני und הקדש in der Beziehung kein Unterschied sein, das ganze Wachsthum hat den Charakter von מע״ש resp. הקדש. Der Unterschied besteht nur darin, dass der Werth bei הקדש nach dem höchsten Preis, (מקומו ושעתו) bei מעשר שני nach dem billigsten Preis, im ersten Falle von früher, im zweiten von jetzt berechnet wird[3]), weil eben der ganze Zuwachs jetzt אסור ist. Wir können

---

[3]) NJ giebt sich nach Emendation von REW grösste Mühe den Unterschied zwischen מע״ש und הקדש zu erklären, aber man kann den Unterschied

noch einen ausdrücklichen Beweis aus J. erbringen, dass er unter אין גידולי איסור מעלין האיסור verstanden hat, der Zuwachs selbst ist אסור u. z. biblich. In J. Scheb. und Orla c. lautet ein Satz so: ר' יוסי בשם ר' יוחנן בצל שעקרו[4]) ושתלו מכיון שהשריש[5]) מתעשר לפי כולו ר' חייא בשם ר' יוחנן בצל שעקרו ושתלו מכיון שהשריש אסור[6]) ולא שנייא שעקרו בשביעית ושתלו במוצאי שביעית בין שעקרה בערב שביעית ושתלו בשביעית[7]) ר' זעירא אמר מכיון שרבה עליו החדש מותר. R. Jose und R. Chija besprechen jeder einen Fall im Namen R. Jochanans, auf welchen dasselbe Princip anwendbar ist. Wenn היתר eingepflanzt worden und mit איסור zusammenwächst, oder umgekehrt, איסור eingepflanzt worden und er im היתר wächst, so wird dss ganze Wachsthum אסור. In beiden Fällen ist das ganze Wachsthum אסור: denn bei organischer Verbindung kann man nicht von היתר und איסור sprechen. Hat man von בצל den מעשר genommen und hat ihn dann eingepflanzt, so wird er, sobald er Wurzel schlägt, wieder מעשר pflichtig. Hier sehen wir ja, dass von בטול gar nicht die Rede ist, sobald er Wurzel geschlagen, ist schon der בצל, der היתר war, אסור geworden, und umgekehrt, hat er איסור eingepflanzt, so wird das neu hinzuwachsende auch אסור. R. Seira streitet nur auf den einen Fall, wenn man ספיחי שביעית am מוצאי

---

nicht einsehen. In beiden Fällen handelt es sich ja um Schädigung des Heiligen, und wenn גידולי איסור auch bei תרומה אסור sind, so ist doch auch bei מע"ש das ganze Wachsthum אסור. Nach RSbL wird sowohl bei מעשר שני als הקדש in beiden Fällen gelten פודה אותן בדמי אותה באה. Man kann nicht einwenden גידולי הקדש sind הקדש. Das ist nur der Fall, wenn die Sache, die הקדש ist, von selbst Etwas erzeugt, wie ביצת תרנגלת, oder הקדיש שדה wie es in T. Meila 1_{20} heisst מפני שדרכן להתמלאות, aber, wenn Jemand eine Frucht heiligt, so ist sie nicht bestimmt, eine neue hervorzubringen, sondern zum Genuss. Wenn er sie aussät, so hängt es davon ab, ob גידולי איסור מעלין האיסור oder nicht, deshalb will J. einen Beweis bringen, dass נדרים zu ד"ש"י"ל"ם gehört nach der Ansicht derjenigen, welche behaupten, dass גידולי הקדש deshalb nicht בטל werden, weil sie ד"ש"י"ל"ם sind, worauf eingewendet wird גידולין חמירי sie werden deshalb nicht בטל, weil גידולי איסור אין מעלין האיסור, es wird aber nicht geantwortet גידולי הקדש sind הקדש (s. oben S. 106).

[4]) S. Anm. 8a.

[5]) So steht in J. Orla und so emendirt auch REW in Schebiit, wo שהשחיר steht.

[6]) So emendirt EEW (s. שערי ירושלם).

[7]) So nach Emendation REW (s. שערי ירשלים).

שביעית eingepflanzt, so hebt das neue Wächsthum, wenn es mehr ist als das eingepflanzte den איסור auf, wie wir schon angegeben, (S. 104) wahrscheinlich weil er angenommen, ספיחי שביעית sind מדרבנן verboten, während R. Jochanan annahm, sie sind biblisch verboten[8]). Im ersten Fall, wenn der היתר im איסור wächst, gestand er R. Jochanan zu; denn, sobald der היתר Wurzel geschlagen, wird er selbst אסור. Ich glaube, dass den ersten Fall, dass wenn היתר eingepflanzt worden und er im איסור wächst auch diejenigen Amoraim, welche behaupten גידולי איסור מעלין האיסור, auch hier zugestanden haben müssen. Denn im T. Mr. 3_9 heisst es: בצלים שהשרישו זה וזה בקופות . . . נפלה עליהן מפולת והן מגולין הרי אלו כנטועין בשדה אסורין בשביעית וחייבין במעשרות[8a]). R. Jochanan hat mit dem Satze

---

[8]) REW (s. ש"א zu שביעית 9_1) erklärt den Satz R. Jochanans (J. Schebiit 5_2) וכי בעלייה הייח so, R. Jochanan wendet ein, ספיחין sind biblisch. Er sagt: Warst du bei dem Beschlusse dabei, durch welchen ספיחין verboten wurden? R. Akiba hielt ספחין für biblisch.

[8a]) Hier heisst es, wenn בצלים am שביעית eingepflanzt und Wurzel gefasst, sind sie אסור. Das muss vor Allem erklärt werden. Bei ירק kommt es ja auf השרשה nicht an, sondern auf לקיטה: denn ירק אחר לקיטתו איסורו (s. N. 11). Allerdings ist das der Fall bei בצלים, welche von ערב שביעית in שביעית oder von שביעית in מוצאי שביעית hineinwachsen (s. N. 11). Hingegen wenn בצלים schon gewachsen sind, und sie ausgerissen und nochmals gepflanzt werden, so geschieht dies לזרע, um Samenzwiebeln zu erlangen und bei Pflanzungen לזרע richtet man sich sowohl bezüglich der מעשרות als שביעית nach der השרשה. Darum konnte kein pal. Amora den ersten Theil des Satzes von R. Jochanan שעקרו בערב שביעית ושתלו בשביעית כיון שהשריש) אסור bestreiten. R. Jochanan brauchte nicht zu sagen wie B. citirt שתקנו, weil man von שתלים, die man לזרע pflanzt, vorher מעשר geben muss. Wenn sie am שביעית Wurzel schlagen, sind sie אסור wegen ספיחים und in anderen Jahren von der Zeit der השרשה verpflichtet zu מעשרות. — Wir wollen hier noch bebemerken, dass die Verhandlungen in J. Maasserot 5 nur verständlich werden, wenn wir T. als paläst. M. voraussetzen. Schon der dort aufgeworfene Widerspruch mit M. Pea bezieht sich, wie schon RMM erklärt auf den Passus von T., der in unserer M. nicht aufgenommen wurde: העוקר שתלים מתוך שלו ליטען בחוצה לארץ ולזרע ולהפקר. Auch der vorhergehende Passus ר' חייא בשם ר' יוחנן דר' יהודה היא giebt auf die M. bezogen, keinen rechten Sinn (s. RLH), RMM und REW meinen, die Behauptung des REl b. As. in der M. hat, wie es in Boraitha steht, R. Jehuda in seinem Namen gesagt, was nicht recht stimmt, denn in M. steht was anders als in T. Was sagt dann RSbL im Gegensatz zu R. Jochanan? Der Sinn wird nur klar, wenn wir T. als paläst. M. annehmen und R. Jochanan und RSbL über die LA controversiren. Es muss gelesen werden: ר' חייא בשם ר' יוחנן אמר תני כן ר' יהודה

שעקרו בערב שביעית ושתלו בשביעית nichts Neues gesagt. Das wurde allgemein anerkannt. Er hat nur dem ersten Satz gleichgesetzt

---

אומר משום ר' אלעזר בן עזריה המשלח לחבירו שתילין . . . מעשרין ודאי מפני שנחשדו (= T.) לשלח לחביריהם דברים הללו ר"ש"ב"ל אומר אפי' חבר ששלח לחבירו . . . אלא כיני נהגו בני אדם. R. Jochanan liest שנחשדו, darum nur, wenn ein עם הארץ dem חבר diese Sachen schickt, muss der חבר wie ודאי verzehnten, nicht aber, wenn ein חבר schickt, denn שנחשדו passt nur auf den עם הארץ und nicht auf den חבר, RSbL liest שנהגו (כיני), was auch vom חבר gilt. Ebenso bezieht sich die folgende Controverse von R. Jochanan und RSbL auf T. c. בצלים שהשרישו. Im zweiten Fall heisst es השרישו זה וזה בקרקע עלייה . . . . אסור לתלוש מהן בשבת. Die Worte אם תלש פטור sind mit REW zu streichen, weil darüber R. Jochanan und RSbL contraversiren. Wie ists אם תלש, ist er חייב oder פטור? R. Jochanan behauptet אם תלש פטור, weil er nicht die Absicht hat, dass die בצלים Wurzel schlagen. Dass sich die Controverse auf diesen Passus bezieht, sagen auch die Commentatoren. Darauf wendet RSbL ein, מאי איכפלה שבת גבי מעשרות, steht etwa שבת bei מעשרות wiederholt. Der Einwand bezieht sich auf T., die paläst. M. Im zweiten Fall הושרשה בקרקע עליה steht die Bestimmung über שבת, im dritten Fall נפל עליהם גל, steht אסור בשביעית וחייב במעשרות, aber von שבת steht nichts, weil bezüglich שבת eben kein Unterschied ist, ob רוצה בהשרשה oder אין רוצה בהשרשה, da kommt es nur darauf an, ob die Pflanze מחובר לקרקע ist, oder nicht. Darauf sagt R. Seira: Beachte was er sagt, שבת ist nicht wiederholt, weil es auf רוצה בהשרשה nicht ankommt, aber שביעית ist ja wiederholt, woraus folgt, wenn רוצה בהשרשה, sind die בצלים wegen ספיחים אסור. Er will sagen, auch im zweiten Fall, wenn רוצה בהשרשה wären die בצלים אסור wegen ספיחין, worauf eingewendet wird: Was sagst du Neues. Es steht doch בצלים, bei vielen, die auf dem Boden der עלייה gelegt werden, kann man doch nicht annehmen רוצה בהשרשה. Die Commentatoren geben dem Worte הוכפלה eine eigentümliche Bedeutung. RMM scheint zu emendiren איכפת Aber die M. Kilaim kommt nicht hierher. Dort handelt es sich doch nicht um תלישה. T. ist voranzustellen, welche paläst. M. war, und darauf bezieht sich die Controverse von R. Jochanan und RSbL. Der letzte ganz unverständliche Passus im J. (s. REF und RJDBS) ist m. E. so zu erklären. Das Citat muss wie in T. lauten: ואסר לתלוש מהן בשבת und nichts weiter. Nun fragt J. In T., der pal. M., heisst es אסור לתלוש. Nun sagt R. Jochanan dazu אם תלש פטור. Wie passt zu אסור, was doch RSbL auch annehmen muss, als Gegensatz פטור. Giebt es etwa einen Tanai der behauptet חייב und der Gegner behauptet מותר Wenn Jemand behauptet אסור, der andere מותר oder der eine חייב, der andere פטור, so ist das richtig, aber RSbL sagt אסור, müsste R. Jochanan behaupten מותר. Antwort: RSbL behauptet חייב, und R. Jochanan פטור. (s. dagegen die Erklärung von RJDBS). In der M. steht von השרשה bei בצלים betreff שביעית gar nichts, sondern unbestimmt הרי אלו כנטועין בשדה. B. hielt בצל שעקרו ושתלו gleich mit בצלים שנכנסו מערב שביעית לשביעית, und

שעקרו בשביעית ושתלו במוצאי שביעית, was sowohl von R. Seira bezüglich שביעית und von RSbL und den anderen überhaupt bestritten wurde, גידולי איסור sind מעלה den איסור. — In Orla c. heisst es zu ברכה שנפסקה also: אמר ר' יודן לא סוף דבר בריכה אלא אפילו אילן דאמר ר' יוסי בשם ר' יוחנן בצל שעקרו ושתלו וכו' wie in Schebiit c., d. heisst, so erklärt REW: Da R. Jochanan sagt, wenn der היתר mit dem איסור zusammenwächst, der היתר dann אסור wird und umgekehrt, so werden die Früchte des Baumes, der mit Orla zusammenwächst und entwurzelt wurde, אסור. Dann lesen wir weiter im J. אמר ר' אתרוג שספקה לחברו אסור שאין גידולי איסור מעלין את האיסור זעירא אתרוג שספקה לחברו לוקין עליו בכזית. Darauf frägt ר' מיישא: Der Grund, warum bei אתרוג שספקה לחברו die Früchte אסור sind, ist, weil der Zuwachs den איסור nicht aufhebt, d. h. selbst אסור wird, hier aber hat doch der andere Baum selbst Früchte, die erlaubt waren, wenn diese auch den איסור nicht aufheben, so müsste die Strafe nur nach Verhältniss des איסור bemessen werden, während du behauptest, alle Früchte sind אסור und לוקין בכזית? Darauf antwortet R. Seira: Hier sind beide Principien R. Jochanans anwendbar. Das, was aus Orla wächst, ist doch אסור, weil אין גידולי איסור מעלין האסור, die Früchte des anderen, die erlaubt waren, werden dadurch אסור, dass sie mit Orla zusammenwachsen, wenn der היתר mit איסור zusammen wächst, wird der היתר auch אסור. Hier ist doch unzweideutig ausgesprochen durch לוקין, dass die גידולי איסור biblisch אסור sind, und es ist gleich, ob der איסור in היתר wächst oder umgekehrt [9]).

---

es kommt darauf an, ob die גידולי איסור, oder die גידולי היתר mehr sind, darum konnte er die Bestimmung über השריש gar nicht aufnehmen. (s. N. 11). Auch RMBM zieht die Bestimmung von T. und J. nicht aus. —

[9]) Wie RJDBS angiebt, streicht REW in dem Satze ר' אבוה בשם ר' יוחנן אתרוג שחנט וכו' die Worte וספקו לחברו, dann ist unsere Erklärung noch verständlicher. ר' משיא sagt zu ר' זעירא: Im ersten Satze heisst es אתרוג שחנט ויצא בשנת היתר, da ist aller Zuwachs אסור, weil גידולי איסור אין מעלין האיסור d. h. der Zuwachs ist selbst אסור, du aber behauptest וספקה לחברו, da kannst du doch von גידולי איסור nicht sprechen, denn der andere Baum hatte Früchte, die היתר sind, und da müsste er nach Verhältniss (לפי חשבון) bestraft werden, denn es heisst doch nur אין גידולי איסור מעלין, hier sind doch גידולי היתר, darauf R. Seira כאן וכאן (s. oben). RJDBS erklärt so, dass ר' מיישא annahm, גידולי איסור

B. Eine Verschiedenheit zwischen B. und J. bemerken schon die Commentatoren des J. (RMM und RAJ). B. Nedarim c. wird angegeben, auch R. Jochanan hätte behauptet, die גידולי שביעית des 8. Jahres heben בצל של שביעית auf, weil bei שביעית der איסור entsteht ע״י קרקע, darum wird er auch ע״י קרקע aufgehoben. Wir sehen sonach, dass die Relationen des B. auch bezüglich der pal. Amoraim, wie wir das schon mehrfach gefunden, nicht authentisch sind. Die ganze Verhandlung (שקלא וטריא) dort ist so schwierig, dass man schwer einen Sinn herausbekommen kann. Anders ist die Erklärung von REM von R. Ascher, Tosafot, RN. Den Gedankengang des B. hat RDO, der diesem Gegenstande eine ausführliche Abhandlung im חות יאיר gewidmet, erfasst, bei einer für die heutige Praxis betreff des מעשר vom Gewinne bei Geschäften interessanten Entscheidung[10]).

B. ging von dem Gedanken aus, wie auch alle Erklärer — ausser RN — annehmen, die גידולים, welche aus einem איסור entstehen, sind היתר, ebenso, wenn ein היתר eingepflanzt worden und im איסור wächst, היתר und איסור verbunden sind. Wären beide kenntlich, würde der eine Theil מותר, der andere אסור sein. Wenn R. Jochanan behauptet hat, בצל של כלאי הכרם אפי׳ הוסיף כמה אסור, so hat er gemeint, nur der eingepflanzte בצל ist אסור, der Zuwachs ist מותר, ebenso wenn ein Zweig von ערלה, an dem Früchte sind, auf einen andern gepfropft worden, so sind nur die Früchte des Zweiges אסור, die anderen Früchte des Baumes, auf den gepfropft worden, sind מותר, die גידולי היתר heben nur den איסור nicht auf, sie selbst sind מותר. Nicht wie J. fasste er, organische Zusammensetzung ist inniger, als mechanische Mischung, weil sie eine untrennbare Einheit bildet, sondern umgekehrt (s. R. Ascher), bei Mischung ist eine Durchdringung der Theile, beim Wachsthum setzt sich an das alte neues an. Dieser

---

heisst, sie sind היתר, wie nach B. was m. E. nicht richtig ist. Diejenigen, welche annahmen, die גידולין sind היתר, wie RSbL und RCh b. Trutai haben auch angenommen, sie heben auf. Das folgende ist m. A. n. so zu erklären. Hat er mehrere verbunden, so findet ja Aufhebung statt, wie in J. Terumoth 9 c. bis zum 4. Wachsthum ist אין זרעו כלה אסור, weiter nicht.

[10]) RJChB sagt auf seine Ausführungen: טובא איכא למידק ולהקשות בשיטת נדרים בג׳ פירושים שעליה מ״מ בדברי הרב אין שמץ דופי כלל.

Zusatz kann den איסור, der an seinem Orte verbleibt, nicht aufheben. Es müsste demgemäss, wenn von einem ליטרא בצלים die מעשרות gegeben worden und das Wachsthum 10 ליטרא beträgt nur von 9 ליטרא die מעשרות gegeben werden. Raba bezog gewiss den Gedanken, dass man bei Geschäften nur vom Reingewinn den Zehnten zu geben hat, auf Bodenerzeugnisse. Warum soll man nicht die Auslagen abziehen können? Wie er sagt היתר שבהן היכן הלך. Auf einen solchen Gedanken kam in Palästina Niemand. S. oben S. 121, dass R. Jochanan mit dem Satze בצל שעקרה כיון שהשריש מתעשר לפי כולו nichts Neues gesagt hat, sondern mit dem folgenden. Wenn R. Jochanan das behauptet hat, meint B., so hat das seinen besonderen Grund, weil immer so ausgesäet wird היינו זריעתו (Men. c.) oder, wie es in Nedarim heisst, היתירא ודעי אינשי איסורי לא זרעי אינשי, und wird das an einen biblischen Vers angelehnt, der aber nur אסמכתא ist (vgl. NR, denn B nahm nicht, wie RMBM nach Sifri an, מעשרות von ירק sei biblisch). Für שביעית hat B. wieder einen neuen Gedanken, weil der איסור durch קרקע entsteht, wird er auch בטל durch קרקע. Tosafot Men. sagen, dass sie den Unterschied nicht verstehen. R. Ascher erklärt, weil hier das Wachsthum von selbst entsteht ohne Hinzuthun des Menschen. Auch das sieht man nicht recht ein. Wahrscheinlicher ist der Gedanke von Raschi, wegen זה וזה גורם. Es ist das wieder ein neuer Gedanke, der gegen J. ist. R. Jochanan sagt dort ausdrücklich und auch R. Ila und R. Ima, dass bei שביעית die גידולי היתר den איסור nicht aufheben. Aber diese neue Gedanken sollen Autorität gewinnen durch M. und Boraitha. Das wird aber erreicht theils durch gewaltsame Interpretation der M., theils durch eine nicht authentische Boraitha. Die Interpretation der M. werden wir in einem besonderen Artikel (N. 11) geben. Als Beweis, dass מעשר nicht wie שביעית auch בטל wird ע״י קרקע citirt Gemara eine Boraitha folgendermassen: ליטרא מעשר טבל שזרעה בקרקע והשביחה והרי היא כעשר ליטרין חייב במעשר ובשביעית ואותה ליטרא מעשר עליה ממקום אחר לפי חשבון. Wie wir oben angegeben steht in T. und J. ausdrücklich das Gegentheil (s. S. 104), von dem מעשר nimmt er תרו״מ auf den ליטרא, den er eingepflanzt. Raschi sagt לישנא ממקום אחר לא ידענו. Aber R. Ascher erklärt es im Sinne das B. ganz richtig. Da die גידולין den עקר nicht מבטל sein können und תרומה schon von dem ליטרא

genommen war, würde er von פטור auf den חיוב geben, darum muss er ממקום אחר nehmen. Aber nach T. und J. kann diese Stelle nicht richtig sein. Sie ist auch nicht aus T. 8 gebildet, wie kommt man zu חייב בשביעית. Ich glaube, sie ist aus dieser und T. Mr. 3_9 gebildet. Dort heisst es אסורין בשביעית וחייבין במעשרות (der Ausdruck חייב בשביעית erweist sich als unecht. In T. steht entweder wie hier אסורין בשביעית oder חייב במעשרות וחייב בביעור T. Demai 1_7 vgl. ib. p. 57_{24} פטור מן המעשר ומן הביעור). Nur nach der Annahme des Babli אין גידולי היתר מעלין האיסור heisst, wenn auch die גידולין erlaubt sind, so können sie den איסור nicht aufheben, kann man verstehen, dass B. den Unterschied von זרעו כלה und אין זרעו כלה nur auf טבל bezogen, weil טבל ein ד"ש"י"ל"מ ist, wären aber die גידולין selbst אסור, so müsste ja B. auch auf שביעית und die anderen aufgezählten איסורים den Unterschied beziehen, was er nicht thut. Der Beweis des B., dass R. Jochanan zugestanden haben muss, dass bei שביעית die גידולי היתר den איסור aufheben, ist nach J. kein Beweis (s. N. 11). Es ist daher zweifellos, dass, weil B. den Satz des R. Jochanan אין גידולי איסור מעלין האיסור anders aufgefasst und auch in אין גידולי היתר מעלין האיסור geändert hat, er die M. in Terumoth 9, geändert und eine Boraitha construirt ליטרא מעשר, die im Gegensatz zur pal. Halacha steht; denn auch die Contravertenten des R. Jochanan haben wie T. 8_5 ליטרא מעשר entschieden, וממעשר ראשון שבה . . Hier bei אין זרעו כלה ist מעשר ראשון und מעשר שני im folgenden § das Eingepflanzte auch חייב (s. Anm. 8a) und man kann מיניה ביה vom חיוב auf den חיוב die תרומת מעשר abheben. Dass man in historischer Beziehung die Angaben des B. nicht als sichere Thatsachen halten und von ihnen aus weitere Schlüsse ziehen kann, ist klar. Die Erzählung ישמעאל איש כפר דימא etc. kam zu R. Ami und fragte, dieser erwiederte, er wisse nicht, dann kam er zu ר' יצחק נפחא ist mehr als problematisch. In Palästina war über diese Materie kein Zweifel. So ist der Tradent des Satzes von בצל של כלאי הכרם, R. Seira und nicht ר' יצחק. Bezeichnend für die Selbständigkeit Babyloniens Palästina gegenüber ist der Ausdruck אמר ליה רב חסדא מאן צאית לך ולר' יוחנן רבך. Während in Palästina die Behauptung R. Jochanans in der Praxis angenommen wurde selbst bezüglich שביעית, vgl. J. Schebiit c., dass R. Abuha erst wie R. Seira entschied, später wie R. Jochanan,

weil er hörte, dass R. Ila und R. Ima, R. Jochanans Behauptung annahmen. In B. haben wir eine Harmonisirung der verschiedenen Meinungen durch Pilpul[11]).

10b. אין גידולי איסור מעלין האיסור[1])

Die Conjunction ו hat eine andere Bedeutung in der pal. und in der babyl. M.

Vergebens bemühen sich die Commentatoren die M. Orla c. nach Auffassung des B. Ab. Sara mit J. zu harmonisiren. RER c. zeigt die Schwierigkeiten der Entscheidung RMBMs mit B. und J. auf, er ist aber selbst mit seiner Antwort nicht befriedigt. Die Hauptschwierigkeit, die er nicht erwähnt, besteht darin. In B. c. wird zur M. c. . . . ר' יוסי אומר eine Boraitha citirt ומודה ר' יוסי שאם נטע והבריך והרכיב שמותר. Aus dieser Boraitha geht hervor, dass die Meinung R. Jose's Einzelmeinung war und die Contravertenten anders entschieden. Da zuerst steht: das ist אסור und dann gesagt ist, er gesteht zu, בדיעבד ist es מותר, müsste man meinen, die Gegner behaupten, auch לכתחלה ist es מותר, so scheint auch Raschi angenommen zu haben. Es würde dann der Unterschied zwischen איסורי הנאה und היתר הנאה, den Tos. ib. s. v. שאם aufstellt, nicht gemacht werden. So wie die גידולי מעשר in M.

---

[11]) Merkwürdig ist der Angriff RABD's gegen die Entscheidung RMBM's, (Schemitta 4_{21}), welche genau mit B. übereinstimmt. Er hält ihm die Decision des R. Abuha im J. entgegen, während er sonst, wenn RMBM seine Entscheidung nach T. oder J. trifft, einwendet, sie ist gegen B., nur dieser sei massgebend. PH 23_9 rechtfertigt RMBM und harmonisirt B. mit J. Da nach B. R. Ami selbst, welcher in J. behauptet, אין גידולי איסור מעלין האיסר doch in B. aus M. Schebiit beweist, dass גידולי היתר מעלין האיסור und aus der dortigen Boraitha, so muss nothwendig R. Ami und folglich auch R. Ila von ihrer Meinung zurückgekommen sein. Umgekehrt ist der Schluss richtig, weil im J. ausdrücklich steht, als R. Abuha gehört, dass R. Ila und R. Ima anders behaupten, ist R. Abuha von seiner Meinung zurückgekommen, kann die Relation Bablis nicht authentisch sein. RABD hat das מדוכנין in Babli gleich genommen mit מרוכנין in J.; aber in B. hat מדוכנין nach allen anderen Erklärern eine andere Bedeutung (s. N. 12.)

[1]) Quellen: T. Orla § 5 הנוטע לסייג (1) (44_{19}), M. ib. § 9 הנוטע לסייג (1) J. ib. 1_6 (60d); b. Ab. Sar. 48,49; RN ib.; RMBM M. sch. 10_{21}; הון עשיר z. M.

Ter. 9_3 חולין sind, könnten auch die Chachamim annehmen גידולי ערלה sind חולין. Tos. aber meinen, das wäre ein דוחק und erklären so: R. Jose habe unter אין נוטעין verstanden auch דיעבד, die Chachamim בדיעבד wäre es מותר, dann ist der Sinn von ומודה ר' יוסי so zu fassen: R. Jose gesteht zu, wenn der אגוז eingepflanzt und der aus ihm entstehende Sprössling auf einen anderen Baum gepflanzt worden, dass er dann מותר ist, wegen זה וזה גורם. Man muss erklären נטע והבריך und נטע והרכיב. Dass aus dem ומודה sicher anzunehmen ist, dass eine Controverse war, entweder לכתחלה wie Raschi meint, oder דיעבד wie Tos., ist zweifellos. Nach B. muss das ו in der M., als verbindendes ו gefasst werden. Beide Verbote sind Behauptungen des R. Jose, welche die Chachamim bestreiten. Auch RN nimmt eine Controverse zwischen R. Jose und den Chachamim an, aber anders als Tosafoth. Während R. Jose behauptet, אין נוטעין אגוז nur לכתחילה, haben die Chachamim dies auch בדיעבד verboten, hingegen bei אין מרכיבין war die Controverse entgegengesetzt. R. Jose verbietet es לכתחילה, weil כפניות schon פירות sind, die Chachamim gestatten es, und auf das letzte bezieht sich die Boraitha. Die Worte שאם נטע seien nur אגב גררא. Er beruft sich auf J., wo es ausdrücklich heisst, אין מרכיבין כפניות wäre die Meinung R. Jose's. Muss man schon nach jeder Erklärung einen דוחק in den Kauf nehmen, wie ist aber die Stelle im J. zu erklären, אמר ר' יוחנן עבר ונטע מותר עבר והרכיב אסור. Das passt zu keiner der genannten Erklärungen. Wir werden aber Klarheit erlangen, wenn wir J. auf T., die palästinensische M., beziehen und wir werden uns überzeugen, dass B. in Folge seiner Auffassung die pal. M. geändert und eine neue Boraitha construiert hat.

P. Die pal. M. lautete so, wie sie uns in TE erhalten ist. ר' יוסי אומר נוטעים יחור של ערלה ואין נוטעים יחור[*] אגוז של ערלה מפני שהוא פרי ואין מרכיבין כפניות של ערלה. Der Satz muss so übersetzt werden: R. Jose behauptete: So wie man wohl einen Zweig von Orla, aber nicht einen Zweig mit einer Nuss von Orla pflanzen darf, weil eine Frucht da ist, so darf man auch nicht unreife

---

[*]) In AW fehlt יחור, darum wundert sich RDP, was sagt T. Neues? Er meint die Boraitha in b. A.S sei ausgefallen. Schwarz bemerkt, T. wolle die LA der M. richtig stellen. Wir werden zeigen, dass die Boraitha in Ab. Sar. nur zur M. und nicht zur T. passt, sonach beide aus Babylonien stammen.

Datteln von Orla pfropfen. Das ואין מרכיבין bildet den Nachsatz zu dem allgemein zugestandenen Vordersatz, deshalb steht auch מפני שהוא פרי nicht nachher, weil die Meinung R. Joses bezüglich כפניות von den Contravertenten nicht getheilt wird. R. Jose nämlich behauptet, סמדר ist gleich der gereiften Frucht, ebenso כפניות. Darum heisst es im J., die Behauptung betreff כפניות ist Einzelmeinung R. Joses, nicht aber die vorhergehende von יחור. Nun bemerkt R. Jochanan, es heisst אין נוטעין יחור אגוז, es steht aber nicht אין מרכיבין יחור אגוז, sowie bei כפניות. Das erklärt er so: יחור אגוז darf man zwar nicht einpflanzen, aber wenn es geschehen (בדיעבד) ist der Baum nicht bleibend אסור; denn die Frucht, die in den Boden gepflanzt wird, ist דבר שורעו כלה und von einer solchen gilt der Satz גידוליהן מותרין. Hingegen wenn יחור אגוז gepfropft wird, da geht die Frucht nicht zu Grunde und bei דבר שאין זרעו כלה gilt der Satz, die גידולין sind auch אסור, es ist dann der ganze Baum mit dem איסור zusammengewachsen und אסור. Es stimmt das mit seinem Princip אין גידולי איסור מעלין האיסור, die גידולין werden selbst אסור (s. S. 120)[3]). Bezüglich כפניות hat er gewiss die Ansicht der Chachamim angenommen, dass sie nicht als Frucht gelten. R. Jochanan hat, wie wir schon oben angegeben, den Unterschied zwischen איסור הנאה und היתר הנאה nicht angenommen, sondern überall sind bei אין זרעו כלה die גידולים auch אסור und bei זרעו כלה, die גידולים מותר. Chiskija und Kahana sind anderer Meinung. Bei דבר שורעו כלה ist ein Unterschied zwischen איסור הנאה und היתר הנאה[3a]). Wenn man auch אגוז eingepflanzt, so ist der Baum dauernd אסור, ebenso ביצת הקדש שנעשית אפרוח, nach R. Jochanan מותר, weil

---

[3]) Vgl. N.J. zur Stelle, der diesen Unterschied zwischen R. Jochanan und R. Kahana macht.

[3a]) Man muss auch unterscheiden zwischen einem איסור der dauernd אסור ist, wie ערלה, und הקדש, wobei es auf den Gedanken ankommt, m. a. W. zwischen realen und idealen איסורים. Bei ערלה sind die גידולין immer אסור, bei הקדש kommt es darauf an, welchen Gedanken man hatte. Man muss daher folgenden Unterschied machen. Habe ich einen Gegenstand geheiligt, der von selbst etwas anderes erzeugt, wie ביצה שנעשה אפרוח, so ist das Erzeugniss אסור, ist aber ein Genussgegenstand geheiligt worden, so wird nur gemeint, er selbst, nicht aber, das durch ihn Eingepflanzte soll אסור sein. (s. oben S. 121 Anm. 3).

וזרעו כלה (s. NJ.)[4]). Umsomehr wird nach den Contravertenten R. Jochanans der Baum אסור sein, wenn man יחור אגוז gepfropft hat. Nach J. kann es eine Boraitha ומודה ר' יוסי שאם נטע והבריך והרכיב nicht gegeben haben. Denn 1. ist bezüglich נטיעה gar keine Controverse, dass man sagen kann ומודה שאם נטע, hat aber R. Jose כפניות den פירות gleichgestellt, so muss er auch angenommen haben, auch בדיעבד wird der Baum durch הרכבת כפניות אסור, wie nach den חכמים durch הרכבת פרי. Kahana und Chiskia behaupten doch auch durch נטיעת אגוז wird der Baum auch בדיעבד אסור, da wäre doch ihre Behauptung gegen die Boraitha. Diese Boraitha ist ein Produkt babylonischer Interpretation, wie die Gemara den Satz auch dem Rab zuerkennt und hinterher sagt תניא כותיה, was sich oft findet.

B. Babli hatte einen neuen Gedanken. Auch bei איסורי הנאה ist das Princip anzuwenden זה וזה גורם מותר[5]). Das Princip ist nur anwendbar auf דיעבד und nicht auf לכתחלה. Nun heisst es in der pal. M. ר' יוסי אומר אין נוטעין יחור אגוז של ערלה מפני שהוא פרי ואין מרכיבין כפניות של ערלה die Behauptung des R. Jose ist בדיעבד לכתחלה muss er erlaubt haben. Was ist der Unterschied zwischen לכתחלה und דיעבד? Antwort: Weil בדיעבד das Princip anwendbar ist זה וזה גורם מותר, sei es wie nach Raschi und RMBM, die קרקע und der איסור oder wie nach Tos., beim Pfropfen, der Baum und der איסור. Es ist von hier bewiesen, R. Jose nahm an, זה וזה גורם מותר. Die Contravertenten, welche annahmen זה וזה גורם אסור, haben auch לכתחלה erlaubt einzupflanzen, weil die גידולים bei דבר שזרעו כלה nach ihnen מותר sind. Dann kann aber in M. nicht gelesen werden יחור אגוז, denn ein Zweig, an welchem Früchte sind, ist durch Pfropfen selbst אסור, weil die גידולי היתר den איסור nicht aufheben. Es sollen doch aber die Contravertenten übereinstimmen, dass beim Pfropfen Alles מותר ist. Es muss daher stehen אגוז של ערלה. Man darf einen אגוז nicht einpflanzen nach R. Jose, nach dem חכמים darf man einpflanzen. R. Jose

---

[4]) Darum löst man nach R. Jochanan es aus כבוסן וזרעה, und nach כהנא כמות שהיא. Wir sehen, dass nach R. Jochanan zwischen איסור הנאה und היתר הנאה kein Unterschied ist, was unser Emendation oben S. 121 zur Gewissheit erhebt.

[5]) NJ bemerkt schon J. nimmt nicht an, dass bei איסורי הנאה das Princip זה וזה גורם anwendbar sei.

aber gesteht zu, hat man אגוז eingepflanzt, oder einen Zweig Orla an einen anderen Baum gepfropft, so ist wegen זה וזה גורם der Baum sowohl als der Zweig מותר[6]). Hätte der Zweig selbst Früchte, so wäre doch der Zweig אסור oder es kann auch, wie RN erklärt, auf כפניות sich beziehenn. Wegen זה וזה גורם gesteht R. Jose zu, dass, wenn man כפניות gepfropft hat, sie מותר sind. Das war ein Schluss eines babyl. Amora, wie Gemara angiebt von Rab, und um dieser Erklärung und Decision Autorität zu verschaffen, wurde תניא נמי הכי hinzugefügt. Natürlich konnten die Späteren die J. verglichen, mit der Boraitha nicht ins Reine kommen. RMBM muss angenommen haben R. Jose hatte keinen Contravertenten, wie er im Com. z. M. sagt ודברי ר' יוסי אמת, die Worte ומודה ר' יוסי könne auch gefasst werden ohne Contravertenten (s. ספר תורת חיים der eine Stelle beibringt, wo ומודה steht ohne Contravertenten.) Wir sehen, wie man nach jeder Erklärung, wenn man B. mit J. harmonisiren will, den Worten Gewalt anthun muss. Denn das Ungleiche kann nicht gleich gemacht werden. Es muss eben pal. von babyl. Halacha geschieden werden.

---

11. כנגד כן[1])

Verschiedene Satztheilung.

M. Scheb. c. heisst es zum Schluss וכנגד כן מוצאי שביעית מותרין. In den Lexicis wird der Ausdruck וכנגד כן nicht aufgeführt und doch werden diese Worte von den Commentatoren und wie wir zeigen werden, von J. und B. verschieden aufgefasst und die Satztheilung muss nach beiden verschieden sein.

---

[6]) Nach pal. Halacha, ist beim Pfropfen eines Zweiges von Orla an einen anderen Baum, der ganze Baum Orla (vgl. RMBM und הון עשיר) und wenn der Zweig Früchte hat, der ganze Baum für immer אסור als גידולי ערלה. Nur wenn ein junger Baum mit einem alten verbunden wird, da gilt der Satz טהרה. Hört die Verbindung auf, wird der alte, Orla, wenn er הוסיף עד מאתים, das ist gleich bei Saaten כדי חשרשה.

[1]) Quellen: M. Scheb. § 3 שלש ארצות (6), T. ib. §§ 13—15 ר' יהודה אומר (4), J. ib. 6_2 (36d); b. Ned. 58; Sch. Mek. ib.; RMBM Schemitta 4_{20}, PH 23_{8-9}

RMBM im Com. giebt eine von allen Commentatoren abweichende Erklärung zur M. Nach ihm spricht die M. von בצלים, welche am 7. Jahre frei am Boden liegen, in Folge des auf sie fallenden Regens wachsen Blätter an ihnen, da sagt der erste Tanai: Sind die Blätter grün, so sind sie אסור, sind sie gelb, so sind sie מותר. Im Codex fügt er hinzu, wenn sie grün sind, werden sie betrachtet, als wenn sie in den Boden gepflanzt worden wären, die בצלים selbst aber, sind מותר; im Com. mit anderen Worten וכל זמן שהן ירוקין כאלו הן מן הפרי עצמו ומותר. Seine Entscheidung im Codex deckt sich mit seiner Erklärung der M. Die Worte des ר' חנינא בן אנטיגנוס erklärt er folgendermassen. Lassen sich die Blätter von den Zwiebeln nicht abreissen[2]), sind sie אסור, entgegengesetzten Falls d. h. die Blätter lassen sich abreissen, die Zwiebeln bleiben an ihrer Stelle (וישארו הבצלים בעצמן ולא יעקרו), so darf der בצל am מוצאי שביעית gegessen werden; denn er gehört nicht zu den פירות שביעית. — וכנגד כן übersetzt RMBM entgegengesetzten Falls, und מוצאי שביעית zieht er zum Prädikat. Die anderen Commentatoren REM, Tos., RSS, R. Ascher erklären den ersten Fall der M. in der Weise, dass es sich um בצלים handelt, welche am ערב שביעית gepflanzt worden und am שביעית stehen geblieben und in Folge des Regens wachsen Blätter an ihnen, und וכנגד כן במוצאי שביעית lesen die genannten Erklärer zusammen und das Prädicat ist מותרין. Sie stimmen auch darin überein, dass es sich nicht, wie RMBM meint, um die Blätter allein, sondern auch um die בצלים handelt, diese und die Blätter sind אסור, wenn sie grün sind. Auch erklären sie alle אם יכולין להתלש בעלין שלהן, wenn die Zwiebeln an den Blättern aus dem Boden herausgerissen werden können, sind sie אסור. Wenn sie in den genannten Puncten übereinstimmen, weil diese Erklärung aus b. Ned. c. unzweideutig folgt, so weichen sie doch in der Erklärung der dortigen Gemara-Stelle von einander ab.

---

[2]) Alle Commentatoren auch die Hsch. lesen אם יכולין להתלש (s. Frankel und Rabbinowitz). RMBM liest אם אין יכולין להתלש, weil nach ihm die Zwiebeln frei am Boden liegen, da können nur die Blätter von den Zwiebeln. aber nicht die Zwiebeln vom Boden ausgerissen werden. Wenn die Blätter nicht abgerissen werden können, sind sie stark und frisch gewachsen, können sie abgerissen werden, sind sie Keime.

REM und Tos. erklären; da die Gemara aus dieser M. erweisen will, גדולי היתר מעלין האיסר, so muss die Gem. die M. so aufgefasst haben: Wenn בצלים von ערב שביעית am שביעית stehen geblieben und wachsen, so sind die בצלים unerlaubt, wenn die Blätter grün sind, weil die גדולי איסור mehr sind, als der היתר; וכנגד כן למוצאי שביעית d. h. im ähnlichen Falle, wenn die בצלים von שביעית in מוצאי שביעית hineingewachsen, so sind sie מותר, wenn sie שחורין sind, denn dann sind גדולין של היתר mehr als der איסור. RSS will diese Erklärung nicht zusagen. Wieso, meint er, liegt in den Worten אם שחורין oder הושחרו, dass sie mehr sind? Im ersten Falle meint er, sind גדולי איסור מעלין ההיתר auch בכל שהוא, wenn aber die Gemara aus dem zweiten Falle beweisen will גדולי היתר מעלין האיסור, so kann man nicht meinen בצלים של שביעית שיצאו למוצאי שביעית, denn dann liegt in den הושחרו noch nicht eine Mehrheit des היתר, ausserdem kann von diesem Falle, selbst angenommen, dass in הושחרו gemeint sein soll, sie sind mehr, die Frage die aufgeworfen wird, בצל שעקרו בשביעית וכ' nicht entschieden werden; denn da das Princip ist, ירק אחר לקיטתו, so ist im Falle der בצל am שביעית נלקט geworden אסור, hingegen wenn בצלים של שביעית in מוצאי שביעית hineingewachsen sind und am 8. Jahre gepflückt werden, sind sie מותר. Es kann sonach von diesem Falle nicht auf jenen geschlossen werden (vgl. RSS zu M. Scheb. 9). Die Gem. muss daher die M. so erklärt haben, wenn die בצלים von ערב שביעית in שביעית hineingewachsen, dann am שביעית ausgerissen worden und am מוצאי שביעית gepflanzt worden, dann sind die גידולין von ערב שביעית in Verbindung mit denen von מוצאי שביעית mehr als der איסור. Diese gezwungene Erklärung sagt R. Ascher nicht zu. Er erklärt den ersten Theil der M. wie RSS den zweiten, wie REM und Tosaf. [2a]). Als Grund giebt er an וכנגד כן stimmt nicht nach der Erklärung des RSS. כנגד כן kann nur heissen: im ähnlichen Fall am מוצאי שביעית wie im ersten Fall am שביעית. Wie dort sie am ערב שביעית gepflanzt worden und am שביעית wachsen, spricht der zweite Fall davon, wenn sie am שביעית gepflanzt und am מוצאי

[2a]) S. Resp. b. Ador. N. 288, wo R. Meir b. Salomo b. Sahila מנוד אלסנארא um Erklärung dieser M. bittet in Verbindung mit Gem. Ned. 58. RSBA erklärt sie ähnlich wie R. Ascher.

שביעית wachsen, nach RSS passt nicht וכנגד כן. — RSS hat gewiss, וכנגד כן mit „hingegen“ übersetzt. Ist, wie wir sehen, RMBM vom B, welcher וכנגד כן auf den ersten Tanai und das אסור und מותר auch auf בצלים und nicht auf die עלין allein bezieht, abgewichen, so hat er seine Entscheidung und Erklärung auf J. gestützt. Dort heisst es כיני מתניתין שחורין אסורין ירוקין מותרין. Da steht doch ausdrücklich, dass es sich um die Blätter handelt und nicht um die בצלין. Da ferner in M. nur steht בצלים שירדו וכו', so glaubte er im Sinne des J. zu erklären, wenn die בצלים frei liegen. Aber Bedenken erregt schon die LA אם אינן יכולין להתלש בעלין שלהן. Nach seiner Erklärung müsste stehen אם העלין אינן יכולין להתלש מהן (vgl. RJL), ferner soll וכנגד כן heissen im entgegengesetzten Fall, dafür steht sonst ואם לאו oder ואם יכולין להתלש.

J. muss die M. anders erklärt haben. Wir können den Sinn der M. nach J. finden, wenn wir erkannt haben, was die paläst. Halacha unter dem Satze ירק אחר לקיטתו איסורו verstanden hat. Drei verschiedene Erklärungen dieses Satzes giebt es, nämlich von RMBM, RSS und REM[3]) und je nach der verschiedenen Auffassung dieses Satzes folgt die verschiedene Erklärung der M. Scheb. c. RMBM fasst לקיטה in der Wortbedeutung: „das Einsammeln“, „Abpflücken“. Wird ירק am 7. Jahre eingesammelt oder gepflückt, so gehört es zum 7. Jahre und ist אסור, wird es am 8. Jahre gepflückt, so gehört es zum 8. Jahre und ist מותר, mag auch das Wachsthum im voraufgegangenen Jahre schon vollendet gewesen sein. Er kann daher die M. Scheb. c. nicht erklären von בצלים, welche noch im Boden sind, denn dann sind die gelben Blätter (ירוקין), da sie am שביעית gepflückt werden, אסור. Er muss daher annehmen, die בצלים liegen frei am Boden, dann sind die gelben מותר. RSS fasst den Satz so: לקיטה heisst so viel als גמר פרי; denn dann können sie schon gesammelt werden. Wenn ירק am 6. Jahre vollständig ausgewachsen ist, ist es מותר, auch wenn es am 7. Jahre gesammelt wird und umgekehrt, ist ירק ganz am שביעית gewachsen, ist es אסור, selbst wenn es am שמינית ge-

[3]) שער המלך zu מעשר שני 1 führt zwei verschiedene Auffassungen dieses Satzes an, nämlich die des RMBM und der Tosaf. zu RH 12b, die mit der des RSS zu Scheb. 9. identisch ist. Es giebt aber noch eine 3. Auffassung, die Tos. Kidusch. 4b anführt, die identisch ist mit der Erklärung des REM zu Nedarim (s. oben).

sammelt wird, ist es aber am שביעית nur Etwas (כל שהוא) gewachsen, und am שביעית gepflückt worden, ist es אסור, eben so, wenn es am שביעית etwas gewachsen und am שמינית gepflückt worden, ist es מותר. Er musste nach seiner Auffassung die Gemara Nedarim c. welche die Auffassung der M. Schebiit enthält, wie oben angegeben, erklären; denn sonst wäre aus der M. nicht erwiesen גידולי היתר מעלין האיסור. Die dritte Auffassung ist die von Tos. Kid 4a, welche der des REM entspricht. לקיטה ist gleich גמר פרי, aber, da רובו ככולו ist, so kommt es darauf an, in welchem Jahre der grösste Theil gereift ist. Ist der grössere Theil des ירק am ששית reif, sind sie am שביעית מותר, wenn sie auch zum Theil am שביעית gewachsen, umgekehrt, sind sie am שביעית zum grössten Theil gewachsen und zum kleinen am שמינית so sind sie אסור; denn der רוב היתר ist מבטל den איסור und umgekehrt der רוב איסור ist מבטל den היתר. Die Gemara in Ned. beweisst daher גידולי היתר מעלין האיסור aus unserer M. הושחרו und הוריקו heisst, wenn die Blätter grün, resp. gelb erscheinen. Erscheinen sie grün am שביעית, so überwiegen die grünen die gelben, darum sind die בצלים אסור, erscheinen sie gelb, so sind diese in der Mehrzahl, der grössere Theil ist am ערב שביעית gewachsen, darum sind sie מותר, und וכנגד כן d. h. im ähnlichen Fall am מוצאי שביעית sind sie מותר, wenn הושחרו; denn dann ist der grössere Theil am מוצאי שביעית gewachsen, aber wenn הוריקו, sind sie am מוצאי שביעת אסור, weil der grössere Theil am שביעית gewachsen. Nach B. ist diese Auffassung die richtigste. Wie hat J. den Satz ירק אחר לקיטתו איסורו aufgefasst?

P. Aus T. Scheb. $2_{10\cdot11}$ lässt sich die Frage entscheiden. Dort heisst es: Hat man durch הרכנה (s. N. 12) und Entziehung des Wassers das weitere Wachsthum des ירק gehindert, so werden sie zu diesem und nicht zum folgeuden Jahre bezüglich מעשרות und שביעית gerechnet. Ebenso wenn Kräuter im 6. Jahre hart geworden, kann man sie am שביעית stehen lassen. Sie werden als zum 6. Jahre gehörig angesehen, sind מעשרות pflichtig und können am 7. Jahre gesammelt werden, denn sie sind ja als zum sechsten Jahre gehörig kenntlich, sind sie aber zart (רכין), obwohl sie nicht weiter wachsen, sind sie am שביעית abzupflücken verboten משום מראית עין. Da sie äusserlich nicht kenntlich sind, dass sie vom 6. Jahre sind, könnte man glauben, sie sind vom 7. Jahre, obwohl

sie eigentlich מותר wären[4]). So ist auch T. Scheb. c. zu erklären. Wenn בצלים von ערב שביעית in שביעית hineingekommen, oder vom שביעית in מוצאי שביעית hinausgekommen, so sind sie erlaubt, wenn andere erlaubte ihnen gleichen. Der erste Fall ist nach unserer Auffassung so zu erklären. Wenn בצלים von ערב שביעית am שביעית stehen geblieben und man nicht weiss, ob sie zum 6. Jahre zu rechnen sind oder zum 7, so sind sie מותר, wenn andere zum 6. Jahre gehörigen und stehen geblieben, diesen gleichen, sind sie vom 7. bis ins 8, Jahr stehen geblieben, sind sie מותר, wenn andere im 8. Jahre Gepflanzten diesen gleichen[5]). Das Beispiel in T. bezieht sich auf den zweiten Fall. Auf § 13 v. T., welche in der pal. M. stand, folgte unsere M. בצלים שירדו. Wenn בצלים, welche nach § 13 Fall 1 מותר sind, weil עשו כיוצא בהם, die weiter nicht wachsen, aber ירדו עליהן גשמים וצמחו, die בצלים bleiben zwar מותר, sie sind של ששית und wachsen auch nicht mehr, aber durch Regen wachsen Blätter an ihnen, dann sind die gelben מותר, die grünen אסור, aber nur am שביעית, am מוצאי שביעית sind sie מותר. וכנגד כן heisst: hingegen (am מוצ"ש sind sie מותר); denn da die בצלים zum 6. Jahre gerechnet werden und nicht weiter wachsen, sind selbst die durch Regen hervorwachsenden grünen Blätter auch מותר, aber am שביעית sind sie משום מראית

---

[4]) In M. steht דילועין, und die Com. sagen מותר לקיימן לזרע, aber in T. steht allgemein ירק שהוקשו, darunter ist auch zu verstehen בצלים שהוריקו und מותר לקיימו heisst nicht לזרע, sondern man kann sie stehen lassen, zum Geniessen, da sie als ירק של ששית kenntlich sind, und nachdem die Blätter gelb geworden, nicht weiter wachsen, sind sie selbst am שביעית מותר herauszunehmen.

[5]) Die LA או שיצאו hatte R. Nessim Gaon, als auch RMBM, sie führen den zweiten Fall allein auf, den ersten Theil haben sie wahrsch. für corrumpirt gehalten. RDP emendirt den ersten Fall כיוצא בו אסור. REW emendirt או שיצאו in ושיצאו, aber dann steht diese Bestimmung in Widerspruch mit § 15, der auch von ירק handelt, das vom ערב שביעית bis in מוצאי שביעית stehen geblieben, dort heisst es עד שיתיר החדש und hier עד שיעשה כיוצא בו. Liest man oben או שיצאו dann ist der Unterschied verständlich. Im letzten Falle ist das Wachsthum am מוצאי שביעית vor sich gegangen, im ersten Falle war es am שביעית schon ganz reif das kann erst erlaubt werden עד שיתיר החדש, wenn am Markte ירק vom 8. Jahre zum Verkauf steht, dann ist der מיעוט בטל ברוב, oder dann sind die ספיחין מותרין.

עין אסור. Das entspricht oben dem Satze in T. Scheb. $2_{11 \cdot 12}$ ואם צמחו למוצאי שביעית מותרין. Am שביעית sind die Blätter משום מראית עין אסור, aber am מוצ"ש sind sie מותר[6]). כנגד כן hat sonach die Bedeutung „dahingegen". Wie כנגד als Präposition in rabbinischer Sprache bedeutet „gegen" so adverbialiter כנגד כן „dahingegen". Gesenius übersetzt כנגדו ei similis. (Gen. 2_{18}). Aber die Rabbinen erklären זכה עזר לא זכה כנגדו. Sie fanden in כנגד nicht die Aehnlichkeit, sondern den Gegensatz. T. Ber. 1_4 כנגד המשחיתים. Er lässt sich den Bart stehen, im Gegensatz zu denen, welche ihn abnehmen (s. RSbA). מי רגלי אדם כנגד מי רגלי בהמה, die einen sind l. unrein im Gegensatz zu den anderen. כנגד כן .ת"ח (שקול) כנגד כלם ist daher zu übersetzen „hingegen". Die Controverse von R. Jochanan und R. Seira bezieht sich m. E. auf § 13 T., der pal. M. Es ist da gesagt, dass, wenn בצלים von ערב שביעית in שביעית hineingehen, oder von שביעית in מוצאי שביעית hinausgehen, so sind מותר, wenn andere diesen gleichen, die מותר sind. Die Amoräer legten sich die Frage vor, wie ists mit בצלים, welche am שביעית ausgerissen worden und am מ"ש wieder eingepflanzt worden. Die Meinungen gingen auseinander (s. oben S. 123 Anm. 8a). Zur M. passt die Controverse gar nicht. Man kann von ihr einen Beweis für die eine oder andere Meinung gar nicht bringen[7]).

---

[6]) PH erklärt: RMBM entscheidet, trotzdem er annimmt ירק אחר לקוטו, dass es auf das Pflücken ankommt, dasselbe am מוצ"ש doch אסור ist bis עשה כיוצא בו, wegen מראית עין und beruft sich auf die Stelle J. Scheb. 2_2 nach der LA des REW (s. שערי ירושלמי), aber dort ist es משום מראית עין immer אסור, weil er es auch לזרע gesät, wenn er es לירק allein gesät hätte, wäre es doch nicht משום מראיה עין אסור und doch wird es erst מותר nach T. § 13 משעשה כיוצא בו. Der Grund, dass erst משעשה כיוצא בו das ירק am מו"צ"ש gestattet ist, wird gewiss der sein, dass man nicht einen Gewinn davon haben soll, dass man am שביעית gesäet. RMBM richtete sich nach B., dass שמור' erlaubt ist, da hat er wohl den Grund v. PH angenommen. T. und J. nahmen aber an, שמור ist אסור, darum konnte ירק erst gestattet sein משעשה כיוצא בו (s. עזקה).

[7]) B. welcher T. Mr. (s. S. 128 Anm. 8a), wo gesagt ist, dass bei עקר בצל ונטעה es auf השרשה ankommt, nicht aufgenommen, und diesen Fall gleich setzte mit בצל של שביעית שיצא למוצאי שביעית und בצל של ערב שביעית שנכנס לשביעית konnte aus unserer M. einen Beweis erbringen gegen R. Jochanan, dass גידולי היתר מעלין האיסור nach Erklärung des REM und aus T. Terumoth c. J. konnte unmöglich unsere M. mit der Controverse des R. Jochanan und R. Seira in Beziehung bringen, weil sie von einander verschieden sind. Es werden andere Fragen aufgeworfen und beantwortet.

B. RH c. wird die Meinung des R. Simon Schesuri צובר את גרנו, welche nach J. als unbestritten galt (s. N. 13), als Einzelmeinung angesehen. Ebenso hat Samuel gegen die pal. Halacha behauptet הולכין אחר גמר הפרי und ירק אחר לקיטה aufgefasst im Sinne von גמר פרי und רובו ככלו, er nahm an, wenn das רוב im איסור gewachsen, ist das ירק אסור, ist es im היתר gewachsen ist es מותר (Tos. Kidd. c.) Ferner hat B. כיוצא בו im Sinne von רוב interpretirt. Ist das רוב von ערב שביעית, oder am מוצ״ש gewachsen, dann sind die בצלים erlaubt. Deshalb liess die babyl. Redaction T. § 13 aus, weil sie annahm, in M. sei das schon ausgedrückt. Nur so lässt sich erklären, dass in M. 5_5 steht משירבה החדש und in M. 6_4 משיעשה כיוצא בו. Die babyl. Redaction hat beides in gleicher Bedeutung genommen. In T. steht in § 13 משיעשה כיוצא בו und in § 15 משיתיר החדש, letzteres ist nicht gleich משירבה החדש. — משיתיר החדש heisst, wenn die Früchte des 8. Jahres schon auf den Markt gebracht werden, dann sind sie מתיר die ספיחין, welche bis dahin אסור waren, משירבה החדש heisst aber, wenn das im היתר Gewachsene mehr ist, als das im איסור Gewachsene (vgl. die zweite Erklärung RSS)[8]. Obwohl die babyl. Redaction unsere M. c. nicht geändert hat, hat sie doch durch andere Interpretation einen anderen Sinn in dieselbe hineingelegt. RMBM hat nach J. nach seiner Interpretation desselben entschieden[9].

---

[8]) REW emendirt in T. עד שיתיר החדש in עד שירבה החדש, wohl weil in M. steht עד שירבה החדש. Aber in M. hat עד שירבה חחדש denselben Sinn, wie משיעשה כיוצא בו nach der Erklärung der Commentatoren. REW emendirt J. 5_3 מ״ט דר׳ יהודה. גזרו על הלוף ולא גזרו על הירק in מ״ט דרבנן und dann nochmal מ״ט דר׳ יהודה (s. RJDBS). Der Sinn scheint mir klarer durch die einfache Emendation גזרו על הירק ולא גזרו על הלוף und in der pal. M. stand עד שיתיר החדש, was die babyl. Redaction in עד שירבה החדש änderte.

[9]) In der pal. M. war die Ordnung fo gendermassen. 1) T. § 13. 2) M. 3. 3) T. 14 mit dem Schlussatz der M. 4 רבי היתיר וכו׳. 5) § 15, es ist m. E. zu lesen ירק שנטעו בערב ראש השנה של שביעית הרי זה לא יטול ממנו בשמינית עד שיתיר החדש ר׳ שמעון בן אלעזר אומ׳ ניטל הימינו ואינו מכנים לתוך ביתו. Hier ist das ירק am שביעית ganz gewachsen und ist deshalb אסור wegen ספיחין. Diese werden aber מותר, wenn das neue auf dem Markte überwiegt, vgl. T. Demai פירות הולכין בהן אחר רוב. RS b. Eleasar erlaubt davon vorübergehend (ארעי)

12. רכן, דכן¹)

K. s. v. דכן will nicht entscheiden, ob die LA רכן oder דכן die richtige sei, während Levy דכן liest. Aber schon RABD c. hat die richtige Erklärung zu J. 6 c. במורכנין gegeben. Er sagt Trg. übersetzt הטי נא כדך mit . . . ארכיני und man versteht unter הרכנה die Blätter umbiegen, dass sie nicht weiter wachsen und so erklärt auch RMM — Vgl. auch J. Nedarim 1_1, (34d) והרכנתיו בראשי, so auch Bmr, in T. ist wohl והמכתי in והרכנתי zu emendiren obwohl והמכתי auch erklärt werden kann, ich beugte, von מוך. Der Jüngling war noch jung, so dass sich Simon der Gerechte zu ihm neigen musste. In J. Nasir steht dafür וחבקתיו in B. עמדתי. Sicher ist והרכנתי die richtige LA, wie auch Friedmann im Si emendirt. REW emendirt T. nach B. — Auch T. 2 c. heisst es in E. ומותר לרכן ברגל, man kann die Blätter mit dem Fusse umbiegen. Unzweifelhaft ist ib. מרכיכין verschrieben für מרכינין, ebenso ib. p. 63 muss für שרקנן E. und שרבצן AW gelesen werden שרכנן. Es sind Schreibfehler. Ebenso muss in J. 5 c. gelesen werden רכון כנוקר st. דכון; hingegen erklären alle Commentatoren in b. Nedarim שדכנן (ausser RABD) er hat sie zerstossen von דכו במדוכה. Nach Auffassung des B., wonach die Frage ist, ob גידולי היתר den איסור aufheben, weil der איסור und היתר nicht, wie bei anderen Mischungen durch einander gemischt sind, (s. N. 10a), wird dort eingewendet, aus dieser Stelle ist nicht erwiesen, dass גידולי היתר מעלין האיסור, weil dort der איסור und היתר wirklich durchmischt worden durch Stossen. B. hat gewiss in den Stellen von T. דכן gelesen st. רכן. Bemerkenswerth ist es auch, dass die babyl. Redaktion der M. von רכון gar nichts erwähnt, was doch in der paläst. M. nicht fehlen konnte. Die Aenderung von רכן in דכן ist auf Einfluss des B. zurückzuführen. In den palästinensischen Quellen hat רכן gestanden und müssen

---

zu geniessen, aber nicht ins Haus zu nehmen, obwohl noch nicht das Neue überwiegt. Dieselbe Ansicht spricht RS b. Eleasar in T. Terumoth 8_7 aus. Dass nach J. diese Behauptung des RSbEl. welche Einzelmeinung ist, mit der Controverse von R. Jochanan und R. Seira nicht zusammenhängt ist klar. B. konnte nach seiner Auffassung diesen Satz als mit R. Jochanan nicht übereinstimmend halten.

¹) Quellen: T. Scheb. § 2 מרכיצין (2), ib. § 3 ר׳ יהודה אומר (4), M. ib. § 4 בנות שוח (4), J. 5_2 (35d), ib. 6_2 (37a), RABD שמטה ויובל 4_{21}; b. Nedarim 58.

die corrumpirten LA danach emendirt werden. Wenn die LA רכן gesichert ist, so ist die corrumpirte J.-Stelle 5 c., wo es heisst רכון כעקר oder אין רכון כעקר eine der schwierigsten und nicht minder die M. ib. 4_4. RMBM zieht sie gar nicht aus. RMM meint, weil die M. mit der Halacha גידולי היתר מעלין האיסור nicht übereinstimmt. RSS erklärt sie ähnlich, wie M. 6_3, was hier ebenso wie dort als דוחק bezeichnet werden muss. REW erklärt die ganze J.-Stelle ingeniös in Uebereinstimmung mit B. RJDBS schliesst nach Anführung seiner Erklärung מתוק מדבש. So sehr seine Erklärung zu bewundern ist, so kann sie doch nicht als die zutreffende bezeichnet werden, weil er vom Princip des B. ausgeht גידולי היתר מעלין האיסור, das J. nicht angenommen (s. oben N. 11). Vortrefflich ist seine Umstellung eines Satzes, wodurch die sonst ganz unverständliche Stelle Sinn erhält. Es muss gelesen werden מלתיה דר' ירמיה und dann מה עביד ליה ר' ירמיה פתר לה בששקף בעלין (s. שנות אלי' und RJDBS). Ebenso ausgezeichnet ist der Gedanke, dass R. Jose und R. Chiskia die Controverse von R. Elieser und R. Josua verschieden erklären. Der eine nimmt an, das שביעית Jahr folgt auf die gewöhnlichen Jahre, der andere, das שביעית Jahr geht dem gewöhnlichen vorauf, in welchem der לוף wächst. Aber dass R. Elieser und R. Josua in Controverse gewesen sein sollen, ob die גידולי היתר מעלין האיסור kann nach J. nicht richtig sein. Dieses Princip kommt nach J. nur in Frage, wenn בצל של שביעית am שמינית gepflanzt worden, nicht aber bei לוף שעבר עליו שביעית (s. N. 11). Ich glaube, der J. muss in anderer Weise erklärt werden theils mit den Gedanken des RSS theils mit dem von REW.

Die pal. M. lautete m. E. nach T. und M. c. folgendermassen: הלוף[2]) שעברה עליו שביעית ר' אליעזר אומר אם לקטו עניים את עליו לקטו ואם לאו יעשה עמהן חשבון כיצד אם שהה שלש שנים . . . . אם שהה שנה אחת נותן לעניים מחצה ר' יהשע אומר אם לקטו עניים את עליו לקטו ואם לאו אין לעניים עליו חשבון[3]). Nachdem R. Abuha im Namen

---

[2]) Ueber לוף vgl. Löw Pflanzennamen. Es ist Schlangenkraut. Der Beweis RMBMs aus J. dass לוף zu בצלים gehört, trifft nicht zu (s. d.).

[3]) In J. wird diese T. citirt nach der Controverse von R. Jose und R. Chiskia und dann steht nochmals ר' יוסי פתר und ר' חזקיה פתר. RMM meint, das gehöre nicht hierher, sondern es gehöre zur folgenden M. Es ist vielmehr die Ausführung der Meinung von R. Jose und R. Chiskia und hierher zu stellen. Die Amoraim erklären die paläst. M., ob die gewöhnlichen Jahre dem שביעית vorauf gehen, oder ihm folgen.

des R. Jochanan die Controverse im Allgemeinen erklärt, dass R. Elieser wie R. Jehuda annahm, עניים אוכלין אחרי הביעור ולא עשירים und R. Josua wie R. Jose בין לעניים בין לעשירים [4]) und dann festgestellt worden, dass die עלין des לוף nicht unter die גזרה von ספיחין fallen, wird von R. Jose und R. Chiskia der Passus der pal. M., der uns im T. erhalten ist, erklärt. Wie ist das zu verstehen? da der לוף über מוצאי שביעית stehen geblieben und sich richtet ירק אחר לקיטה, so müsste er doch מותר sein. Wenn auch, wie wir oben (N. 11) angegeben ירק, das am ערב שביעית ganz ausgewachsen, am שביעית erlaubt ist, und umgekehrt, wenn ירק am שביעית ganz ausgewachsen, auch am שמינית verboten ist, so ist das Princip bei לוף nicht anwendbar, da er doch mehrere Jahre wächst, da müsste doch wenn er am שמינית herausgerissen wird מותר sein? (vgl. RSS). Diese Frage wird nun von den genannten Amoraim auf verschiedene Weise gelöst. Der eine nahm an, das שביעית Jahr ging dem gewöhnlichen vorauf. Der לוף wurde vor ר״ה des שביעית Jahres eingepflanzt, am Ende des שביעית wurden die Blätter umgebogen, er wuchs dann weiter 1, 2 oder 3 Jahre, und wurde am Ende des 1. 2. oder 3. Jahres herausgerissen. Nimmt man an רכון כעקר, so gelten die Blätter als am שביעית gesammelt und gehören nach R. Elieser den Armen, ist רכון nicht gleich עקור, so sind sie am מוצאי שביעית gesammelt und gehören nicht den Armen, aus Zweifel יעשה חשבון. So nach R. Elieser. Nach R. Josua ist kein solcher Zweifel; denn ist רכון כעקר, dann gehören sie dem Eigenthümer und den Armen; ist רכון כעקר, gehören sie dem Eigenthümer allein, darum אין לעניים עליו חשבון. Der andere erklärt anders. Die gewöhnlichen Jahre gingen dem שביעית Jahre vorauf. Der לוף wurde 1, 2, 3 Jahre vor dem שביעית Jahre gepflanzt. Vor Eintritt des שביעית Jahres wurden die Blätter umgebogen und am מוצאי שביעית ausgerissen. Ist רכון כעקר, so gehören die Blätter dem Eigenthümer, denn nach T. 2, wenn Blätter des לוף am ערב שביעית umgebogen werden und am שביעית wachsen, sind sie am מוצאי שביעית erlaubt, ist רכון nicht wie עקור, dann ist das Wachsthum am שביעית ganz

---

[4]) Ueber die Erklärung HMBMs s. ביעור.

vollendet und sind, selbst wenn sie am מוצאי שביעית gesammelt werden, אסור und gehören den עניים, aus Zweifel יעשה חשבון עם עניים nach R. Elieser — nach R. Josua, wie oben. Dazu frägt J.: In T.-M. heisst es doch רכון כעקר? Antwort: Dort ist ein solcher רכון gemeint, dass das Wachsthum gehindert ist, während er hier es nicht verhindert hat, wie RMM erklärt.

J. wäre demnach so zu emendiren: תני עשה בארץ שלש שנים נותן לעניים רובע וכו׳. In M. steht und sie wird erklärt: ר׳ יוסי פתר מתניתין לפני ר״ה שביעית ר׳ חזקיה פתר מתניתן ערב ר״ה שביעית ר׳ יוסי פתר מתניתן לפני ר״ה שביעית נטעו לפני ר״ה שביעית עשה ביצים ורכנן לפני שביעית (wie REW 1, 2 oder 3 Jahre vorher) עקרו במוצאי שביעית אין תימר אין ריכון כעקור כולו לעניים אין תימר ריכון כעקור אין כולה לעניים מספק יעשה חשבון עם העניים דברי ר׳ אליעזר ור׳ יהשע אומר אין תימר ריכון כעקור כולו לבעל הבית אין תימר אין ריכון כעקור אין כולו לבעל הבית לפכך אין לעניים עמו חשבון ר׳ חזקיה פתר מתניתן ערב ר״ה שביעית נטעו ערב ר״ה שביעית עשה ביצים בשביעית (noch 1, 2 oder 3 Jahr ורכנן בשביעית ועקרו בסוף אין תימר ריכון כעקר כולו (שביעית nach dem לעניים אין תימר אין ריכון כעקור אין כולו לעניים מספק יעשה חשבון עם העניים דברי ר׳ אליעזר ור׳ יהשע אמר אין תימר אין ריכון כעקר כולו לבעל הבית אין תימר ריכן כעקר אין כולו לבעל הבית מספק אין עושה חשבון עם העניים.

Im corrumpirten J. steht bei R. Jose die Erklärung zur Meinung des R. Elieser und bei Chiskia zur Meinung des R. Josua. Ursprünglich stand bei beiden die Erklärung zu R. Elieser und R. Josua.

B. hat wahrscheinlich die M. wie REW erklärt, was aber mit den Principien der pal. Halacha nicht übereinstimmt.

13a. אין בלילה אלא ליין ושמן בלבד[1])

Wir haben oben (N. 6a) angegeben, dass REW unter Berufung auf alte Erklärer aus B. beweist, dass der Ausdruck in

[1]) Quellen: M. Maas. sch. § 5 מעשר שני ניתן (2); T. ib. § 4 תלחן של תרומה (2) M. Demai הלוקח מן הנחתום (5); T. ib. §§ 8, 9 הלוקח פירות (5); T. Scheb. § 5 מרביצין שדה (2); J. ib. 2_5 (34a), Ma. sch. 2_3 (53a), Demai 5_8 (24d); b. R.H. 13a; Sebachim 80b 81a; RJJ 190; REW. zu J.D 230; Rosanes Ende מעשר; RDP zu T. c.; PH 19_{22}.

b. R.H. c. אין בילה אלא ליין ושמן nur bedeuten kann: Nur bei Wein und Oehl findet eine Durchdringung aller Theile statt, so dass bei Mischung dieser Flüssigkeiten von Wein und Wein und Oehl und Oehl, wenn das eine מותר, das andere אסור ist, bei Entnahme eines Theiles sicher beide Bestandtheile genommen werden, nicht aber bei anderen Flüssigkeiten auch nicht bei Teig, geschweige bei trockenen Gegenständen, dass aber im Gegensatz zu allen Commentatoren RMBM יש בילה auch bei trockenen Sachen angenommen, (Rosanes c.). RMBM, sagten wir, ist J. gefolgt, wo R. Jochanan behauptet, עד כזיתים הנבללין, Gegenstände bis zur Grösse von Oliven mischen sich[2]). Man wird REW und den alten Commentatoren zustimmen müssen, dass aus B. c. mit Evidenz hervorgeht, dass die Behauptung Samuels אין בילה אלא ליין ושמן strikte zu verstehen ist und dass andere Flüssigkeiten ausgeschlossen werden, was auch der Satz in seiner Allgemeinheit ausgesprochen nur bedeuten kann (s. B.). REW geht aber weiter und sagt (JD c.), auch der Satz im J. von Chiskia und b. Padja אין בלילה אלא ליין ושמן בלבד bedeute dasselbe, was B. unter אין בילה אלא ליין ושמן versteht. Wenn es im J. Terumoth 43a heisst א"ע"פ שאמר בר קפרא אין בלילה אלא ליין ושמן בלבד מודה הכי שנבללין, so soll der Ausdruck שנבללין bedeuten, sie werden hier aufgehoben. — Das heisst den Worten Zwang anthun. Aber zugegeben, wie könnten Chiskia und BP. die M. Challa 9_3 erklären, da nach J. der Grundsatz des B. טעם כעקר דאורייתא nicht angenommen wird (s. NJ. z. Challa 1_1, der das evident beweist). Ferner wenn der Sinn der Behauptung von Chiskia und BP der angegebene wäre, hätte nicht dagegen die Behauptung des R. Simon Schesuri eingewendet werden müssen (T. Scheb. c.), aus welcher hervorgeht, dass auch bei trockenen Früchten בלילה angenommen wird, und im J. heisst es

---

[2]) RDP c. beweist gegen Rosanes, dass RMBM auch angenommen אין בילה bei trockenen Sachen, er nahm nur bei Flüssigkeiten an יש בילה, was auch der Satz des Chiskia besagt, wie R. Ascher. Allerdings steht damit die Entscheidung RMBMs in Maasserot im Widerspruch, wie schon RJT zeigt. Auch PH c. polemisirt gegen Rosanes, er bringt dort 3 verschiedene Erklärungen zur J.-Stelle Demai c. Aber keine will recht befriedigen.

הלכה כרש"ש. Er hatte auch keinen Contravertenten[8]). Ferner J. Demai c., wo es heisst, מתניתן פליגא על ר' יוחנן, fragen alle Commentatoren, die M. ist ja auch gegen Chiskia, ebenso in J. Mas. sch. c. — REW emendirt wirklich, die Frage des J. richtet sich auch gegen Chiskia und es wird geantwortet בדמאי הקילו (vgl. Anm. 3). Mit Recht weist Frankel diese Emendation zurück. Aber abgesehen von den Einwendungen von Seiten der Interpretation, muss es doch auffallen, dass Jemand behaupten soll: Flüssigkeiten oder Teig und Teig können nicht so durchmischt werden, dass in jedem Teile beide Bestandtheile enthalten sein sollen. — Wie Samuel zu seiner Behauptung kam, muss erst erklärt werden. s. w. — Gewiss hat sich RMBM zu dieser Annahme nicht verstehen können, weil die Erfahrung dagegen spricht und ist er J. gefolgt. Auch R. Ascher hat den Satz des Chiskia und b. Padja auf Elüssigkeiten überhaupt bezogen, יין und שמן werden beispielsweise für Flüssigkeiten von Chiskia und BP angegeben im Gegensatz zu R. Jochanan. R. Aschers Meinung wird aber nicht angenommen (vgl. RJJ c.), weil dann hätte stehen müssen אין בילה אלא לח בלח und wegen der Stelle b. Sebach. c. — Der Satz des Chiskia und BP kann nur verstanden werden, wenn wir die Controverse zwischen Chiskia und R. Jochanan im J. nicht zur M., sondern zur palästinensischen M. sowohl in Mas. sch. als Demai, stellen, die wir aus M. und T. leicht herstellen können. Dann wird sich zeigen, dass wie die Form des Satzes Chiskias von der des B. verschieden ist, so auch der Inhalt ein anderer ist.

P. Die pal. M. in Mas. sch. lantete: מעות חולין ומעות מעשר שני שנתפזרו מה שלקט לקט למעשר שני עד שישלים ושאר חולין אם בלל וחפן לפי חשבון: מעות חולין ומעות הקדש שנתפזרו מה שלקט לקט להקדש

[8]) Schon RAJ zu R.H. c. bemerkt. dass J. angenommen, die Behauptung des R. Simon Schesuri sei unbestritten. (Vgl. oben N. 6b, dass die Behauptuug des RElbAr. unbestritten war, während B. Controverse annahm). Aber der Unterschied, den er macht, J. habe angenommen, die Zehnten von פ״ל המצרי seien rabbinisch, ist nicht erwiesen. Wir werden weiter zeigen, dass die Worte im J. Demai הקילו בר' יהודה בדמאי einen anderen Sinn haben, als die Commentatoren annahmen. Wenn Jemand behauptet אין בלילה, kann er doch nicht einen Unterschied machen zwischen biblisch und rabbinisch. Wir werden beweisen, dass bei דמאי es sich betreff בלילה nicht anders verhält, wie bei ודאי.

אם בלל וחפן לפי חשבון[4]) אחד לו מעות במעות פירות בפירות ורמונים ברמונים וכל דבר שאין דרכו ליבלל אבל דבר שדרכו ליבלל[5]) מה שלקט לשניהם ומה שהותיר הותיר לשניהם[6]):

Stellen wir zu dieser, der pal. M., die Controverse von Chiskia und R. Jochanan, wird uns J. klar. T., die pal. M. sagt, בלילה וחפינה ist erforderlich bei Münzen[7]), Früchten und Granatäpfeln und bei den Sachen, die sich nicht von selbst mischen שאין דרכן ליבלל, die sich nicht zu mischen pflegen; aber bei Sachen, die sich von selbst mischen — nach dem Naturgesetz — da sind auch ohne בלילה und חפינה in jedem gesammelten Theile beide Bestandtheile enthalten. Dazu bemerkt Chiskia resp. BP. Aus dieser Stelle ist bewiesen, dass nur Wein und Oehl sich von selbst mischt, denn es werden hier Früchte und Granatäpfel zu den Sachen gezählt, welche בלילה וחפינה haben müssen, unter רמונים sind Früchte von nicht unbedeutender Grösse gemeint und unter פירות kleine Früchte, es bleibt nur für zehntpflichtige Gegenstände Wein und Oehl übrig, welche sich von selbst mischen und בלילה וחפינה nicht brauchen. R. Jochanan aber behauptete, auch Früchte bis zur Grösse von Oliven, welche sich mischen — הנבללין ist Attribut nicht Prädicat[8]) — das sind nämlich kleine Oliven — brauchen nicht בלילה וחפינה. Dann fährt J. fort מתניתין פליגא על ר' יוחנן. Es heisst doch פירות ורמונים, unter פירות sind doch auch זיתים verstanden? Antwort: תפתר עד כזיתים המתלקטים למעשר שני והנבללים לפי חשבון[9]). Unter פירות sind grosse Oliven verstanden, die einzeln genommen werden (המתלקטים), die müssen בלילה und חפינה haben,

---

[4]) אם בלל . . . לפי חשבון fehlt in T. Aus dem folgenden ergiebt sich, dass es gestanden haben muss.

[5]) So muss mit REW T. emendirt werden, wo st. שאין דרכו steht שדרכו und für שדרכו wieder אין דרכו.

[6]) Wir haben zur M. T. gestellt, welche in der pal. M. vereinigt waren. Die babyl. Redaction hat den Passus von הקדש und den auf beide bezüglichen אחד לו ausgelassen und durch זה הכלל ausgedrückt (s. w.) Auch die §§ 6 und 7, die auch von הקדש handeln, lässt die babyl. Redaction der M. aus.

[7]) Auch im römischen Recht werden Münzen zu Quantitäten gerechnet, res. quae pondere, numero, mensura consistunt. s. Keller Pandecten § 44.

[8]) REW emendirt נבללין, aber an beiden Stellen steht עד כזיתים הנבללין.

[9]) In der pal. M. hat nicht gestanden זה הכלל הנלקטין למעשר שני והנבללין לפי חשבון. Es wäre auch ganz überflüssig, vgl. RLH und RDP, welcher sagt, die M. will das kurz ausdrücken, was in T. steht.

sonst sind sie למעשר שני. הנבללים die kleinen, die sich von selbst mischen, sind לפי חשבון, ohne חפינה[10]). Dazu sagt R. Jose b. Bun סלקת מתניתא הנבללין והנחפנין לפי חשבון, was, m. A. n. so zu übersetzen ist: Die M. schliesst ab[11]), d. h. macht einen Unterschied zwischen נבללין und נחפנין d. h. zwischen Sachen, die sich selbst mischen und nicht aufgehäuft, zu einer Masse vereinigt werden können, und solchen, die aufgehäuft werden können, mit anderen Worten zwischen flüssigen und trockenen Gegenständen. Letztere gehören zu den נחפנין auch Oliven, nach R. Jochanan müsste die M. noch einen Unterschied machen, nämlich zwischen זיתים הנלקטין und זיתים הנבללין[12]).

Ebenso wird J. Demai c. auf die pal. M. bezogen klar. Sie lautete nach T. c.: עני שנתנו לו פרוסות ונרוגרות מעשר מכל אחד ואחד שחק את הפת ועשאו פירורין גרוגרות ועשאן דבלה מעשר מאחד על הכל Dazu Chiskia und b. Padja. Aus dieser M. ist bewiesen, dass בלילה allein nur bei יין und שמן statt hat, bei trockenen Sachen muss בלילה und חפינה sein, wenn sie auch noch so klein sind, denn es heisst שחק את הפת ועשאו פירורין, er zerreibt das Brod und macht es zu Stücken, d. h. er häuft sie auf, zu einem Ganzen

---

[10]) Ich sehe nachträglich, dass REF ähnlich erklärt אפי' לא בללן נמי הן בלולים מעצמן. RDP nennt diese Erklärung einen פירש רחוק, allerdings mit B. lässt er sich nicht vereinigen, aber REF hat das Richtige getroffen.

[11]) סלק heisst beschliessen, abschliessen vgl. J. Ket. 10_2 על ידי מני סלקת פרגמטיא „durch mein Geld ist das Geschäft abgeschlossen worden.“ REW emendirt כיני מתני' setze in die M. zu הנבללין noch והנחפנין d. h. entweder נבללין oder נחפנין, wie stimmt das aber nach Chiskia mit seinem Princip nach B. dass nur bei יין ושמן angenommen wird יש בלילה? So erklärt auch diese J.-Stelle N. Jos. zu. BM 10, welche aber mit B. sich nicht vereinigen lässt (s. Nr. 13b.). EEF ähnlich ohne zu emendiren סיים למתניתן. Aber J. hatte gar nicht in M. stehen .. וזה הכלל. —

[12]) R. Jochanan ist wahrscheinlich zu seiner Behauptung veranlasst worden durch M. Challa 3_8, wo es heisst זיתי עוללות שנתערבו עם זיתי נקוף, da nimmt er die תרומה מן הכל, folglich muss bei ענבים und זיתים auch בלילה statt haben, und זיתי עוללית sind gewiss kleine Oliven, die mit andern gleichen vermischt worden, während Chiskia u. BP annahmen, wie auch im J. erklärt wird, das שמן ist vermischt worden. Darum der Ausdruck אין בלילה אלא ליין ושמן בלבד, aber זיתים und ענבים mischen sich nicht von selbst, während R. Jochanan behauptete, עד כזיתים הנבללין. Sonst wäre ja diese Controverse מהפך להפך, nach dem einen nur Wein und Oel, andere Flüssigkeiten mischen sich nicht, nach dem Gegner sogar trockene!

da ist בלילה und חפינה. Nach R. Jochanan brauchte nur zu stehen שוחק את הפת, wenn es zerrieben ist, mischt es sich ja von selbst? Antwort unter עשאו פירורין ist zu verstehen, er macht die Brosamen zu Stücken von der Grösse eines זית, er braucht sie aber nicht aufzuhäufen, zu einem Ganzen zu vereinigen. Auf גרוגרת bezieht sich die Frage nicht, die sind ja grösser als Oliven, da muss nach R. Jochanan auch בלילה und חפינה sein. Von der M. ist ja gegen R. Jochanan nichts erwiesen. Er sagt ja nur עד כזיתים הנבללין, die M. spricht doch von גרוגרות und תמרים, die sind doch grösser als Oliven? Wir haben hier wieder ein Beispiel, dass das Citat aus M. später in J. gesetzt wurde, während die Frage sich nur auf die pal. M. = T. beziehen kann [13]). Wir sehen sonach, dass auch nach Chiskia und BP bei trockenen Sachen בלילה und חפינה genügt, so dass sie mit der Behauptung des R. Simon Schesuri צובר את גורנו וכו' übereinstimmen. Indem er die Früchte aufhäuft und mischt, sind in jedem Theile, den er nimmt, beide Bestandtheile, die dies- und vorjährigen enthalten, wie bei Mischung von Münzen von חולין und מעשר שני, wenn er sie בולל וחופן ist, in jedem Theile beide Münzarten לפי חשבון der Mischung enthalten sind. (vgl. J. Challa 1_1 תני ר' חייא כן וכולן שבללן תבואה קמחים ובציקות מצטרפות). Wir werden im folgenden Artikel zeigen, dass, wenn Geldstücke mehrerer Personen in einem Beutel sind und von dem Gelde Etwas entwendet wurde, nach J. — gegen B. — angenommen wird, der Verlust des entwendeten Geldes die Eigenthümer nach Verhältniss trifft, weil eben Geld sich mischt und בלילה statt hat. Das gesteht auch Chiskia zu, denn hier ist בלילה und חפינה. Und so ist auch die J.-Stelle in Ter. c. zu er-

---

[13]) Auch der Satz בדמאי הקילו כר' יהודה kann unmöglich auf M. bezogen werden. Nach M. erschwert ja R. Jehuda. בלילה genügt nach ihm nur unter der Bedingung בזמן שמתנה מרובה. Die Frage von Rosanes lässt sich gar nicht widerlegen, entweder יש בילה oder אין בילה, wird ersteres angenommen, ist kein Unterschied, ob מתנה מרובה oder מועטת, gilt אין בילה, was ist mit מתנה מרובה geholfen, er kann doch מן הפטור על החיוב abheben? Mir scheint, dass das בדמאי הקילו כר' יהודה auf T. sich bezieht, wo gelesen werden muss אמר ר' יהודה במ"ד"א בשאר שנים אבל בשנת שובע מעשר מאחד על הכל. So hat R. Jehuda erleichtert. Im folgenden § ist dieser Unterschied von R. Jehuda ohne Controverse. Dazu bemerkt J. in diesem Falle haben sie auch, wie R. Jehuda erleichtert. Für בדמאי ist vielleicht zu lesen בתמרים בעמקים, Sicher kann J. nicht auf M. bezogen werden (s. B.)

ואף על גב דבר פדיא אמר אין בלילה אלא ליין ושמן בלבד מודה הכי klären שנבללין. Obwohl BP nur bei Flüssigkeiten בלילה allein ohne חפינה annimmt, so gesteht er zu, dass durch טחינה durch Zermahlen, Zerstossen, die Theile sich mischen [14]).

B. Aus b. Sebachim c. geht mit Evidenz hervor, dass B. auch bei לח בלח annahm אין בילה mit Ausnahme von יין und שמן. Er nahm Controverse unter den Tanaim an, während, wie wir aus T. und J. ersehen, allgemein bei Flüssigkeiten angenommen wurde יש בילה. — Obwohl die Controverse von R. Elieser und den Chachamim יש בלילה voraussetzt, giebt sich B. dort alle mögliche Mühe durch gezwungene Erklärungen herauszubringen, R. Elieser habe behauptet אין בילה. Wenn er sagt למעלה עלו לו, so muss er למעלה soviel geben, dass sicher auch דם חטאת in der Mischung enthalten ist דיהיב למעלה שיעור תחתונים ועוד (vgl. oben Nr. 6a) [15]).

Wir müssen uns aber die Frage vorlegen, wie kam B. dazu, auch bei Flüssigkeiten אין בילה anzunehmen, da doch offenbar die tanaitischen Sätze ungezwungen für יש בילה sprechen, wie auch

---

[14]) Die richtige Erklärung der dortigen J. Stelle s. RJDBS. Vgl. auch J. Orla 8_1 תמן הוא ראוי לחתכן ברם הכא אין ראוי לחותכו.

[15]) Die veränderte babyl. Anschauung über בילה tritt auch in der b. M.-Redaction zu Tage. In T., Seb. c., der pal. M., heisst es בין כוס בכוסות בין בלול בבלול, und R. Elieser contraversirt nur bei כוס בכוסות, weil bei בלול auch R. Elieser angenommen יש בלילה. Die b. M.-Redaction lässt בין בבלול aus. weil aus diesem Ausdruck schon horvorgehen könnte יש בילה, ebenso ist die Controverse R. Jehudas in M. ausgelassen, weil er auch den Ausdruck בין בבלול gebraucht. (In T. ist dort ein Fehler den RDP emendirt. Die Gemara, die den Satz R. Jehuda's als Boraitha anführt, erklärt sie in gezwungener Weise. Ebenso ist aus T. Para, die B. verändert anführt zu ersehen, dass allgemein יש בלילה von den Tanain angenommen wurde. — Statt התחתונים עלו לו und אלו ואלו עלו לו in § 21 T. (לא עלו ist ein Fehler s. RDP) steht in M. ויחזיר ויתן למטה, weil dieser Ausdruck besser nach dem Princip אין בילה erklärt werden kann, als ersterer. Man vergleiche ferner § 23 ib. in T. mit § 10 in M., und man wird finden, dass in T. die ursprüngliche Fassung der pal. M. vorliegt, in M. Aenderung und Kürzung. Die Sätze ומוסיף אתה עליו כשהוא עם אחרים und וגורע אתה כשהוא עם אחרים hielt die babyl. M.-Redaction zum Verständniss nicht für nothwendig. Anstatt אמר ר' אליעזר עדיין דבר שקול מי מכריע אמר ר' יהשע אני אכריע setzt die babyl. Redaction ועוד אמר ר' יהשע. Die Nebenumstände hielt man in Babylonien nicht für wichtig. Statt כשאני עושה בידי נמצאתי עובר על לא תעשה והוא בידי כשאני מניחה כמות שהוא נמצאתי עובר על לא תעשה ואינו בידי setzt die babyl. Redaction kürzer כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך וכשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך.

im Leben allgemein angenommen wird? Ich glaube, dass folgende Erklärung richtig sein wird. Rab und Samuel behaupteten im Gegensatze zur pal. Halacha מין במינו לא בטל sowohl bei trockenen als flüssigen Sachen. Sie stellten R. Jehuda als Autor dieser Halacha auf, dem auch Rabbi zustimmte und zwar folge dies Princip aus einem biblischen Verse (s. מין במינו). Wenn der kleinste Theil bei gleichartigen Flüssigkeiten nicht aufgehoben wird, muss er seine Integrität bewahren, d. h. אין בילה. Möglich, dass sie keinen Widerspruch darin sahen, dass R. Jehuda behauptet לוג יין של תרומה, welches mit andern vermischt worden, wird in 101 aufgehoben (vgl. Tosafot Men. 23b), weil bei יין der Satz gilt יש בילה, ebenso bei שמן של תרומה, hingegen יין נסך wird nicht בטל wegen חומרא של יין נסך. Danach wird der Repräsentant des Princips אין בילה vor Allem ר' יהודה sein. So erklärt sich, dass die babyl. M.-Redaction (Demai c.) R. Jehuda statt erleichtern, erschweren lässt. Nur bei מתנה מרובה, was sie statt שנת שובע setzte, kann man sich auf בלילה verlassen, sonst nicht, weil sonst der Grundsatz gilt אין בילה. Aber במתנה מרובה und דמאי kann man erleichtern יש בילה. Die M. kann demnach nur nach dem Princip des B. erklärt werden, T. nach dem des J.

13b. אין בלילה אלא ליין ושמן בלבד, אמצע[1].

Wir haben oben (S. 149) den Beweis aus J. zu führen versprochen, dass nach paläst. Halacha, im Gegensatz zur babylonischen, bei Münzen בלילה und חפינה angenommen wird. Der Beweis wäre einfach geführt, wenn wir auf J.B.K. c. verweisen, wo ein Unterschied gemacht wird zwisehen Münzen und Steinen. Wenn Münzen mehrerer Eigenthümer in verschiedener Zahl in einen Beutel gelegt werden und ein Theil derselben entwendet worden, so trifft der Verlust die Eigenthümer nach Verhältnis (T. Keth. c.), hingegen, wenn Steine mehrerer Eigenthümer sich mischen und welche entwendet worden, so trifft Alle der Verlust zu gleichen Theilen. Der Grund

---

[1]) Quellen: M. Kethuboth § 5 מי שהיה נשוא (10); ib. B.M. § 1 הבית והעליה (10); ib. B.K. § 1 שור שנגח (4); T. Kethub. § 4 מי שהיה נשוא (10); ib. B.M. הבית והעליה (10); J. Kethub. 10_1 (33d); ib. B.K. 4_1 (4b); b. Kethub 93a. RJF ib., dazu תמים דעים und השגת הראבד in der letzten Wilnaer Ausgabe des RJF; RMBM שותפין 4_8, מלוה ולוה 20_4; RJJ 314; TChM 176 und דרישה ib. Fassel § 471.

ist, sagt J., Münzen lassen sich mischen, so dass, wenn mehrere genommen werden, vom Eigenthum aller Einleger nach Verhältniss genommen wird, Steine lassen sich nicht mischen, es ist daher zweifelhaft, wessen Eigenthum die entwendeten Steine waren, darum wird bei Zweifel der Verlust getheilt, nach dem Satze ממון המוטל בספק חולקין. RMM bemerkt schon, dass B. den Unterschied nicht kennt, RMBM ihn auch nicht auszieht. Er meint aber, B. stehe doch nicht in Widerspruch mit T. und J. da NJo. zu B.M. c. T. und J. mit Babli harmonisiert. Der Glossator (נ"י) ib. bemerkt aber, dass die Entscheidung in ChM c. nach RJJ c. im Gegensatz zu dieser Stelle stehe. Auch RJJ II bemerkt zur Stelle im ChM, die dortige Entscheidung stimme nicht mit J. c. Nach der verschiedenen Auffassung von J. und B. bezüglich des Satzes אין בילה muss man annehmen, dass nach B. ein Unterschied zwischen Münzen und Steinen, wie ihn J. aufstellt, gar nicht gemacht werden kann; denn da bei trockenen Gegenständen, — ja nicht einmal bei flüssigen — Durchdringung der verschiedenen Bestandtheile statt hat, so bleibt es bei Entwendung von Münzen zweier Eigenthümer ebenso zweifelhaft, ob beider Eigenthumsbestandtheile genommen worden, oder nur eines allein. Wenn bei מעשר שני gesagt ist, dass bei חפינה und בלילה beide Bestandtheile auch bei Münzen genommen worden, so ist nach B. nur ein Zweifel, (s. RLH) und da bei מעשר שני er immer eine Bedingung machen muss, (s. J.) so kann der Zweifel beseitigt werden, hingegen, wo ein solches Hilfsmittel nicht vorhanden ist, wie bei der Frage, wessen Eigenthum ist entwendet worden? bleibt immer der Zweifel, ob das Eigenthum des einen oder des anderen sowohl bei Steinen als bei Münzen genommen wurde und es müsste nach B. in beiden Fällen entschieden werden, gleiche Theilung. RJJ sucht daher andere Gesichtspuncte auf, um die Frage zu entscheiden. NJo harmonisirt J. und B., während sie nicht nur über den fraglichen Punct, sondern in vielen anderen zur Materie gehörigen mannigfach von einander abweichen. Durch Erkenntniss der verschiedenen Auffassnngen erschliesst sich uns der Sinn des corrumpirten J. und der dazu gehörigen pal. M. Es wird sich uns die richtige Bedeutung des überschriebenen Wortes אמצע und des Satzes נוטלין לאמצע וחולקין klar werden, welche in B. anders aufgefasst wurde, als in T. und J.

In den Lexicis finden wir die Bedeutung von אמצע angegeben als „Mitte", auch „darin". Was נוטלין לאמצע וחולקין heisst, — was allerdings in B. nicht vorkommt, wohl aber in T. und J., — geben sie nicht an, obwohl darüber verschiedene Erklärungen vorhanden sind. Nach RDP würde der Sasz in T. Kethub. c. so zu übersetzen sein: Wenn drei eine Gemeinschaft schliessen — und verschiedene Einlagen machen — und dann von dem Gelde ein Theil entwendet wurde, so wird der Rest in gleiche Theile getheilt, und an die Theilhaber vertheilt מביאין השאר לאמצע וחולקין heisst nach ihm: gleiche Theilung; denn, sagt er, nach Samuel begründet eine Societät auch bei verschiedenen Einlagen gleiche Theilung von Gewinn und Verlust. Hier ist Verlust eingetreten, folglich wird gleich getheilt[2]). Friedlaender erklärt auch, sie tragen den Verlust zn gleichen Theilen[3]). RMM zu J.B.K. c. erklärt מביאין השאר לאמצע וחולקין heisst: Theilung pro rata[4]), wie auch der Satz im J. vorher so verstanden werden muss. So erklärt auch RSA den Satz in T. Aber wie ist der Satz sprachlich zu erklären? Warum heisst השכר לאמצע unbestritten, der Gewinn wird gleich vertheilt und מביאין השכר לאמצע, es wird nach Verhältniss getheilt? Das wird uns aber klar, wenn wir erkannt haben, dass אמצע nicht nur „Mittte" heisst[5]), sondern auch „getheiltes Eigenthum„. Was die Römer communio, societas, wir „Miteigenthum

---

[2]) Er wundert sich, wie RSC behaupten kann, die Entscheidung von RMH sei identisch mit der von T., in T. stehe ja das Gegentheil von der Behauptung des RMH. RSC beruft sich auf RN Gittin, welcher T. citirt genau so wie RMH entscheidet, er habe das Citat im RN nicht gefunden. REW zu ChM c. giebt die Stelle im RN an, aber dort schreibt RN T.B.M., wo es heissen soll חולקין לפי חשבון. In B.M. findet sich keine T. dieses Inhalts und in Kethub. heisst es מביאין השאר לאמצע וחולקין. NJo zu BM citiert auch T., aber auch da heisst es חולקין לפי דמים. Merkwürdig ist, dass REW auf die Verschiedenheit nicht aufmerksam macht (s. die Glosse in der neuesten Wilnaer Ansgabe des RJF.)

[3]) Aber nicht nur, dass er P. nicht citirt, schreibt er פירוש המפרשים דחוק. —

[4]) Er sagt, das Citat im J: כך חולקין müsse emendirt werden nach T. מביאין השאר לאמצע וחולקין.

[5]) Levy und K. geben an, אמצע komme vom griechischen μέσος, Kraus führt es unter den Lehnwörtern nicht auf. Da מצע als verbum vorkommt ממצעין את התחום und als adj. מציעא als subst. אמצע ist das Wort viell. semitisch.

und Gesellschaft“ nennen, bezeichnete die pal. M.-Sprache mit dem Ausdruck אמצע. Vgl. T.B.B. 10_4 den Gegensatz von נזון מן האמצע und נזון משל עצמו, was nur heissen kann, aus dem getheilten, dem gemeinsamen Eigenthum, aus der Masse ernährt werden und aus dem Alleineigenthum. Ib. § 6 נפל לעצמו נפל לאמצע, für die Masse oder für sich erwerben. Ebenso § 7, ob die Kosten der Heilung von der Masse, oder vom Alleineigenthum bestritten werden. Dort finden wir auch מביאין לאמצע וחולקין im folgenden Fall: Wenn auf Felder, die im Alleineigenthum eines Theilhabers — Miterben — sind, vom gemeinschaftlichen Eigenthum (מן האמצע) Auslagen gemacht worden, so bringt, betrachtet man die Erzeugnisse des Feldes und die aus der Masse gemachten Auslagen als getheiltes, gemeinsames Eigenthum und vertheilt danach, d. h. pro rata, nach Verhältniss der gemachten Auslagen erhält die Masse einen Theil der Früchte. Dort kann der Sinn kein anderer sein, während השכר לאמצע heisst: der Gewinn ist gemeinsames Eigenthum ohne Rücksicht auf die Einlagen d. i. gleiche Theilung des Gewinns.

Nachdem uns die Bedeutung des angegebenen Satzes nach pal. Halacha klar geworden, werden wir Verständniss erlangen von T. und J. c. Zuvor wollen wir die verschiedenen Entstehungsgründe von Miteigenthum nach gemeinem und deutschem Rechte und wodurch dasselbe sich von der Societät unterscheidet angeben, um dann das palästinensische Recht mit demselben zu vergleichen.

An einer Sache können mehrere Personen aus verschiedenen Gründen Rechte haben[6]). Erben haben an den Erbschaftssachen Miteigenthum. Das ist eine communio incidens. Miteigenthum kann auch durch gemeinschaftlichen Kauf einer unbeweglichen oder beweglichen Sache entstehen, um den Ertrag der Sache sich zu theilen, oder sie gemeinschaftlich zu benutzen. In diesem Falle wird Theilung nach Verhältniss der Einlagen angenommen.[6]a) Es kann auch Miteigenthum entstehen durch Vermischung von Sachen mehrerer Eigenthümer. Lässt sich nämlich die Mischung nicht in die ursprünglichen Theile sondern, so entsteht Miteigenthum (BGB § 947). Nach römischen Rechte wird unterschieden zwischen

---

[6]) Vgl. Dorenburg Pandecten II § 195.

[6]a) Ib., Windscheid I § 169a, BGB § 743.

flüssigen Sachen und trockenen (J. II § 27). Bei ersteren tritt Miteigenthum ein, bei letzteren kann man vindiciren.[7])

Von Miteigenthum, wo als Regel Theilung nach Verhältniss angenommen wird, ist unterschieden die Societät, d. i. der Vertrag zweier oder mehrerer Personen gemeinschaftlich ein Geschäft zu machen, um Gewinn und Verlust zu theilen. Hier ist, wenn die Art der Vertheilung nicht ausdrücklich verabredet worden, gleiche Theilung die Regel, wenn auch die Einlagen verschieden sind, weil hier die Leistung, der Name des Theilhabers etc. mit in Betracht gezogen wird (s. BGB, Plank S. 285). Wangerow III § 406_4 Anm. 13 behauptet, dass aus den Quellen des RR unzweifelhaft gleiche Theilung von Gewinn und Verlust folge. So auch Windscheid und Derenburg II 126 während Glück XV. S. 405 ff meint, die Quellen sprechen für verhältnissmässige Theilung. Im altdeutschen Recht gab es eine Gemeinschaft zur gesammten Hand, die unterschieden ist von communio und Societät. (S. Derenburg C.)

Wie ists nun im jüdischen Recht? Wir müssen da unterscheiden zwischen pal. Recht nach M. und T. und babyl.-jüdischrn Recht nach der Gemara.

T. Kethub c. war integrirender Theil der pal. M. und folgte auf M. Keth. 10_4. Die M. stammt ans alter Zeit. Eine Controverse zwischen den Tanaim wie B. annimmt, gab es nicht. Eine solche wird weder in T. noch in J. erwähnt (s. sub. B.) In M. wird nun gesagt: 1. Wenn drei Frauen Forderungen ihrer Kethuba von verschiedener Grösse — die eine von 100, die andere von 200, die dritte von 300 — an den Nachlass ihres Ehemannes haben — es hat keine ein Vorzugsrecht vor der anderen —, so wird das vorhandene Vermögen, wenn nicht so viel da ist, um Alle zu befriedigen, folgendermassen getheilt: Sind 100 vorhanden

[7]) Durch Insolvenz eines Schuldners entsteht nach gemeinem Recht kein Miteigenthum (s. Neumann: Erläuterung zum BGB S. 342). Der Grund ist, weil die Gläubiger kein Eigenthumsrecht an den Sachen des Schuldners haben, sondern nur eine Forderung, eine Obligation. Würden aber die Gläubiger ein Sachenrecht an den verpfändeten Sachen haben, wie in jüd. Recht (s. oben), dann würden die Gläubiger Miteigenthum an denselben bei Insolvenz des Schuldners haben. Nach R. R. hat die Ehefrau, an welche nach aufgelöster Ehe die dos fällt, die Wahl, ob sie ein obligatorisches Recht geltend machen, oder die Sache beanspruchen will. (s. Windscheid I § 749). Mehrere Frauen würden danach Miteigenthum erlangen (s. oben).

so theilen alle gleich — jede $33^1/_3$; — sind 200 vorhanden, so erhält die, welche 100 zu fordern hat 50, die beiden andern 75; sind 300 vorhanden, so erhält die 100 zu fordern hat 50, die 200 zu fordern hat 100; und die mit der Forderung von 300 erhält 150 und ebenso wenn drei Gläubiger Forderungen verschiedener Grösse an einen insolventen Gemeinschuldner haben, so theilen sie so [7a]). Es ist eine andere Rechtsauffassung als nach dem gemeinen und jetzigen Recht, dass die Gläubiger pro rata theilen. Ich halte den Gedankon von R. Hai, kurz angeführt in תמים דעים der für B. nicht passt, wie RJF ihn auch abweist, für die pal. Halacha als zutreffend. Die Erklärung der M. ist nach Analogie von שנים אוחזין בטלית M.B.M. 1_1 und der näheren Ausführung welche die pal. M. hatte, T. ib. § 2 כללו של דבר אין נשבע אלא על חצי טענה בלבד. Sind 100 da, so machen alle drei Anspruch auf die 100 Jede behauptet כולה שלי, da wird entschieden יחלוקו. Sie theilen gleich, jede erhält $33^1/_3$; sind 200 da, so behaupten die mit den Forderungen von 300 und 200, כולה שלי, die mit der Forderung 100 חציה שלי da nimmt die letztere die Hälfte ihrer Forderung, d. i. 50, חצי טענתה, die anderen, welche behaupten כולה שלי theilen sich, denn es heisst in diesem Falle יחלוקו; sind 300 da, so behauptet die mit der Forderung von 300 כולה שלי, die von 200 behaupt, שני שליש שלי, die nit der Forderung von 100 behauptet שליש שלי. Es bekommen die, welche Bruchtheile des Ganzen behaupten, die Hälfte ihrer Forderung, die eine 50, die andere 100, die mit der Forderung von 300 den Rest 150. Der Einwand von RJF, dass שנים אוחזין בטלית unbestritten ist, während in der Boraitha Rabbi anders entschieden hat, als in M. steht, ist nur

---

[7a]) Das ist der Sinn des Satzes der M. וכן שלשה שהטילו לכים כך הן חולקין. Sie theilen so, d. h. in der angegeben Weise, wie die drei Frauen theilen. Der Sinn den B. hineinlegt כך הן חולקין sie theilen nach Verhältniss der Einlagen, liegt nicht in den Worten, das würde heissen חולקין לפי שלהן, oder מביאין לאמצע וחולקין, — כך חולקין kann nur heissen: sie theilen so, wie angegeben. Auch RABD erklärt den Passus der M. ähnlich, obwohl er auch den Gedanken, den Gemara hineinlegt, auch darin findet. Aber die eine Erklärung schliesst die andere aus. שלשה שהטילו לכים heisst: Drei haben einem Geld geliehen, der eine 100, der andere 200, der dritte 300. B. fasste den Ausdruck שלשה שהטילו לכים drei haben eine Gemeinschaft oder eine Societät geschlossen, was es auch heissen kann, aber dann wird hinzugefügt לפרקמטיא wie in T. (s. w.)

ein Beweis dafür, dass die Boraitha in B. nicht authentisch ist. Rabbi hat in der That nicht controversirt, ebensowenig als die M. von R. Nathan herrührt, sie ist vielmehr eine alte M. Den Ausdruck חולקין בשוה kann Rabbi nicht gebraucht haben, weil das unmöglich ist, wenn mehr als 300 da sind. Soll es heissen, wie R. Chananel erklärt, sie theilen nach Verhältniss, so hätte er einen anderen Ausdruck gebraucht. Wie B. das gefasst, werden wir weiter angeben. Der andere Einwand von RJF von שנים אדוקין בשטר ist diesem Falle nicht gleich. Dort ist die Forderung zweifelhaft, während hier die Forderungen durch besondere Urkunden (Kethuboth oder Schtar) gesichert sind, und solche Forderungen gelten als im Besitze seiend מוחזקין (vgl. T.B.B. p. 408, פי׳ שנים (AW) כיצד נוטל, was nach T. unbestritten ist gegen B. s. RDP). In T. und J. wird von einer Controverse Rabbis nichts erwähnt. Es heisst nur im J. die M. spricht gegen Samuel, welcher behauptet, dass, wenn mehrere gleiche Forderungen gegen einen insolventen Schuldner vorhanden sind, es dem richterlichen Ermessen (שודא דדיינא) anheimgestellt wird, wem er das vorhandene Vermögen zusprechen will. Darauf wird erwidert: Die M. spricht von dem Falle, wenn die Frauen resp. die Gläubiger sich gegenseitig einigen, nicht gleichzeitig mit ihren Forderungen aufzutreten, damit keine leer ausgehe, sonst wäre nach Samuel richterliches Ermessen. Das ist natürlich nur ein Nothbehelf (דוחק). Nach pal. Halacha, wurde bei gleichberechtigten Gläubigern eines insolventen Gemeinschuldners die Theilung so vorgenommen, dass die Gläubiger, wenn jeder von ihnen Anspruch auf das Ganze macht, dasselbe in gleiche Theile getheilt, macht aber einer Anspruch auf einen Bruchtheil des Ganzen, so erhält er die Hälfte der Forderung.

In dem Beispiele von 100, 200, 300 ist auch die Theilung angegeben, wenn der Nachlass 400 oder 500 beträgt. Sind nämlich 400 vorhanden, so fordert die eine $^1/_4$ des Nachlasses, die zweite $^2/_4$, die dritte $^3/_4$. Es erhalten demnach die erste $^1/_8 = 50$, die zweite $^2/_8 = 100$ die dritte $^3/_8 = 150$. Es bleiben dann noch 100. Von diesen beansprucht die eine die Hälfte, nämlich 50 zu den schon erhaltenen 50, die zweite und dritte beanspruchen jede die ganzen 100, die erste erhält demnach $^1/_4 = 25$, der Rest von 75 wird unter die zwei anderen getheilt, so dass die erste erhält $50 + 25 = 75$, die zweite $137^1/_2$, die dritte $187^1/_2$. — Sind 500

da, so fordert die erste $^1/_5$, die zweite $^2/_5$, die dritte $^3/_5$. Es erhält zunächst die erste $^1/_{10} = 50$, die zweite $^2/_{10} = 100$ die dritte $^3/_{10} = 150$. Es sind so die 300 vertheilt. Von den übrigen 200 beansprucht die erste $^1/_4$, die zweite $^2/_4$ die dritte $^3/_4$. Es erhält demnach die erste $^1/_8 = 25$, die zweite $^2/_8 = 50$, die dritte $^3/_8 = 75$. Von den noch übrig bleibenden 50 fordert eine die Hälfte, die beiden anderan das Ganze. Es erhält demnach die erste $^1/_4$ von $50 = 12^1/_2$ den Rest theilen die beiden andern. Es erhalten sonach bei 500: A. $50 + 25 + 12^1/_2, = 87^1/_2$ B. $100 + 50 + 18^3/_4 = 168^3/_4$ C. $150 + 75 + 18^3/_4 = 243^3/_4$. Die Verschiedenheit des jüdischen und RR geht darauf zurück, dass im jüdischen Recht der Unterschied zwischen jus in re u. in personam bei שטר Schuld nicht bestand, dass die Gläubiger an den Sachen des Schuldners Eigenthumsrecht hatten, und bei der Pfandsache die Theilung wie beim zweifelhaften Eigenthum vorgenommen wurde (s. Anm. 7.) Der Unterschied von Sachenrecht und Obligation kam auch in anderen Rechten später auf. — Auf diese M. folgten in der pal. M. andere Fälle von שלשה שהטילו לכים. In M. heisst es drei Gläubiger haben einen gemeinschaftlichen Schuldner. Ein anderer Fall ist: Drei Personen legen in einen Beutel gleiche Münzen von verschiedener Zahl — der eine 100, der andere 200, der dritte 300. Es steht das nicht in T. weil es sich der voraufgehenden M. anschliesst, von שלשה שהטילו לכים und ähnlich ist dem Fall von שלש נשים. Man kann annehmen, Drei geben in einen Beutel gleiche Münzen verschiedener Zahl zur Verwahrung, und es wird ein Theil gestohlen, wie wird der Verlust berechnet? Antwort: מביאין השאר לאמצע וחולקין. Obwohl hier kein Miteigenthnm bestand, die Münzen im Eigenthum der Einleger blieben, so betrachtet man doch, als wenn es gemeinsames Eigenthum wäre und theilt danach d. h. nach Verhältniss. Unsere Erklärung folgt aus J.B.K. c., wo dieser Passus der pal. M. citirt und mit einer anderen pal. M. verglichen wird[8]). Hier heisst es wenn ein Theil des Geldes aus dem Beutel gestohlen wird, das den verschiedenen Eigen-

---

[8]) Im J. lautet das Citat שלשה שהטילו לכים ונגנבה ממנו כך הן חולקין. RMM bemerkt schon, das Citat muss nach T. lauten מביאין השאר לאמצע וחולקין. Auch die andere M., mit der dieser Passus verglichen wird bezieht sich auf T., die pal. M., und nicht auf unsere M. (s. Anm. 9).

thümern gehörte, wird der Verlust nach Verhältniss getheilt. Nun heisst es in M.B.M. c.: Wenn ein Haus, dessen unterer Theil einem Eigenthümer gehört, das Obergemach dem anderen, einstürzt, so theilen sie sich in die Steine, Holz und Erde, aber nur dann, wenn beide Theile gleich sind, wenn sie verschieden sind, das eine grösser, das andere kleiner, so theilen sie nach Verhältniss[9]). Wenn aber Steine entwendet würden, da würden sie den Verlust zu gleichen Theilen tragen. Was ist der Unterschied? Antwort: Münzen lassen sich mischen, wenn man daher einen Theil Münzen nimmt, so ist in dem entwendeten Theile von allen Antheilen ein verhältnissmässiger Theil enthalten. Aus der Vergleichung dieser beiden Stellen geht deutlich hervor, dass שלשה שהטילו לכים nicht heisst, drei Personen haben eine Gemeinschaft, oder eine Societät geschlossen, sondern das Eigenthum dreier Personen wird vermischt, denn in B.M. ist die Rede von Vermischung der Steine. Würde שלשה שהטילו לכים heissen: Sie schliessen eine Gemeinschaft, so wäre ja dieser Fall von dem in B.M. verschieden. Wenn sie im Miteigenthum sind, würde auch bei Steinen jeder Stein zum Theil dem einen, zum Theil dem anderen gehören. Ist in dem Fall von den vermischten Münzen gesagt, man betrachtet bei Verlust den Rest als Miteigenthum, obwohl es nicht ist, da bei Miteigenthum nach Verhältniss getheilt wird, so giebt T., die pal. M., einen Fall von Societät an. Wenn zwei Einlagen machen, der eine 200, der andere 100, wenn sie ein Geschäft machen d. h. gemeinschaftlich kaufen und verkaufen, so wird der aus dem Geschäfte erzielte Gewinn gleich vertheilt השכר לאמצע[10]) hat

---

[9]) Der Satz „nur dann“ (ב״ד״א) wenn beide Theile gleich sind etc. steht in T., der pal. M., und auf diesem Passus kann sich J. nur beziehen. Obwohl sie nach Verhältniss theilen, weil die Antheile nicht gleich sind, meint J. wird bei Verlust durch Diebstahl auf beide gleich vertheilt und der Unterschied bei Münzen erklärt. Dass der Verlust bei Diebstahl zu gleichen Theilen getragen wird, steht nicht in T., sondern das sagt J. RMM sagt, er habe einen solchen Satz nicht gefunden, aber das תני bezieht sich nicht auf גנוב, sondern, dass sie nach Verhältniss theilen. RJDBS sagt J. meint T.B.M. da kann er nur meinen den Satz von ב״ד״א.

[10]) Vom Verlust braucht nicht zu stehen, da nach jüdischem Recht eine Betheiligung eines Gesellschafters blos am Gewinn und nicht am Verlust als Zins vom Darlehn betrachtet und verboten ist. Nach RR wird trotzdem

aber der eine von seinem Gelde gekauft, der andere für seines und die Waaren sind vermischt worden, so theilen sie nach Verhältniss d. h. den durch Verkauf erzielten Gewinn. Der Unterschied ist: Im ersten Fall haben sie Societät durch Vertrag geschlossen. Durch die Wahl der Person und ihre Leistungsfähigkeit wird die geringere Einlage ausgeglichen, im anderen Fall ist eine zufällige Gemeinschaft, man kann nicht annehmen, dass die Leistung der Person massgebend war. Darum wird nach Verhältniss getheilt. Das ist der Sinn dieser Bestimmungen. Später fanden einige Amoräer das Princip der gleichen Theilung des Gewinnes bei ungleichen Einlagen nicht dem Gerechtigkeitsprincipe entsprechend und diese mussten die pal. M. anders deuten, genau so wie über die Interpretation des RR Controverse bestand. Zu diesem Passus der pal. M. wo bei אם עשו בפרקמטיא ausdrücklich stand, השכר לאמצע, gehört die Verhandlung im J.B.K. c. — R. Bun sagte, wenn es heisst אם עשו בפרקמטיא, so ist darunter nicht jedes Geschäft zu verstehen, sondern ein Geschäft mit Waaren, die sich überhaupt nicht theilen lassen, durch Theilung den Wert verlieren würden, wie Edelsteine und Perlen, die getheilt weder gekauft noch verkauft werden können. In diesem Falle hat der mit dem kleinen Beitrag gleichen Antheil am Gewinn, weil der eine ohne Beitrag des anderen nicht hätte kaufen können, aber Waaren die theilbar sind, da kann für jeden Theil der Gewinn berechnet werden. Dieser Amora hat wohl, den folgenden Fall לקח זה בשלו . . ונתערבו erklärt, wenn Waaren gekauft werden, die jeder einzeln hätte kaufen können. R. Eleasar aber meinte, es sei kein Unterschied, ob die Waaren untheilbar oder theilbar sind, immer wird der Gewinn gleich getheilt; denn sagt REl., der mit der kleinen Einlage behauptet, ich kann mit meiner geringen Waare durch öfteren Umsatz so viel gewinnen, wie du mit deiner vielen durch langsameren Umsatz d. h. die Geschäftstüchtigkeit u. anders müssen in Anschlag gebracht werden, dann wird man die gleiche Theilung des Gewinns nicht als dem

---

der Gewinn gleich vertheilt wird der Verlust nur den einen treffen können. Vgl. Keller Pand. S. 655. Nur der Gewinn ist Zweck der Societät . . . der Verlust dagegen ist nicht Zweck, er ist, wo er eintritt, ein unverwünschtes Resultat, eine realisirte Gefahr . . .

Gerechtigkeitsprincip widersprechend finden[11]). Weiter heisst es im J., R. Samuel hat vor R. Jose behauptet: R. Seira stimmt nicht mit der Ansicht des R. Eleasar überein; denn zu der M.B.K.C., wo es heisst: Wenn ein Ochse die Ochsen dreier Eigenthümer stösst, so erhält der letzte die Hälfte, der zweite den vierten, der erste den achten Theil des Werthes des stossenden Ochsen. Denn der stossende Ochse wird, nachdem er den Ochsen des ersten gestossen, gemeinschaftliches Eigenthum des Schädigers und des Geschädigten, wenn er dann wieder gestossen, so wird der stossende Ochse zur Hälfte Eigenthum des zweiten Geschädigten, und die andere Hälfte ist gemeinschaftliches Eigenthum des erst Geschädigten und des Eigenthümers, hat der Ochse zum drittenmal gestossen, so wird der dritt Geschädigte Eigenthümer der Hälfte des stossenden Ochsen, der zweit Geschädigte und der Eigenthümer sind socii der anderen Hälfte, der zuerst Geschädigte und der Eigenthümer sind socii des vierten Theiles. Es tritt sonach der Verlust nach Verhältniss ein. Das spricht nicht gegen R. Eleasar, denn die Gemeinschaft ist ja keine Societät, sie ist ja nicht durch Vertrag entstanden. Aber R. Seira hat behauptet וכן לשכר d. h. wenn mehrere einen Ochsen gemeinschaftlich kaufen, um ihn zu verkaufen und der Eine die Hälfte des Kaufpreises, eine anderer $^1/_4$, ein dritter und ein vierter je ein Achtel dazu gegeben, so theilen sie den Gewinn nach Verhältniss[12]). Darauf wird eingewendet, R Eleasar kann mit R. Seira übereinstimmen. Die Societät bei Ochsen gilt als vorher verabredet. Es wird ein Unterschied zwischen Viehhandel und Waarengeschäften gemacht, worauf R. Samuel vor J. Jose die Behauptung aufstellt, der Unterschied ist nicht stichhaltig. Es gäbe eine ausdrückliche Controverse bei שוורים, dass, wenn die Societät ohne Bedingung geschlossen worden, R. Eleasar behauptet, sie theilen gleich, R. Seira nach Verhältniss[13]). Aber aus dieser J.-Stelle ersehen

[11]) Die Controverse von R. Eleasar und R. Bun bezieht sich, wie schon in B.K. zu ersehen auf T. zu אם עשו בפרקמטיא. In Kethub. steht als Text der letzte Theil der M. Kethub, es muss aber der Passus von T. vorgesetzt werden.

[12]) Die Commentatoren anders, aber danach unverständlich.

[13]) Nach den Erklärern kann man nicht begreifen, dass R. Eleasar behauptet haben soll, dass der stossende Ochse, wenn der Verlust nach Verhältniss getheilt wird, der Gewinn, das soll heissen, wenn er dann mehr werth geworden, dieser Mehrwerth gleich getheilt werden soll. Es ist ja eine zufällige Gemeinschaft und bei einer solchen sagt ja T. ausdrücklich,

wir, dass ein Ochse nicht, wie ein Edelstein als untheilbar angenommen wurde, sondern als theilbar. Denn R. Seira muss ja in der pal. M. den Satz אם עשו בפרקמטיא erklärt haben, dass das nur von untheilbaren Gegenständen gilt, bei denen ein Theil nicht gekauft und verkauft wird. Wohl aber konnte man nach jüdischem Rechte einen Theil eines Thieres kaufen, weil die Organe sich schon beim Leben abheben. Man konnte den Kopf den Fuss oder einen anderen bestimmten Theil kaufen, auch heiligen, wie auch einen Theil eines Baumes, was nach RR zwar nicht möglich war, wohl aber nach jüdischem und deutschem Recht. Es scheint, dass die älteren pal. Amoraim für gleiche Theilung von Gewinn und Verlust waren (wie R. Eleasar), die späteren für verhältnissmässige Theilung und danach die pal. M. gezwungen deuteten. R. Bun, R. Jose, R. Samuel gehören dem 4. resp. dem 5. Amorageschlechte an (s. Frankel מבוא).

B. Während wir in der pal. Halacha nach T. und J. Klarheit und Bestimmtheit haben, den Worten keinen Zwang anzuthun brauchen, herrscht in B. bezüglich der Interpretation der M. eine Verkennung der Principien, auf welchen die Bestimmungen der M. ruhen, bezüglich der Entscheidung eine Unklarheit und Unbestimmtheit, so dass die Entscheidung im Falle von שלש נשים anders ist nach den Geonim, anders nach RJF und RMBM, anders nach RABD und bezüglich des in M. nicht aufgenommen Passus von שלשה שהטילו לכים nicht weniger als 5 verschiedene Entscheidungen vorhanden sind, ohne dass eine befriedigt. Jede lässt logische und sprachliche Schwierigkeiten zurück [14]). Der Grund ist, dass in B. die Principien, auf welchen die M. aufgebaut

---

dass der Gewinn nach Verhältniss getheilt wird und warum sollte Verlust nach Verhältniss und der Gewinn gleich getheilt werden. R. Elcasar sagt ja ausdrücklich השכר וההפסד לאמצע. Anders nach unsere Erklärung. R. Seira behauptete, wenn Societät geschlossen bezüglich eines Ochsen, so wird Gewinn und Verlust nach Verhältniss getheilt, R. Elcasar beides zur Hälfte.

[14]) Die Schwierigkeiten der M. und Gemara konnten schon die Geonim nicht überwinden vgl. RJF welcher schreibt: הא מתני׳ וגמרא שקלו וטרו בה קמאי ז״ל ולא סלקון להון כל עקר וכיון דחזו דלא סליקו להו כהוגן הדרי לשקול הדעת ופסקו הלכתא דפלגין לפום ממונא וסמכו להדאי סברא על מימרא דרבי אין אני רואה דבריו של ר׳ נתן אלא חולקין בשוה.

ist, geschwunden waren und man mit den Bestimmungen nicht zurecht kommen konnte. Man construirte eine Boraitha, in der es ausdrücklich heisst, Rabbi stimmt mit den Bestimmungen der M., die von R. Nathan herrühre, nicht überein (vgl. in Anm. 14 וסמכו להאי סברא על מימרא דרבי). Aber sprachlich zeigt sich schon, dass die Boraitha nicht authentisch ist. Es soll unzweifelhaft damit gesagt sein, wie die Geonim auch R. Chananel, Tos. und Tos. RJT, erklären, dass verhältnissmässige Theilung vorgenommen wird, pro rata, die in B. durch andere Rechte ins jüdische Recht eingedrungen ist. Wie das חולקין בשוה zu verstehen ist, werden wir weiter angeben. Aber zu Rabbis Zeit hiess חולקין בשוה nichts anderes als gleiche Theilung, was doch in unserem Fall absolut unmöglich ist, wenn 400 oder 500 vorhanden sind. Weder die gekünstelte Erklärung des RJF noch die des RABD befriedigt[15]).

Die Erklärung der Gemara zu שלש נשים in M. ist absolut nicht zu begreifen. Es wird gefragt: Warum erhält im zweiten Fall die, welche 100 fordert, 50, sie müsste ja nur $33^1/_3$ erhalten? Die Voraussetzung ist, dass, da sie nur 100 beansprucht, geht ihr Recht nur auf 100, auf die 200 hat sie weiter keinen Anspruch. Aber warum nicht, da sie 100 fordert und nur $33^1/_3$ erhalten hat, warum soll sie nicht von den 200 wieder fordern können? Aber auch die Antwort ist nicht zu verstehen. Die dritte hat ihr Recht zu Gunsten der zweiten aufgegeben. Abgesehen davon dass man zu dem דוחק kommen muss, nicht ihr Recht, sondern ihr besseres Recht hat sie aufgegeben, warum soll sie aufgeben? Warum steht nicht in M. der gewöhnliche Fall, wenn sie nicht aufgiebt? Anders in J. Da hat es einen Sinn aufzugeben wegen שוחדא דדיינא. (s. oben S. 157). Aber hier steht das doch nicht. Wenn ferner verzichtet wird, warum sollte

---

15) Fassel l. c. schreibt: So widersinnig dieses Gesetz scheint, so scharfsinnig ist der Grund desselben. Aber das ist er gar nicht. F. meint, ein persönliches Recht lässt sich nicht theilen. Giebt es nicht persönliche Leistungen, die getheilt werden können? Thatsächlich ist nach palästinensischem Recht nicht gleich getheilt worden, und auch nicht nach babylonischem. Der dem Rechtsprincipe nicht entsprechende Gedanke, der im ChM ausgezogen, ist nur eine Folge der Annahme, Rabbi habe behauptet חולקין בשוה, was nicht der Fall war. Es kann nur entschieden werden, entweder wie die pal. Halacha, oder wie die babylonische, Zahlung pro rata, die mit dem heutigen Rechtübereinstimmt.

Rabbi contraversirt haben? Die Schwierigkeiten lassen sich nur lösen bei der Annahme, dass in Babylonien Theilung nach Verhältniss der Forderung, pro rata, als dem Rechtsprincipe entsprechend angenommen wurde. Man konnte das Princip der M. nicht finden, zumal nach B. eine שטר Forderung nicht, wie nach T.B.B. c. als מוחזק galt, sondern als ראוי, es war schon aus anderen Rechten der Unterschied von Sachenrecht und Obligation eingedrungen. Es musste daher angenommen werden, die M. kann nicht allgemein gegolten haben, dass die Theilung in 3 Fällen verschieden ist, sondern in allen Fällen gleich, d. h. mögen 100, 200, 300, 400, 500 vorhanden sein, ist die Theilung immer gleich, nämlich pro rata. Das drückten sie durch חולקין בשוה aus[16]). Aber der Ausdruck ist schlecht gewählt. Rabbi hätte sich anders ausgedrückt. Darin hat RJF Recht, aber seine Erklärung passt noch weniger im Munde Rabbis. Die Geonim haben die richtige Erklärung dieser construirten Boraitha gegeben. So war die M. abrogirt, ohne den Text zu ändern. Der Passus וכן שלשה שהטילו לכים ופחתו והותירו כך הן חולקין hat nach Gemara den Sinn: Wenn drei eine Gemeinschaft schliessen und Gewinn oder Verlust eintritt, so theilen sie nach Verhältniss der Einlage. Das ist sprachlich schwierig. כך הן חולקין soll heissen nach Verhältniss theilen. Wie liegt das in den Worten? es müsste heissen חולקין לפי דמיהן, wie ist וכן zu erklären? Es müsste doch heissen אבל? Die Gleichheit soll sich wohl blos auf שלשה beziehen, oben heisst es שלשה נשים, ebenso können drei Männer eine Gemeinschaft schliessen, da wird der Gewinn und Verlust nach Verhältniss getheilt. Andere meinen, וכן beziehe sich auf den letzten Fall, da ist die Vertheilung pro rata, aber nur, wenn Gewinn und Verlust ein geringfügiger ist, so erklärt B. Aber warum steht in M. der Ausnahmefall und nicht der gewöhnliche? — In der pal. M. stand er (vgl. oben.)

Während die pal. M. unter שלשה שהטילו לכים nur verstanden hat, Drei haben in einen Beutel Geld gelegt, so dass das Eigenthum jedem Einzelnen verbleibt, oder Drei haben jeder besonders Einem geliehen, und Societät ausgedrückt wurde durch den Zusatz אם עשו בפרקמטיא hat B. den Satz שלשה שהטילו לכים als Societätsvertrag gefasst. Das beweist der Satz Samuels, welcher die Behauptung aufstellt שלשה שהטילו לכים השכר וההפסד לאמצע, er

[16]) Wie die Interpreten des R.R. die aequae partes als geometrisch gleiche Theile gegen den Sprachgebrauch fassten (s. Wangerow c.).

lässt den Zusatz in T. אם עשו בפרקמטיא aus. Er erklärte den Fall in T., wo es heisst, אם נגנבו הימנה מביאין השאר לאמצע וחולקין. Wenn drei einen Societätsvertrag schliessen und von dem gewonnenen Gelde wird gestohlen, so wird der Verlust gleich getheilt, (wie RDP), der folgende Fall spricht vom Gewinn, der Zusatz אם עשו בפרקמטיא ist Tautologie, das liegt schon in נטלו לכים. Wenn in M. steht כך חולקין, was zu übersetzen ist, nach Verhältniss theilen, so ist darunter gemeint, der Gewinn war geringfügig, es befand sich unter dem gewonnenen Gelde eine Münze, die werthlos wurde, oder die wieder in Curs gesetzt wurde, während sie früher ausser Curs war. Da nach B. die M. mit T. in Widerspruch steht, in M. כך חולקין und in T. השכר לאמצע und erst der Erklärung bedarf, liess den Passus der pal. M. die babyl. M.-Redaction aus, und wird in Gemara die Erklärung gegeben. Unsere T. wird in Gem. gleichfalls mit Auslassung von אם עשו בפרקמטיא citirt, weil B. das als Tautologie hielt. Die Controverse von Rabba und R. Hemnuna will wohl dasselbe besagen, was wir in J. finden, ob gleiche Theilung nur bei untheilbaren oder auch bei theilbaren Sachen statt hat. Das wird aber so unklar ausgedrückt, dass 5 verschiedene Erklärungen resp. Entscheidungen vorhanden sind (s. Derischa c.). Anstatt zu sagen, theilbare und untheilbare Gegenstände, wird gesagt, שור לחרישה und שור לטביחה, so dass Raschi, der J. nicht verglich, annahm, es handle sich gar nicht um Societät, sondern um communio und R. Hemnuna behauptet haben soll: Wenn Zwei einen Ochsen zum gemeinschaftlichen Pflügen kaufen, und sie dann bestimmen, ihn zu schlachten und zu theilen, der Mehrwerth gleich vertheilt wird, was höchst unwahrscheinlich ist. Es handelt sich gewiss um Gewinn durch Verkauf, wie RJF und RMBM erklären. — In M.B.M. c. ist gleichfalls der Passus der pal. M., den uns T. erhalten ב״ד״א aus M. eliminirt, weil B. annahm, da die Behauptungen der Eigenthümer zweifelhaft sind, wird immer gleich getheilt, vgl. Raschi und RN zu B.M. auch RSbA. Sie beweisen aus T. gegen Raschi, aber B. hat eben die pal. M. geändert. — Den Unterschied von Münzen und Steinen, den J. macht, kennt B. nicht, konnte ihn nicht annehmen weil nach ihm, da אין בילה אלא ליין ושמן gilt, ein Unterschied zwischen kleinen und grossen Gegenständen nicht vorhanden ist. Immer ist Zweifel vorhanden, ob nur ein Bestandtheil genommen wird.

14a u. b. בכרך אחד[1])

Levy s. v. כרך führt für בכרך zwei Erklärungen an 1) „ohne Absatz“ 2) „aus einem Becher“, ohne sich für die eine oder andere zu entscheiden, Kohut bringt bloss die Erklärung „aus einem Becher“, er stützt sich dabei auf eine Analogie mit dem Syrischen, wo כרך Becher heisst. Dann bringt er בכרך א' b. B.M. c. das heissen soll „in einer Rolle“. Beides ist falsch. Weder kann בכרך אחד im J. c. übersetzt werden in einem Becher, — die Analogie mit fremden Sprachen, kann die Bedeutung eines talmudischen Wortes nicht erschliessen, wenn man nicht genau auf den Sinn der Stelle eingeht[2]) — noch hat כרך im Talmudischen die Bedeutung von „Rolle“. Wir werden zeigen, dass in den paläst. Quellen בכרך אחד, כאחת und בבת אחת Synonyma sind, die streng

---

[1]) Quellen: T. Meg. §§ 17, 18 ראש חודש אדר 4(3); ib. B.M. § 2 מודה ר' שמעון (2); M. Meg. § 4 הקורא (2); ib. B.M. § 8 אלו מציאות (2); J. Pes. 10_1 (37c); Schek. 3_8, (47b); ib. Sabbat 8_1 (11a); b. Pes. 108b; b. BM 29b.

[2]) K. schreibt: ומי שפירש זה אחר זה אינו אלא טועה כי בזה אחר זה לא פליגי בבלי על הירושלמי דיצא ע' שירי קרבן. Da muss man sagen כי ניים ושכיב אמר רב. RDF zeugt gegen ihn. RDF will B. mit J. ausgleichen. Wenn es im Babli heisst בבת א' לא יצא, so ist gemeint aus einem Becher, wie Raschi ib. erklärt, wenn es in J. heisst יצא, so meint er בכרך אחד und das heisst: 4 Becher nacheinander. K. will aber בכרך אחד gleichsetzen בבת אחת aus einem Becher alle 4, dann disharmoniren Jerusch. und Babli. Dass בכרך אחד in Jeruschalmi 4 Becher nacheinander heisst, darüber herrscht keine Meinungsverschiedenheit. Das geht auch aus dem Zusammenhang klar hervor. Die Commentatoren sind bloss verschiedener Ansicht, wie בבת אחת in Babli zu fassen sei. Raschi allein erklärt aus einem Becher — dann ist Babli nicht im Widerspruch mit Jerusch. Alle anderen Erklärer fassen בבת אחת in B. wie בכרך אחד in J. d. h. 4 Becher hintereinander, ohne mit הגדה oder הלל eine Pause zu machen. Es müsse so gefasst werden meinen sie, weil שתאן — Plural — steht. Die Decision in Sch. Ar. c. ist nach Babli gegen J. vgl. Tosafot Jeruschalmi von J. Isserlein II, dass nach Babli die Entscheidung לא יצא consequent ist, weil nach Babli der Satz R. Jochanans in J. הקורא הלל בבה'כ יצא nicht angenommen wird. Diese Erklärung ist auch sprachlich die richtige, weil B., wie wir beweisen werden für בכרך אחד setzt בבת אחת, während die paläst. Halacha die Ausdrücke von einander scheidet s. oben. Aber auch Levy hätte nur die 1. Erklärung von בכרך א' geben müssen, denn dafür, dass בכרך א' aus einem Becher heisst, hat er keinen Gewährsmann. Die verschiedenen Meinungen beziehen sich auf die Auffassung von בבת אחת in Babli, aber nicht auf בכרך א' in J.

von einander unterschieden werden, während Babli sie promiscue braucht. Wir werden durch dieses Kriterium finden, wie die babyl. Halacha durch die nicht genaue Fassung dieser Synonyma die paläst. M. geändert hat, und die babyl. Halacha verschieden ist von der palästinensischen.

Ehe wir auf die Stellen eingehen, wollen wir die Etymologie des Wortes כרך geben, um dieses von den Synonymen, כאחת und בבת אחת, welche in den palästinensischen Quellen nicht vertauscht werden, zu scheiden. Das verb. כרך heisst „umwickeln“, „umhüllen“. Die Hülle hängt mit dem Gegenstande, den sie umhüllt, nur lose zusammen, lässt sich von ihr lösen. vgl. T. 588_{15} מורן שמכרך בו את המטה, eine Bettdecke womit man das Bett verhüllt, welche man auflegt. Sie ist dann mit dem Bette lose verbunden. Im Gegensatz von קשר und חבר zu einer Einheit verbinden — nur wie organisch kann ein Mensch nicht verbinden — שאין חבור אדם חבור — heisst כרך lose verbinden, so dass zwar die Gegenstände als getrennt von einander, kenntlich sind, aber doch zusammengehören[3]), vgl. את שבנו כרוך אחריה das Junge ist mit der Mutter lose verbunden, es folgt ihr, ferner כורכין את שמע. (T. 160_{11}). Sie haben zwischen אחד und ואהבת keine Pause gemacht, oder wie R. Jehuda sagt, sie haben zwischen אחד und ואהבת nicht ב״ש״כ״מ״ל״ו gesprochen[4]). Wir sehen, כרך hat zum Gegensatz מפסיק eine Pause machen, trennen. Derselbe Begriff adverbialiter zu einem verb. gesetzt בכרך אחד heisst in loser Verbindung, zum Unterschiede von בבת אחת, was eng verbunden ist. שותה בבת אחת würde heissen in einem Zuge trinken, ununterbrochen.

---

[3]) So wird in T. B.M. 2_5 unterschieden כריכות kleine Garben, die nicht so fest gebunden sind, von אלומות grossen Garben, die fest gebunden sind (s. K. s. v. כרך, dass Trg. אלומים mit פירוכין nicht כרוכין übersetzt). Die Erklärung von צבתין M. Men. 10_3 bei K. durch Gebund scheint mir nicht richtig. צבתין erkl. Raschi בלא קשור und in T. ib. 10_{31} heisst es לא יהא קוצר ועושה אותן כריכות אלא קוצר ומניח כדרכו. Viell. heisst צבת aufhäufen wie עמר, צבא und צבה heisst sich in Haufen zusammenthun (s. Fürst s. v.). Ich sehe nachträglich, dass Vogelstein „der Ackerbau in M.“ 62_{49} das Richtige sagt, er vergl. es mit dem Syrischen.

[4]) S. R. Chananel zu b. Pes. 56, wo noch andere Erklärungen gegeben werden, auch bei Levy s. v. Ich habe gleichfalls in Rahmers Lttrbl. X eine Erklärung versucht, die ich jetzt zurücknehme, denn die Erklärung in T. ist authentisch.

בכרך אחד heisst, mehrere Becher ohne Pause hintereinander trinken, so dass in der Zwischenzeit nicht etwas anderes geschehen kann. Zwei Handlungen unmittelbar aufeinander folgen lassen, heisst בכרך אחד. So heisst es im J. B.K. (s. N. 14c.) גנב ומכר בכרך אחד, die beiden strafbaren Handlungen hat der Dieb unmittelbar nach einander verrichtet. בבת אחת würde hier nicht passen. Zwischen der einen und der anderen Handlung war wohl eine Pause, sie waren nicht continuirlich, aber die Pause war nicht genügend, um in der Zwischenzeit etwas anderes vorzunehmen. Einer, der mehrere Verse der Schrift ohne Absatz liest, von dem sagt man קורא בכרך אחד, die Verse sind lose zu einer Einheit verbunden. Dann folgt ein Absatz. בבת אחת wäre nicht richtig; denn die Verse sind ja getrennt von einander. Mt. בוא 17, Si. ואתחנן 35 heisst es ארבע טוטפות בכרך אחד, die vier Abschnitte של יד sollen in einer Hülle sein, während die של ראש in 4 Hüllen sein müssen. Die Hülle ist mit den פרשיות lose verbunden. Die ארבע פרשיות sollen zwar bei של יד geschrieben sein על עור אחד, aber wenn dies nicht geschehen יצא (Men. 34b). In בכרך אחד liegt nur, dass sie in einer Hülle sein müssen aber nicht על עור אחד, denn dazu würde nicht passen בכרך אחד, sondern כאחת wie אין עושין תורה ונביאים כאחת (Ma. Sefer Thora und Soferim) (s. Am. 9) T. Ma. sch. 4_{11} heisst es יש לו חולין ומעשר שני מעורבין זה בזה מבקש למוכרן מוכר ראשון ראשין ונותן לו לחוך האונקלי[5]) נתון כולן בכרך נוטל דמיהן בכרך. Sind Chulin und zweiter Zehnt [in Säcken] vermischt (s. RDP); so verkauft er sie einzeln und er giebt das Geld in Beutel [besonders] sind aber beide verbunden [in einer Hülle], so nimmt er auch das Geld verbunden. Die Verbindung sowohl der Früchte als des Geldes ist im zweiten Fall ohne grösseren Zwischenraum sie sind lose neben einander, im ersten Falle sind die Säcke von einander getrennt, darum soll das Geld auch getrennt werden, darum im ersten Fall nicht בכרך, im zweiten Fall בכרך und nicht כאחת. Diese präcise Bedeutung von כרך אחד ist in B. verloren gegangen, wie auch der Unterschied von כאחת und בבת אחת nicht beachtet wurde. (s. N. 15). In b. Pesach. c. steht בבת אחת, gemeint ist aber בכרך אחד, wie alle Commentatoren gegen Raschi

---

[5]) Für איספולי in E. ist mit A. אונקלי zu lesen, s. Kraus, wie schon Perles in meinem Glossar emendirt hat, s. dagegen Schwarz.

erklären, an anderen Stellen, wo die pal. Quellen כאחת setzen, hat B. בבת אחת oder בכרך אחד (s. Anm. 9).

Wir wollen nun die Stellen behandeln.

P. a) T. Meg. c. lesen wir: אין קורין בתורה פחות ויתר[6]) משלושה פסוקים בכרך אחד: אין מפטירין בנביא פחות ויתר[6]) משלושה פסוקים בכרך אחד[7]). Nach dem Vorausgeschickten ist die Erklärung einfach: Der zur Thora Gerufene liest nicht mehr und nicht weniger als drei Verse in einem Absatz. Hat der Abschnitt aber 5 Verse, so liest er alle fünf. Wir sehen, dass T. — die pal. M. — בכרך אחד in demselben Sinne gebraucht, wie J. Sabbat u. Schek. c. Getrennte Sachen — hier Verse — lose verbinden, in einer Abtheilung lesen, wie dort die vier Becher ohne Pause trinken. Ebenso ists mit der Haphthara. Man soll nicht mehr und nicht weniger als drei Verse unmittelbar nach einander lesen, dann begann der Meturgeman. Im Jer. und Mass. Soferim 14 heisst es ausdrücklich, dass da, wo ein Meturgeman ist, liest man zur Haphthara überhaupt nicht mehr als drei Verse. Später wurde eingeführt, wo kein Meturgeman ist, 21 Verse zu lesen. —

b) T. B.M. c. heisst es: מצא ספרים קורא בהן אחד לשלושים יום ולא יקרא בהן את הפרשה וישנה ולא יקרא בהן ויתרגם ולא יקראו בהן[8]) שלשה בכרך אחד ולא יפתח בספר יותר משלשה דפין:

Der Sinn des Satzes ist einfach zu erklären. Gefundene Sachen darf man nicht zu eigenem Gebrauch verwenden. Aber im Interesse der Sache muss man darauf bedacht sein, dass sie nicht schlecht werden. Bücher, wenn sie nicht schlecht werden sollen, muss in ihnen von Zeit zu Zeit gelesen werden. Hat Jemand heilige Bücher, eine Thora gefunden, so soll er alle 30 Tage darin lesen, aber nicht darin den Wochenabschnitt lesen mit

---

[6]) In E. steht פחות in AW יתר. ursprünglich hat beides gestanden לא פחות ולא יתר משלשה פסוקים, hat aber der Abschnitt 5 Verse, so liest man alle 5, gewöhnlich aber nur drei (vgl. Grätz Msch. 1869, 394).

[7]) RDP streicht בכרך אחד, weil er es nicht zu erklären weiss, und ihm überflüssig scheint, da es im M. nicht steht und zum Verständniss nicht beiträgt. RSA liest es und erklärt בבת אחת. Im Sinne des Babli ist das richtig, der für בכרך אחד setzt בבת אחת, aber wie wir schon angegeben, passt hier nicht בבת אחת. Worte und Sätze werden nicht בבת אחת gelesen.

[8]) בהן im J. und fehlt in T.

Widerholung und Uebersetzung; denn zur Uebersetzung ist ein zweiter, der darin liest, nothwendig. Es dürfen auch nicht darin drei nach einander lesen, d. h. zum öffentlichen Gottesdienste, wo drei nach einander aufgerufen werden, und er darf das Buch nicht mehr als drei Seiten öffnen. Auch hier hat בכרך א' die von uns gegebene Bedeutung. Drei dürfen nicht unmittelbar nacheinander lesen. Die שלשה קרואים bilden eine lose Verbindung, denn drei müssen vorgerufen werden an Wochentagen.

B. Babli B.M. c. citirt T. und findet einen Widerspruch zwischen der Boraitha und der M. In der M. heisst es ולא יקרא אחר עמו und in der Boraitha heisst ולא יקראו שלשה בכרך אחד d. h. drei dürfen nicht zusammen lesen. Offenbar hat Babli בכרך אחד gleichgesetzt כאחת wie in Pes. c. mit בבת אחת „ununterbrochen", und es wird ein Unterschied gemacht zwischen Stücken desselben oder verschiedenen Inhalts. In dem einen Fall dürfen drei, im anderen zwei nicht lesen, worüber Raschi und RMBM differiren, in welchem Falle 3, in welchem zwei lesen können[9]).

---

[9]) Levy und K. übersetzen בכרך אחד in einer Rolle. Drei Stellen werden gebracht für die Bedeutung Rolle 1) die oben angeführte, aber hier heisst בכרך אחד nichts anderes als כאחת „gleichzeitig" „zusammen". 2) B.M. 36a, wo Raba einen Unterschied macht כאן בכרך אחד כאן בשתי כרכים, das kann übersetzt werden, hier spricht es in einem Beutel oder Rolle Geldes, dort von zwei Rollen. Dass aber der Sinn ist, wie Raschi sagt, in dem einen Falle spricht es, wenn sie gleichzeitig kommen im anderen, wenn Jeder für sich, also der Gegensatz von כאחת und בזה אחר זה ist aus dem beigefügten Satze דאפקידו תרוייהו בהדי הדדי בחד זימנא zweifellos. (vgl. Rabbinowitz). Es hat sonach hier B. בכרך אחד im Sinne von כאחת „zusammen", „gleichzeitig", wie oben שלשה בכרך אחד drei gleichzeitig, zusammen, genommen. Es bleibt nur die 3. Stelle B.B. 13 b, wo allerdings R. Gerschon und Raschi zu den Worten Samuels לא שנו אלא בכרך אחד אבל בשני כריכות חולקין bemerken: Ihre Bücher waren wie unsere ספרי תורה, die gerollt werden. Aber — כבודם במקומם מונח — aus dieser einen Stelle kann man nicht beweisen, dass כרך Rolle heisst. Weder in Ma. Sef. Thora noch Mass Soferim, noch sonst irgend wo kommt für Theil eines Buches כרך vor, כרך heisst nicht „rollen" sondern „umhüllen", der כרך der תורה wäre die Decke, die Hülle, — die תורה oder ein anderes ספר wird nicht כרך genannt. In Ma. Sef. Th. und Soferim heisst es: עושים תורה ונביאים כאחת Man kann die Thora und die Propheten zu einem Buche vereinigen. Da würde nicht passen בכרך אחד das hiesse, man darf sie nicht mit einer Hülle vereinigen, lose verbinden. Aber in B. wurde wie wir aus b. B.M. 36 sehen, בכרך אחד gebraucht für כאחת und בשני כרכים für זה בפני עצמו וזה בפני עצמו und

Ein Unterschied, den die pal. Halacha nicht kennt. Wenn wir T. mit M. vergleichen, so zeigt sich T. als ursprüngliche paläst. M. sie handelte von ספרי תורה und es werden alle Handlungen aufgeführt, zu welchen ein ספר gebraucht wird.

Die babylon. Redaction erklärte ספרים auch andere Bücher als ספר תורה und kürzte. Für . . לא יקרא וישנה setzte sie ולא ילמד בהן בתחלה; denn dann ist eine Widerholung nothwendig, für ולא יקרא בהן ויתרגם, wozu zwei sein müssen, setzte sie ולא יקרא בהן אחר und da sie בכרך אחד als בבת אחת nahm, was einen Widerspruch zu ולא יקרא בהן אחר wäre, liess sie den Passus in M. aus und glich den Widerspruch in Gem. aus, wodurch eine Erleichterung entstand. Man sieht aber nicht ein, warum das eine mehr erlaubt sein soll, als das andere. Darum auch die entgegengesetzte Auffassung von Raschi und RMBM.

Ebenso ist die Verschiedenheit der M. Megilla von T. ib. durch Aenderung der babyl. Redaction zu erklären. In Babylonien hat sich die Perikopenvorlesung geändert (s. Gr. Msch. 1869 c.) Es hat dort Jeder in der Regel mehr als drei Verse gelesen, nur weniger durfte er nicht lesen. Während ferner in Palästina die 3 Verse בכרך אחד unmittelbar nach einander gelesen wurden und nachher der Meturgeman dieselben übersetzte, musste in Babylonien, wo Einer viele Verse las, der Meturg. jeden einzelnen Vers über-

---

diesen Sinn hat auch der Unterschied in B.B. 13b von Samuel. כרך für Heft, Band eines Buches hat m. E. erst im Mittelalter diese Bedeutung bekommen, wo die Bücher gebunden wurden, da ist der Einband der כרך die Hülle des Buches. Es muss daher das Wort כרך für „Rolle" eines Buches aus den Lexicis gestrichen werden. Uebrigens ist auf den Gegensatz hal. Art zur Stelle B.B. zwischen J. und B. aufmerksam zu machen. Wir sehen auch hier eine viel strengere Auffassnng in Palästina als in Babylonien. Nach B. besteht die Geringschätzung der heiligen Schriften darin, sie auseinanderzureissen, wenn sie verbunden sind. Einzelne Bücher können getauscht werden. Nach pal. Halacha besteht die Zurücksetzung darin, dass überhaupt Bücher getauscht werden, als wenn dem Einen das eine mehr Werth hätte als das andere, da sie doch gleiche Heiligkeit haben. Es handelt sich nach J. nur um כתובים, nach einer Ansicht im J. dürfen zwei gleiche Exemplare (תלים ותלים) nicht getheilt werden, weil es besser ist, dass an einem Orte Viele zusammen kommen und in den Büchern gemeinschaftlich lesen. Auch ist das Citat aus Ma. Soferim als Boraitha in B. geändert.

setzen, und konnte daher die babyl. Redaction בכרך אחד nicht aufnehmen. Ein anderer Unterschied trat bei der Haphtharavorlesung ein. In Palästina wurden, wenn ein Meturg. da war, nur 3 Verse aus der Haphthara vorgelesen, in Babylonien, auch wenn der Meturgem da war, mindestens 10 Verse, (s. Jer. und RMM) und in diesem Falle sollten drei Verse gelesen werden und dann übersetzt. Darum in M. der in der paläst. M. und Gem. nicht vorhandenen Passus: ואין קורין למתרגם אלא פסוק אחד ולמפטיר שלשה[10]. Den Passus der paläst. M. ואם היתה פרשה קטנה קורין אותה בפני עצמה, welcher den Sinn hat: Einen Vers, der einen Abschnitt bildet, kann man allein vorlesen, fasste Babli in dem Sinne, dass man dann dem Meturgeman den einzelnen Vers vorlesen kann, aber es müssen mindestens 10 Verse gelesen werden. Nach Jerusch. kann der Sinn nicht anders sein, als dass man einen Vers, der einen Abschn. bildet, allein lesen kann; denn, wenn ein Meturgeman da ist, sollen ja niemals mehr als drei Verse gelesen werden und sie müssen בכרך אחד unmittelbar nach einander gelesen werden, ehe der Meturgeman beginnt. Eine Ausnahme bildet ein Abschnitt von einem Verse, oder von 5 Versen. Im ersten Fall wird weniger, im anderen mehr gelesen als 3 Verse hintereinander. Nur so lässt sich die Verschiedenheit zwischen M. und T. erklären.

14c. בכרך אחד[1])

Der Ausdruck בכרך אחד kommt im J. c. vor und obwohl der Ausdruck selbst von RMM und RJDBS richtig erklärt ist, — NJ giebt ihm eine andere Deutung — so wird die Stelle von allen drei Commentatoren mit B. harmonisirt, von jedem verschieden, — NJ hat Verschiedenheit in einem Puncte — während eine Kluft zwischen der Auffassung des J. und des B. besteht.

---

[10]) Wie dem J. später die babyl. M. vorgesetzt wurde, so auch Ma. Soferim, welche mit J. übereinstimmt.

[1]) Quellen: T.B.K. §§ 22, 23 הגונב משלם (7), ib. § 1 גונב נפש (8), ib. § 2 מרובה תרנגולין שהדסו (2) (348_5), ib. B.B. § 9 כל שאינו עושה (2_9; M.B.K. §§ 2, 3 מרובה (7), ib. B.B. § 4 חזקת הבתים (3); J.B.K. 7_4 (5d), ib. B.B. 3_6 (14a) ib. Maccoth 1_4 (31a); J. Sota 1_1: b. B.K. 73 ab, 24a: Sanhedrin 86a; RMBM עדות 20_8, 21_{6-9} RSH zu Sanhed. אלו הנחנקין, RMBN ib.; RN Nov. zu Sanh. 86, SC. zu ChM 36 n. 5.

J. giebt nur auf T., die pal. M., bezogen einen klaren Sinn, unsere M. ist nach Auffassung des B. in Babylonien redigirt. — Nach NJ und RJDBS soll בהתראה אחת im J. gleich sein בבת אחת in B., RMM übersetzt zwar בהתראה אחת „mit einer Verwaruung", erklärt aber es sei gemeint בבת אחת, weil es nach B. nicht anders sein kann. Hat man sich aber überzeugt, dass die babyl. Halacha verschieden ist von der paläst., so ist man nicht genöthigt den Worten Gewalt anzuthun und sie solange zu zwängen bis sie das Gleiche aussagen, was im B. steht.

Um den Sinn von T. und J. zu erkennen, müssen wir die Principien der pal. Halacha, welche andere waren, als die des B. erkennen, und andererseits um die M. zu verstehen, müssen wir die Principien des B. ermitteln.

P. Bekanntlich muss die Aussage zweier Zeugen sich auf die ganze Handlung beziehen, und nicht auf einen Theil der Handlung, wenn auch der andere Theil von zwei anderen Zeugen bezeugt wird (דבר ולא חצי דבר)[2]. Nur das Zeugniss über Usucapion bildet eine Ausnahme, ebenso das Zeugniss über Pubertätszeichen nach J.[3]). In beiden Fällen kann das Zeugniss zum Theil von einem Paare, zum Theil von einem anderen Paare bezeugt werden. Der Unterschied besteht hier darin, dass das Zeugniss nicht auf eine momentane oder doch eine kurze Zeit dauernde Handlung sich bezieht, wobei gefordert werden kann, dass die Zeugen die ganze Handlung bezeugen müssen, sondern auf eine Rechtshandlung — Besitzrecht — die drei Jahre in Anspruch nimmt. Da kann der Besitz eines jeden Jahres von einem Zeugenpaar bezeugt werden. Ebenso können die Pubertätszeichen an verschiedenen Stellen sich befinden, das eine Zeugenpaar kann die eine Stelle, die andere die andere gesehen haben. Obwohl diese Meinung die gültige war, hat R. Akiba sie bestritten (T.B.B. § 10 c.)[4]). Nun giebt es

---

[2]) S. Frankel: Gerichtlicher Beweis zu § 12 S. 163.

[3]) Frankel c. rechnet das Zeugniss über Pubertätszeichen zur Regel nach B., aber aus J. Sota c. und Parallelstellen geht hervor, dass J. עדי סמנים gleich gesetzt hat den עדי חזקה (s. RMM und NJ).

[4]) In T. heisst es immer בא ר' יוחנן בן נורי אצל ר' חלפתא vgl. T. 87_{14}, 578_{39}, 602_{30}. In b. B.B. 56b und B.K. 70a heisst es אבא חלפתא אצל ר' יוחנן בן נורי ללמוד תורה ואמרי לה ר' יוחנן בן נורי אצל אבא חלפתא ללמוד תורה. Man sieht B. zweifelte

andere Zeugenaussagen, wo R. Akiba nach J. auch zugestanden hat, dass mehrere Paare bezeugen können. Wenn nämlich eine Strafe auf zwei Handlungen steht, die der Zeit und dem Orte nach auseinander liegen können, da hat R. Akiba sicher auch zugestanden, dass die eine Handlung von einem Zeugenpaare, die andere von einem anderen Zeugenpaare bezeugt werden kann. Wenigstens ist in T. und J. keine Spur zu finden, dass R. Akiba auch hier דבר ולא חצי דבר in Anwendung brachte[5]). Wer einen freien Menschen stiehlt und verkauft, ist (nach Exod. 21,16) des Todes schuldig. Wenn auch auf beide Handlungen erst Todesstrafe steht, so kann doch nicht angenommen werden, dass beide Handlungen von denselben Zeugen bezeugt werden müssen. Sie können ja nach Zeit und Ort auseinanderliegen. Die Besitzhandlung muss ununterbrochen ausgeführt werden, da kann man von Theilhandlung sprechen, aber nicht bei zwei Handlungen, die wohl möglicher Weise zufällig auf einander folgen können, aber in den meisten Fällen in der Zeit auseinander liegen. Der Käufer des gestohlenen Menschen muss doch erst gesucht werden. Selbst wenn auf die Handlung des Diebstahls keine Strafe folgen sollte, sind doch die Zeugen verpflichtet, diese That zu bezeugen, um den Menschen zu befreien. Ebenso muss das Zeugniss betreff eines stössigen Ochsen, wozu dreimalge Verwarung des Eigenthümers durch Zeugen nothwendig ist, auch nach R. Akiba gültig gewesen sein, wenn jede Verwarung an den Eigenthümer von einem anderen Zeugenpaare geschehen ist, obwohl Strafe erst nach dreimaligen Stossen und dreimaligen Verwarnen eintritt. Man kann doch unmöglich verlangen, dass das dreimalige Stossen des Ochsen

---

ob R. Jochanan b. Nuri älter war, oder Chalafta, er ändert deshalb T., ללמוד תורה ist auch ein freier Zusatz. — R. Jochanan b. Nura muss sehr alt geworden sein, denn er verkehrt mit REl. und R. Akiba (s. דרכי משנה von Frankel) und Rabbi erzählt T. 193_{19}, dass er mit REl b. Zadok zu R. Jochanan b. Nuri nach Beth Schearim am Hüttenfeste ging. In T. עוקצין referirt ר׳ יוחנן בן נורי einen Satz von R. Jehuda.

[5]) N.J. zu Sota c. sagt auch, J. stehe im Gegensatz zu B., dass nämlich J. nicht eine Controverse angenommen zwischen R. Akiba nnd den Chachamim bei שנים אומרים אחת בגבה ושנים אומרים אחת בכרסה. Aber ebensowenig hat J. angenommen, dass bei שנים אומרים גנב ושנים אומרים מכר eine Controverse zwischen R. Akiba und den Chachamim sei.

von denselben Zeugen wahrgenommen werden muss, sonst ist der **Eigenthümer des** stössigen Ochsen, der einen Menschen getödtet, straflos. Wir haben über die genannten Fälle Bestimmungen, ohne jede Controverse. Auch im J. wird keine Bemerkung gemacht, dass diese Bestimmungen mit der Behauptung R. Akibas דבר ולא חצי דבר nicht übereinstimmen. In T.B.K. 2 c. heisst es: Wenn zwei Zeugen am ersten Tage aussagen, dass sie den Eigenthümer des Ochsen gewarnt, weil er gestossen, zwei andere dasselbe am zweiten Tage, und wieder zwei andere am dritten Tage, so sind das drei Zeugnisse, aber ein Zeugniss betreff der Strafe nach Ueberführung der Zeugen. Ist das erste Paar überführt, so sind die zwei anderen Zeugnisse gültig, und sowohl der Angeklagte, als die Zeugen sind straflos, sind die zweiten überführt, so bleibt noch das letzte Zeugniss gültig, und der Angeklagte und Zeugen sind frei, sind alle drei überführt, dann findet Anwendung der Satz der Schrift: „Ihr sollet ihm thun, wie er gedacht zu thun seinem Bruder," d. h. obwohl jedes Paar nur eine Handlung bezeugt hat, wegen deren allein der Angeklagte nicht hätte verurtheilt werden können, so erhalten sie doch Strafe, weil, da alle überführt sind, sie sich verbunden haben den Angeklagten bestrafen zu lassen und jedes Paar diese Absicht hatte den Angeklagten verurtheilen zu lassen. So wie durch ihre Gesammtaussage der Angeklagte verurtheilt wird, so erleiden sie, überführt, die Strafe des Angeklagten[5a]). Die Frage des B., die Zeugen können sagen, wir sind gekommen ihn zum halben Schadenersatz zu verurtheilen, ist hinfällig. Die Zeugen müssen doch wegen der Strafe des ev. dreimalgen Stossens verwarnt haben.. Hier ist von einer Controverse R. Akibas keine Rede, weil die drei Verwarungen drei Handlungen sind, obwohl auf alle drei Handlungen eine Strafe steht. Ebenso heisst es in T.B.K. 8 ohne Controverse: Wenn zwei Zeugen aussagen, N hat — einen freien Menschen — gestohlen, andere zwei Zeugen sagen, er hat ihn verkauft, und die Zeugen, die den Diebstahl bezeugt, überführt werden, so ist der Angeklagte und die Zeugen frei, werden die anderen Zeugen überführt

---

[5a]) Während bei Usucapion und bei גנבה und טביחה ומכירה die Fälle in T. angenommen wurden bei zwei Zeugenpaaren und einem Zeugenpaare הן הראשונים והן האחרונים, ist dieser Fall bei Verwarung, weil unwahrscheinlich, dass ein Paar alle 3 Handlungen wahrgenommen, gar nicht aufgenommen.

die den Verkauf bezeugt, so ist gleichfalls sowohl der Angeklagte als die Zeugen frei; denn in beiden Fällen ist bloss eine That bezeugt, während auf beide Thaten erst Todesstrafe folgt und eben deshalb auch die überführten Zeugen frei, denn da erst auf beide Strafthaten Todesstrafe erfolgt, müssen allle Zeugen überführt sein, wie im vorigen Falle bei den Zeugen des stössigen Ochsen. Sind aber beide Zeugenpaare überführt, so sind beide schuldig, darauf bezieht sich der Schriftvers „Ihr sollet ihm thun wie er beabsichtigt zu thun seinem Bruder," d. h. wie im vorigen Falle, obwohl jedes Paar nur eine Handlung bezeugt hat, während auf beide Handlungen Todesstrafe steht, so sind beide schuldig, denn beide hatten die Absicht den Angeklagten zum Tode verurtheilen zu lassen. Das war pal. M. und die Controverse von Chiskia und R. Jochanan in b. Sanhdr. c. konnte nach pal. Halacha nicht bestanden haben. Im J. Sanhedrin 7_{10} ist nur eine Controverse von Chiskia und R. Jochanan, ob wenn גנב ולא מכר — nach Emendation von NJ — der Angeklagte Geisselstrafe erhält. Chiskia behauptet, er hat diese Strafe verwirkt; R. Jochanan hingegen, er erhält keine Strafe, wahrscheinlich weil R. Jochanan annahm, da der Angeklagte beim Diebstahl gleich wegen der ev. Todesstrafe bei nachträglichen Verkauf verwarnt werden muss, so ist das ein לאו שנתן לאזהרת מיתה. Chiskia wird angenommen haben, er braucht nicht gleich wegen Todesstrafe verwarnt zu werden, es kann dies auch nach Ausführung des Diebstahls geschehen (vgl. J.B.K. 3_9). Dass aber, wenn zwei Zeugenpaare über גנבה und מכירה überführt sind, beide schuldig sind, galt nach pal. Halacha unbestritten fest. R. Akiba hat es auch nicht bestritten; denn hier ist nicht anwendbar דבר ולא חצי דבר. Jedes Paar bezeugt eine ganze That. Wir hatten hier Fälle, dass mehrere Zeugenaussagen sind, die Strafe gegen den Angeklagten nur dann ausgeführt werden kann, wenn alle Zeugnisse gültig sind und ebenso die Strafe gegen die Zeugen, wenn alle überführt sind. R. Akiba controversirte nur bei Usucapion und Pubertätszeichen, weil beide je eine Thatsache ausmachen, und nicht bei den oben angeführten Fällen. Aber alle haben das Gemeinschaftliche: Es sind mehrere Zeugnisse und eine Strafe sowohl für den Angeklagten, als für die Zeugen, wenn sie alle überführt sind. Es sind wie es in T.B.K. und B.B. c. heisst: שלש עדיות

עדות אחת להוזמה. Betrachten wir den Fall, wenn von zwei Zeugenpaaren das eine גנבה, das andere טביחה ומכירה bezeugt. Dieser Fall unterscheidet sich von den früher angegebenen. Hier sind zwei Strafthaten, aber auf jede folgt auch besondere Strafe. Auf גנבה wird die Strafe des duplum verwirkt, auf טביחה ומכירה des triplum. Das sind שתי עדיות, aber nicht עדות אחת להוזמה. Werden die עדי טביחה allein מוזם, bezahlen sie das triplum, werden die עדי גנבה allein מוזם, bezahlen sie das duplum. Es giebt aber einen Fall, in welchem beide Zeugnisse als einheitlich betrachtet werden. Wenn nämlich beide Zeugenpaare gleichzeitig kommen und sie dann überführt werden, so hatte jedes die Absicht den Angeklagten zum Fünffachen verurtheilen zu lassen, da müssen beide zusammen das Fünffache bezahlen, nicht die עדי גנבה das duplum und die עדי טביחה das triplum. Das sagt T. 7c., welche pal. M. war, und auf sie bezieht sich J. — T. ist zwar in Hsch. und Ausgabe fehlerhaft, sie lässt sich aber leicht herstellen: Sie lautet: ²² שנים מעידין בו שגנב ושנים מעידין בו שטבח ומכר נמצאו זוממין על טביחה ומכירה הוא משלם תשלומי כפל והן משלמין תשלומי שלשה[6]) נמצאו זוממין על הגנבה הוא פטור והן משלמין תשלומי כפל[7]) נמצאו זוממין על זה ועל זה חייבין על זה ועל זה[8]) על זה נאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו: ²³ שנים מעידין בו שגנב והן[9]) מעידין בו שטבח ומכר נמצאו זוממין על הטביחה[10]) הוא משלם תשלומי כפל והן משלמין תשלומי שלשה אמר ר׳ יוסי ב״ד״א בזמן שהן שני עדיות אינה אלא עדות אחת שבטלה מקצתה בטלה כולה נמצאו זוממין על הגנבה[11]) הוא פטור והן משלמין תשלומי כפל נמצאו זוממין על זה ועל זה חייבין על זה ועל זה[12]) נאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. In § 22 werden drei Fälle angeführt: Wenn zwei Zeugen die גנבה bezeugen, zwei andere die טביחה ומכירה. a) Werden die עדי טביחה allein überführt, bezahlt der Angeklagte das duplum, die überführten Zeugen das triplum. b) werden die עדי גנבה allein überführt ist der Angeklagte frei

6) In W. verschrieben ארבעה וחמשה.

7) Der Passus נמצאו זוממין על הגנבה ist in E. ausgefallen.

8) על זה ועל זה fehlt in AW.

9) Wie in A., in E. verschrieben ושנים, in W. fehlt der ganze §.

10) Wie in A., in E. verschrieben על הגנבה.

11) Wie in A., in E. verschrieben על הטביחה ומכירה.

12) In E. steht nur einmal על זה, in A. על זה ועל זה, aber entsprechend § 22 muss nach חייבין על זה ועל זה stehen על זה נאמר.

und die überführten Zeugen zahlen das duplum, werden beide Paare überführt, dann zahlen beide Paare das Fünffache; denn beide hatten die Absicht, den Angeklagten zur Strafe des Fünffachen verurtheilen zu lassen. Darauf bezieht sich der Vers: „Wie er die Absicht hatte, zu thun seinem Bruder.“ Auf diesen § bezieht sich die Bemerkung des J., welche in der Venediger Ausgabe zuerst steht nach Ordnung der pal. M. — die aber RMM und nach ihm die Ausgabe von Petrikow der babyl. M. zu Liebe ans Ende versetzt hat. R. Jochanan sagte: Das ist nur der Fall, dass nämlich beide Zeugenpaare beide Strafen zahlen (על זה ועל זה), wenn sie gemeinschaftlich (כאחת) kommen, da hat jedes Paar die Absicht, dem Angeklagten die Strafe des Fünffachen auflegen zu lassen, es bezahlt jedes Paar $2^1/_2$, es muss dann ergänzt werden; wenn sie aber nach einander kommen, so dass man nicht beweisen kann, dass das eine Paar vom anderen gewusst, dann wird jedes Paar, wenn es überführt ist, für sein Zeugniss bestraft, die עדי גנבה mit dem duplum, die עדי טביחה mit dem triplum. Dann fährt R. Jochanan fort: Kämen aber die עדי גנבה zuerst, und man hat sie nicht aufgenommen und nachher kommen die עדי טביחה und man sagt zu ihnen: Wisset, es waren schon עדי גנבה da, die wir nicht aufgenommen haben, durch Euer Zeugniss aber nehmen wir die עדי גנבה auf, und sie, d. h. beide Paare, werden מוזם, dann bezahlen die עדי טביחה auch für die עדי גנבה; denn sie hatten die Absicht, den Angeklagten zum Fünffachen verurtheilen zu lassen; die עדי גנבה bezahlen nur ihren Theil für גנבה, so dass die עדי טביחה das Vierfache, nämlich das dreifache für die טביחה und gemeinsam mit den עדי גנבה das Doppelte. Chiskia hat anders behauptet. Wenn in M. steht, dass beide Paare gemeinsam das Fünffache bezahlen, so ist das der Fall, wenn sie zusammenkommen — wie oben —; kommen aber die עדי טביחה zuerst und man hat sie nicht aufgenommen, und dann kamen die עדי גנבה und man sagte zu ihnen: Ihr sollt wissen, es waren schon עדי טביחה da, die wir nicht angenommen, da ihr aber kommt und auf גנבה Zeugniss aussagt, nehmen wir auch die עדי טביחה an, und beide sind מוזם geworden, dann bezahlen die עדי גנבה auch für die עדי טביחה; sie bezahlen das duplum und die Hälfte für die עדי טביחה also $1^1/_2 + 2 = 3^1/_2$, und die עדי טביחה bezahlen $1^1/_2$. Abgesehen davon, dass B. diesen Gedanken gar nicht kennt, ist überdies aus J. be-

wiesen, dass nach der Ueberführung der עדי גנבה die עדי טביחה noch überführt werden können (s. w.)[13]. Es entspricht der Schluss von T., der pal. M., dem Schluss von T.B.K. 2 c. und 8 c. — Dass die עדי טביחה nach den עדי גנבה noch מוזם werden können, und nicht wie B. annimmt, dass dies nicht sein kann (s. sub. B.), ersehen wir auch aus J. Sota 1 c. Dort heisst es, wenn die עדי קנאה überführt werden, erhalten sie die Strafe von מלקות, wenn die עדי סתירה überführt werden, gleichfalls. Nun sind doch nach B., sowie die עדי טביחה von den עדי גנבה abhängig sind und nach den עדי גנבה nicht mehr מוזם werden können, ebenso die עדי סתירה von den עדי קנאה abhängig, es müssten dann auch die עדי סתירה, nachdem die עדי קנאה überführt worden sind, straflos sein. — § 23 sind wieder 3 Fälle angegeben, wenn ein Zeugenpaar über גנבה ומכירה und טביחה ausgesagt. Sind sie über טביחה überführt, bezahlen sie das Dreifache und der Angeklagte das Doppelte; denn das Zeugniss über גנבה war noch gültig, aber nur dann fügt R. Jose erklärend hinzu — nicht als Contravertent, wie B. meint[14] —: wenn es zwei Zeugnisse sind, ist es aber ein Zeugniss, so braucht der Angeklagte nicht das duplum zu bezahlen; denn, da das Zeugniss der טביחה nichtig ist, ist es auch das der גנבה (s. w.). Werden sie über גנבה allein überführt, ist der Angeklagte frei, und die Zeugen bezahlen das Doppelte. Werden sie über beide Aussagen überführt (einerlei, ob erst über טביחה oder erst über גנבה), bezahlen sie beide Strafen, nämlich das Fünffache; denn hier

---

[13]) Ohne unsere Erklärung ist ja die Stelle ganz unverständlich. Was ist das für ein Gegensatz באו כאחת und באו ולא קבלו. Der Gegensatz von באו ולא קבלו ist באו וקבלו, warum müssen sie כאחת kommen? Aber der Passus ist nur verständlich durch Ergänzung. Wenn sie gleichzeitig kommen, hatten beide die Absicht, dem Angeklagten das Fünffache auflegen zu lassen, kommen sie aber nacheinander, dann erhalten die עדי גנבה die Strafe des Doppelten, die עדי טביחה die des Dreifachen. Es giebt aber einen Fall, wo die einen Theil haben an der Strafe der anderen, und die Strafe dieser verringert wird. Warum Chiskia und R. Jochanan die verschiedenen Behauptungen aufstellen, s. NJ., dem auch RAJ zustimmt.

[14]) Das bemerkt schon RAJ bestimmt, RJDBS stellt es als Möglichkeit hin. Vgl. oben S. 146 Anm. 3, wo B. Controverse annahm, die in Wahrheit nicht bestand, und diesen Artikel, dass B. angenommen hat, bei גנב ולא מכר sei eine Controverse zwischen R. Akiba und dem Chachamim gewesen.

hat Anwendung der Vers: „Ihr sollet ihm thun, wie er beabsichtigt, zu thun seinem Nächsten,“ d. h., obwohl nach Ueberführung der Zeugen wegen גנבה der Angeklagte nicht nur von der Strafe des duplum, sondern auch von der des triplum befreit ist, werden die Zeugen doch bestraft, wenn sie über טביחה nachher überführt worden sind; denn ihre Absicht ging ja dahin, den Angeklagten zum Fünffachen verurtheilen zu lassen. In gleichem Sinne wurde der Vers in § 22 angewendet. Obwohl die עדי גנבה überführt sind, und der Angeklagte auch von der Strafe für טביחה frei war, können die Zeugen doch מזמם werden. Der Satz עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה hat nur Anwendung auf den Angeklagten, nicht aber auf Ueberführung der Zeugen. Es heisst ja in M. Maccoth 1_7: Wie zwei Zeugen nicht getödtet werden, bis beide überführt werden, so werden auch drei nicht getödtet, bis alle überführt werden. Nun wird ja das Zeugniss dem Angeklagten gegenüber schon aufgehoben, wenn einer überführt ist, und doch können nachher die anderen Zeugen überführt werden, ebenso hier. Trotzdem durch Ueberführung der Zeugen wegen גנבה das Zeugniss dem Angeklagten gegenüber aufgehoben ist, so können die Zeugen wegen ihrer falschen Aussage und ihrer Absicht, den Angeklagten zu verurtheilen noch bestraft werden (vgl. dagegen B.). Dass die pal. Halacha angenommen hat, dass, obwohl das Zeugniss dem Angeklagten gegenüber aufgehoben ist, die Zeugen doch überführt, bestraft werden, geht auch aus T. Moccoth 1_5 hervor. Dort heisst es: Wenn zwei Zeugenpaare sich widersprechen und das erste Paar [15]) überführt worden ist, so werden sie

---

[15]) Richtig erklärt RDP, dass unter נמצאו זוממין: zu verstehen ist הראשונים. Aus diesem Passus der T. ist doch klar bewiesen, dass, wie Raba in B. behauptet, הכחשה תחילת הזמה, und Abai wäre widerlegt. Aber B. hat wahrscheinlich ונמצאו זוממין auf die zweiten bezogen und darum diese Stelle für corrumpirt erklärt. RJDBS will J.B.K. 8_6 erklären nach Ansicht von Abai, was falsch ist. J. erklärt § 4 ib. nicht wie B., dass zwei Paar Zeugen sich widersprechen — davon spricht der zweite Fall, und da steht nicht שכן הרב אומר, denn Zeugen gegenüber ist ja gleichgültig, was er sagt, — sondern in der Weise: Zeugen sagen aus, der Knecht ist unversehrt mit dem Herrn ins Haus gegangen und kam dann mit verletzten שן ועין heraus, da stehen sich die Behauptungen des Herrn und Knechtes gegenüber. Wenn nun andere Zeugen nicht kommen, welche die Aufeinanderfolge der Verletzung aussagen, dann wäre nach T. Schabuoth 6_2 M. 4_2 das Urtheil המחבל: שבע ונוטל: denn die Freiheit

bestraft. Nun war doch schon durch Widerspruch der zweiten Zeugen das Urtheil gegen den Angeklagten aufgehoben, und doch werden die Zeugen bestraft[16]). Wir kommen nun zur Erklärung des J. zu § 23. R. Seira sagte: Aus der Erklärung R. Joses — denn es ist nicht Einzelmeinung — ist erwiesen, dass עד זומם מעצמו נפסל und nicht בב"ד נפסל, d. h., wenn ein Zeuge überführt worden ist, so ist sein Zeugniss nicht erst nach dem Gerichtsspruch als ungültig zu betrachten, sondern von selbst ohne Gerichtsspruch. Das Zeugniss ist alsbald als ungültig zu betrachten, welches er nach dem später als falsch sich ergebenen Zeugniss abgegeben hat. Haben Zeugen beispielsweise ein Zeugniss am 10. des Monats abgegeben, und sie sind am 15. eines alibi überführt worden, so sind alle Zeugnisse, welche sie vom 10. bis zum 15. ausgesagt, ungültig; denn würden wir annehmen בב"ד נפסל, das Zeugniss eines überführten Zeugen ist erst nach Gerichtsspruch ungültig, sonach in dem oben angeführten Falle erst vom 15. ab, dann könnte R. Jose nicht sagen, wenn das Zeugniss von גנבה und טביחה in einer Zeugenaussage abgegeben wurde, ist auch das Zeugniss der גנבה ungültig und der Angeklagte ist frei. An dem Tage, da sie das Zeugniss ausgesagt — am 10. — war ja das Zeugniss der טביחה noch gültig, sondern erst die Zeugnisse, die sie vom 15. ab aussagen, sind ungültig. Seine Behauptung ist nur verständlich nach der Voraussetzung מעצמו נפסל. Sobald am 15. die Zeugen über טביחה überführt wurden, war das Zeugniss der טביחה schon bei der Aussage ungültig, und da das Zeugniss der גנבה mit demselben gleichzeitig war, d. h. in einer Zeugenaufnahme, nicht etwa תוך כדי דבור, sondern בהתראה אחת in einer Verwarung. Sie haben, behaupten sie, den Angeklagten auf beide Handlungen vorher verwarnt, und nachdem er beide Handlungen ausgeführt, kamen sie zu Gericht und legten

---

hat er jedenfalls erlangt. Kommen nun Zeugen, welche die Aussage des Herrn bestätigen, so haben sie den Knecht schädigen wollen, und bezahlen überführt dem Knechte, bezeugen sie nach der Aussage des Knechtes, dann haben sie den Herrn schädigen wollen, und bezahlen dem Herrn.

[16]) Nach einigen Commentatoren sollen nach Raba in B., welcher behauptet עדים שהוכחשו ולבסוף הוזמו נהרגין, auch die עדי טביחה noch überführt werden können, nachdem die עדי גנבה überführt worden sind. Das kann aber nicht richtig sein (s. sub. B.).

in einer Verhandlung Zeugniss ab, dass der Angeklagte die beiden strafbaren Handlungen zu verschiedenen Zeiten ausgeführt, dann ist, wenn sie wegen des Zeugnisses der טביחה überführt sind, auch das der גנבה ungültig und der Angeklagte frei. Die Zeugen können auch noch nachher über גנבה überführt werden und die Strafe für גנבה zahlen, ebenso wie für טביחה. Sind es aber zwei Zeugnisse, d. h., die Zeugen kommen erst zu Gericht und klagen Jemand an, er hat gestohlen, nachdem sie ihn verwarnt, nachher kommen sie später wieder zu Gericht, sie haben den Angeklagten wegen טביחה verwarnt, und er hat doch die strafbare Handlung ausgeführt, und die Zeugen werden dann über טביחה überführt, so ist das Zeugniss der גנבה, das in eine frühere Zeit fällt, noch gültig, und der Angeklagte wird zum duplum verurtheilt. — Im anderen Falle, wenn die Zeugen erst über גנבה überführt werden, macht R. Jose den Unterschied nicht, weil in diesem Falle der Angeklagte immer frei ist, mögen es zwei Zeugnisse oder ein Zeugniss sein. Da er nicht gestohlen, kann er wegen טביחה nicht bestraft werden, obwohl die Zeugen noch auf טביחה überführt werden können und dann das Dreifache bezahlen, denn es heisst: כאשר זמם, wie er beabsichtigt, zu thun. — Darauf erwidert R. Aba b. Mamel: Aus den Worten R. Jose's folgt nicht עד זומם מעצמו נפסל. Der Unterschied, den R. Jose macht zwischen עדות אחת und שתי עדיות ist nicht zu erklären, wenn sie einmal zu Gericht kommen und beide Zeugnnisse in einer Gerichtsverhandlung abgeben (בהתראה אחת), und wenn sie zweimal zu Gericht kommen, weil sie ihn zweimal verwarnt (בשתי התראות), dann würde folgen עד זומם מעצמו נפסל. Der Unterschied von עדות אחת und שתי עדיות kann so erklärt werden: עדות אחת heisst בכרך אחד, d. h., sie sagen aus, die Handlung des Diebstahls und des Schlachtens folgten unmittelbar aufeinander. Diese Unmittelbarkeit der strafbaren Handlungen verbindet sie zur Einheit, und jede That wird als Theil der anderen angesehen, darum עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה; sagen sie aber auch in einer Zeugenaussage aus, die גנבה und טביחה waren getrennt von einander, zu verschiedener Zeit, dann ist der Angeklagte nicht frei, weil עד זומם בב"ד נפסל. Darauf erwidert R. Seira: Hier kannst du den Einwand von בכרך אחד machen. Ich werde dir eine M. beibringen, wo dein Einwand nicht gemacht werden kann. T.B.B. c., welche pal. M. war,

lautet: החזיקה בפני שניים שנה הראשונה בפני שנים שנה שנייה בפני שניים שנה שלישית[17]) הרי הן שלש עדיות והן עדות אחת להוזמה[18]) נמצאת הראשונה זוממת הרי בידו שתי שנים שנייה זוממת[19]) הרי בידו אחת נמצאת[20]) שלישית זוממת[21]) אין בידו כלום היו[22]) הן הראשונים והן האחרונים ונמצאו זוממין בראשונה אין בידו כלום שנייה הרי בידו שנה אחת שלישית הרי בידו שתי שנים: Das Citat im J. muss nach T. emendirt werden. Nun meint R. Seira, unter der Voraussetzung, dass es שלש עדיות sind, d. h., dass die zwei Zeugen Zeugniss ablegen nach dem 1., 2. und 3. Jahre heisst es: Wenn sie über das Zeugniss des 3. Jahres überführt werden, sind die Zeugnisse der ersten zwei Jahre gültig, werden sie über das 2. Jahr überführt, ist das Zeugniss des 1. Jahres gültig, wenn wegen des ersten Jahres, sind die anderen ungültig. Warum sind, wenn sie über das Zeugniss des 1. Jahres überführt sind, die anderen zwei Jahre ungültig? doch nur, weil עד זומם מעצמו נפסל: da sie wegen des ersten Jahres überführt sind, und die Ueberführung doch erst nach dem dritten Jahre stattfand, so sind die Zeugnisse nach dem ersten Jahre sofort ungültig. Wie willst du hier deinen Unterschied machen von בכרך אחד, die Voraussetzung ist doch, es sind שלש עדיות, und die 3 Jahre müssen doch ohne Pause, בכרך א', auf einander folgen? Es kann daher der Unterschied, den R. Jose macht zwischen שני עדיות und עדות אחת, nur der sein, dass die Zeugnisse an verschiedenen Tagen gemacht wurden, oder an einem Tage in einer Gerichtsverhandlung. Im J. zu B.B. 3 ist die Behauptung R. Seiras kurz angegeben. Sie kann sich nur auf T., die pal. M., beziehen. Dieselbe Verhandlung findet sich in J. Maccoth c. und bezieht sich, wie RJDBS angiebt, zu M. 5, wo es heisst עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. In den Ausgaben ist sie zu M. 4 versetzt[23]).

---

17) So in W. (s. meinen Nachtrag 1899). E. hat השלישית.

18) להוזמה fehlt in A(W = E.). Diese Variante ist in meiner Ausgabe aus Versehen ausgefallen. Der Satz entspricht T.B.K. 2_2 (348_6).

19) Für שנייה זוממת in AE hat W. שנייה להוזמה, was verschrieben ist.

20) נמצאה fehlt in AW.

21) זוממת fehlt in AW.

22) So in AW, in E. steht הרי.

23) Auch aus der Beweisführung R. Seiras aus T. = M.B.B. ist erwiesen, dass der Satz עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה sich nur auf den Angeklagten und nicht auf die Zeugen bezieht. Diese können nach Ueberführung noch bestraft werden. Wäre das nicht der Fall, wozu braucht R. Seira seinen Satz

Es ist nach J. unwiderleglich bewiesen, dass עד זומם מעצמו נפסל. In B., wo Raba die Meinung hatte מכאן ולהבא נפסל, ist der Passus der T.B.B., der pal. M., in die babyl. M. nicht aufgenommen worden. —

B. Babli hatte im Gegensatz zur pal. Halacha folgende Principien; nur nach diesen kann die babyl. M. verstanden werden. 1. R. Akiba hat nicht nur gefordert, dass Usucapion nur von einem Zeugenpaar bezeugt werden muss, denn bei 3 Zeugenpaaren wäre anwendbar דבר ולא חצי דבר, — bei Pubertätszeichen stimmen die Chachamim mit R. Akiba überein (B.K. 70 b) —, sondern auch, wenn auf mehrere Handlungen eine Strafe steht, wie beim Stehlen und Verkaufen einer freien Person. Hingegen können גנבה und טביחה ומכירה auch nach R. Akiba von zwei Zeugenpaaren bezeugt werden, weil גנבה unabhängig von טביחה ומכירה ist, da auf das Zeugniss der ersten That schon Strafe steht, obwohl טביחה ומכירה von גנבה abhängig ist. Darum hat die babyl. Redaction es für nöthig gefunden, in M. 7_3 den Satz besonders hervorzuheben, dass nicht nur ein Paar Zeugen, sondern auch zwei Paar Zeugen bei גנבה und טביחה ומכירה Zeugniss ablegen können, nämlich nach R. Akiba. Die pal. M. brauchte das nicht besonders anzugeben. In § 22 von T. war der Satz schon enthalten. Es war nach pal. Halacha gar nicht zweifelhaft, dass R. Akiba zwei gesonderte Handlungen nicht als חצי דבר ansehen konnte, wenn auch auf beide Handlungen eine Strafe steht, wie bei der

---

עד זומם מעצמו נפסל erst durch die Worte des R. Jose zu beweisen und dann aus B.B., er hätte es doch beweisen können aus dem Satze נמצאו זוממין על הגנבה הוא פטור והן משלמין תשלומי כפל, was nach B, den Sinn hat, dass nicht nur der Angeklagte frei ist, sondern auch die Zeugen wegen טביחה nicht mehr überführt werden können, woraus doch folgt, עד זומם מעצמו נפסל. In der That citirt auch B. diesen Satz der T. in der Boraitha mit dem Zusatz עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, womit gesagt ist, dass die Zeugen nicht mehr wegen טביחה überführt werden können (s. B.). Aber diese Begründung hatte die pal. Halacha nicht, passt auch nicht her, es sind ja zwei Zeugnisse, und selbst wenn es ein Zeugniss ist, können die Zeugen nach Ueberführung der גנבה noch über טביחה überführt und bestraft werden. Es ist von hier nicht bewiesen עד זומם מעצמו נפסל, es kann ebensogut angenommen werden בב"ד נפסל. Das Zeugniss der טביחה kann noch als gültig angesehen werden; der Angeklagte ist nur frei, weil, da er nicht gestohlen, er auch, wenn er geschlachtet oder verkauft, nicht strafbar ist.

dreimaligen Verwarung eines stössigen Ochsen (s. oben). T. 8_1 nahm die babyl. Redaction in M. nicht auf, denn R. Akiba musste nach B. den Satz bestreiten. Wenn zwei Zeugenpaare Diebstahl und Verkauf bezeugen, so ist das nach R. Akiba חצי דבר. Da Chiskia und R. Jochanan darüber (s. oben) contraversirten, ob גנב ולא מכר der Angeklagte die Strafe von מלקות erhält, so schloss B., dass sie contraversiren, ob, wenn beide Zeugenpaare מוזם sind, sie Strafe erhalten oder nicht, der eine habe R. Akiba gefolgt, der andere den Chachamim. R. Papa macht zwar einen anderen Schluss, aber an der Controverse von R. Akiba und Chachamim wird festgehalten (Sanhedrin c.)[24].

2. Da die עדי טביחה von den עדי גנבה abhängig sind, so können, nachdem die עדי גנבה überführt sind, die עדי טביחה nicht mehr überführt werden, denn der Satz עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה gilt nicht nur dem Angeklagten gegenüber, sondern hat auch Anwendung auf die Zeugen. Das sagt B.B.K. 73a ausdrücklich. Sobald die Zeugen wegen גנבה überführt sind, ist doch das Zeugniss über טביחה ungültig, wie können sie bestraft werden? Nun behaupten Tos. s. v. והוזמו: Diese Annahme wäre nur nach Abai und nicht nach Raba, welcher behauptet הכחשה תחלת הזמה, aber nach RMBM hat Raba das auch zugestanden[25]). Dafür spricht, dass B. eine Boraitha citirt, die unserer T. entnommen, aber mit einem Zusatz versehen ist. Sie lautet היו שנים מעידין אותו שגנב והן מעידין אותו שטבח והוזמו על הגנבה עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, der erste Theil ist § 23 von T. entnommen, und עדות שבטלה ist ein Zusatz nach Auffassung des B.; da die טביחה von גנבה abhängig ist, ist das Zeugniss der טביחה ein Theil des ganzen Zeugnisses. — Nach J. sind es zwei Zeugnisse, und der Satz עדות שבטלה מקצתה ist hier nicht anwendbar. Denselben Zusatz hat auch B. ib. 75b in einer Boraitha, dessen erster Theil § 22 von T. entnommen ist: היו שנים מעידין שגנב והיו שנים מעידין אותו שטבח ומכר הוזמו עדי גנבה עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, das hat B. wie oben aufgefasst, dann können die עדי טביחה nicht mehr überführt werden. Nun kann doch Raba nicht gegen beide Boraithas gestritten oder sie anders

[24]) Vgl. RSH in מאור und RMBN (מלחמות) und Nov. v. RN c.
[25]) S. K.M. zu RMBM c. 21_6 u. w. oben.

aufgefasst haben, als die Gemara sie auffasst. Das war für RMBM ein Beweis für seine Auffassung der Worte Rabas[26]) zu Maccot 6, והוא שהעידו בבת אחת so zu erklären: Was in M. steht, dass bei mehreren Zeugen, wenn einer überführt ist, noch die anderen überführt werden können, das ist nur der Fall, wenn העידו בבת אחת, d. h. ת״כ״ד; haben sie aber nicht ת״כ״ד Zeugniss abgelegt, dann sind sie, wie zwei Paar Zeugen zu betrachten, und wenn die ersten מוזם sind, können die anderen nicht mehr überführt werden[27])[28]). Dass die Behauptung Rabas והוא שהעידו בבת אחת ein neuer Gedanke Rabas ist, den die pal. Halacha nicht kannte, ist zweifellos, können wir auch aus der J.-Stelle Schabuot (oben S. 46) entnehmen.

3. Die Behauptung R. Joses in T. § 23 ist nicht Erklärung sondern ist Einzelmeinung, die vom ersten Tanai bestritten wird und z. geht die Controverse auf die oben angegebene Controverse von R. Meir und R. Jose, welche die allgemein anerkannte ist, zurück, ob תוך כדי דבור כד״ד oder לאו כד״ד (s. oben S. 34). Dass J. eine solche Controverse bei Zeugen nicht kannte, haben wir oben angegeben.

4. Während nach J. allgemein anerkannt war עד זומם מעצמו נפסל, nach der Beweisführung des R. Seira, hat B. eine Controverse von Abai und Raba. Abai behauptet עד זומם למפרע נפסל, Raba מכאן ולהבא, und er hat wieder einen neuen Gedanken, den

---

[26]) S. RABD zu RMBM c., vgl. die Auffassung Raschis und Tos. oben S. 46 Anm. 4.

[27]) Vergl. R. Josua Falk (פני יהשע), welcher behauptet, Raschis Erklärung zur M., dass, wenn die עדי גנבה überführt sind, die עדי טביחה nicht überführt werden können, sei auch nach Rabas Meinung, und der Beweis der Gemara 74 b, dass von der M. bewiesen sei, die Behauptung Raba's עדים שהוכחשו ולבסוף הוזמו נהרגין sei nur nach dem Fragsteller (לס״ד), der die Boraitha c. nicht gekannt hat. Nachdem er die Boraitha gehört, musste er auch zugestehen dass, wenn die עדי גנבה überführt worden, die עדי טביחה nicht mehr überführt werden können, wegen עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. RJT, angeführt in ש״מ, meint, Raba hat nur angenommen, sie seien beglaubt להחזיק, aber nicht להוציא.

[28]) Vgl. RDP zu T. Maccot 1_{10} (439_{18}), dass SC, Ch. M. 36 n. 6 ohne Grund gegen R. Moses Alaschkar so heftig polemisirt: הרבה להשיב בחמה שפוכה על הרב (aber noch heftiger gegen מגדול עוז, von dem er sagt שמהפך דברי אלקים חיים, und der Beweis des letzteren aus B.K. für RMBM ist sehr annehmbar).

J. nicht kannte. Das Gesetz von הזמה soll ein חדוש sein, d. h. irrationell, warum soll man dem einen mehr glauben, als dem anderen, wie sonst bei עדי הכחשה, darum אין בו אלא חידושה, kann das Zeugniss erst ungültig werden, nachdem sie überführt sind. Die Zeugnisse vor der Ueberführung sind gültig. Allerdings richtet sich die Halacha nicht nach Raba, und RMBM giebt nach T. und M. einen richtigen Grund. Zeugen, die sich widersprechen, sind beide unpartheiisch, wie Zeugen sein müssen. Beim Ueberführen von Zeugen sind die einen die Angeklagten, wo man nicht Aussage gegen Aussage stellen kann.

Geht man mit diesen Principien an die Erklärung von T. § 22, so wird das Resultat ein anderes sein, als J. darin erkannte. Im ersten Fall des § 22 heisst es zuerst, es sind die עדי טביחה überführt, weil nur dann noch nachher eine Ueberführung der עדי גנבה möglich ist, den 2. Fall aber, wenn sie über גנבה überführt sind, erklärte B., wie wir aus dem Zusatz in der Boraitha sehen, durch עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, und sie können dann über טביחה nicht mehr überführt werden, sowohl nach Abai, als nach Raba. 3. Fall: Werden sie über beide Aussagen überführt, aber zuerst über טביחה und dann über גנבה, so erhalten sie beide Strafen. Das erklärte B., wie das aus M. zu ersehen ist, die עדי גנבה bezahlen das duplum, die עדי טביחה das triplum. Die Worte על זה נאמר muss B. erklärt haben, hier wird die volle Strafe an den Zeugen ausgeführt, während in den ersten Fällen nur ein Theil, oder auch so: Wenn die עדי גנבה zuerst überführt werden, erhalten die עדי טביחה, auch wenn sie überführt sind, keine Strafe, obwohl sie die Absicht gehabt haben, den Angeklagten verurtheilen zu lassen. § 23 muss nach Auffassung des B. so erklärt werden: 1. Werden sie über טביחה überführt, dann zahlen sie die Strafe der טביחה und können dann noch über גנבה überführt werden (s. den 3. Fall). 2. Werden sie wegen des Zeugnisses über גנבה überführt, so können sie über טביחה nicht mehr überführt werden (s. oben). 3. Werden sie wegen beider Aussagen überführt, aber nur erst über טביחה und dann über גנבה, so zahlen sie Alles. Aber noch eine andere Bedingung ist nothwendig nach B., wenn sie beide Strafen verwirkt haben sollen. Sie müssen das Zeugniss von גנבה und טביחה ausgesagt haben בבת אחת, d. h. תוך כד"ד, sowohl nach Abai als nach Raba; nach ersterem, wenn

es nicht בבת אחת wäre, so würde, da עד זומם למפרע נפסל, sich bei der nachherigen Ueberführung von גנבה herausstellen, dass das Zeugniss der טביחה ungültig war, wie sollen sie bestraft werden für die טביחה, da das Zeugniss ungültig war? Wir wissen dass nach J. dieser Gedankengang nicht vorhanden war. — Nach Raba, der zwar behauptet מכאן ולהבא נפסל, können die Zeugen auch nur bestraft werden über beide falsche Aussagen, wenn העידו בבת אחת, denn er behauptet ja — nach RMBM —, nur dann können die Zeugen מוזם werden, wenn das Zeugniss zum Theil schon aufgehoben ist, wenn העידו תוך כדי דבור; ebenso muss auch hier, da durch Ueberführung der טביחה das Zeugniss schon aufgehoben ist, können sie nur dann noch über גנבה überführt werden, wenn העידו בבת אחת. So lässt sich die Aenderung der babyl. Redaction in M. erklären. Da der Fall, dass ein Zeugenpaar beides bezahlt, nur unter der Bedingung von העידו בבת אחת statt hat, stellt die M. nur den einen Fall auf, die anderen Fälle brauchen nicht בבת אחת zu sein. Bei zwei Zeugenpaaren setzt die babyl. M.-Redaction alle drei Fälle, aber nur bezüglich der Strafe der Zeugen, wie auch bei einem Zeugenpaar nur von der Strafe der Zeugen die Rede ist. Aber anstatt der Fälle in der pal. M. הוזמו עדי טביחה und הוזמו עדי גנבה steht הוזם אחד מן הראשנים, אחד מן האחרונים, weil es dann selbstverständlich ist, wie Raschi sagt, wenn beide überführt sind. Die Ordnung ist umgekehrt als in T. In T. ist die Ordnung der Natur der Sache entsprechend. Zuerst wird der Fall angenommen, es sind zwei Zeugenpaare; denn zwei Handlungen werden meist von zwei Zeugenpaaren wahrgenommen, da die Handlungen in den meisten Fällen nicht unmittelbar aufeinander folgen. Es kommt seltener vor, dass zwei Handlungen von einem Zeugenpaare wahrgenommen werden. Ebenso in T.B.B. Es ist leichter sich Zeugen zu verschaffen auf den Besitz eines Jahres, als auf drei Jahre. Der Ausdruck in M. ist mehr gekünstelt. Es ist der biblische Ausdruck gewählt גנב על פי שנים. Statt חייבין על זה ועל זה bei einem Zeugenpaare, steht משלמין הכול, und bei zwei Zeugenpaaren הראשונים משלמין תשלומי כפל והאחרונים משלמין תשלומי שלשה, was nicht dasselbe ist, wie es in T. steht; da heisst es: Die beiden Paare müssen gemeinsam bezahlen. Auch der Ausdruck הראשונים והאחרונים passt nur nach Auffassung des B., dass die עדי טביחה

abhängig sind von den עדי גנבה. Nach J. können auch die עדי טביחה zuerst kommen und angenommen werden, unter der Voraussetzung, dass nachher עדי גנבה kommen. Während durch Interpretation des B. von שהעידו בבת אחת bewirkt wird, dass es einen Fall giebt, in welchem die überführten Zeugen beides bezahlen, dient derselbe Gedanke von בבת אחת zur Erklärung R. Joses, dass nur in diesem Falle der Angeklagte frei ist, wenn sie über טביחה überführt sind, und nicht auf גנבה (s. R. Ascher angeführt in ש"ם). Durch Interpretation des B. wurde eigentlich die pal. Halacha, dass überführte Zeugen über גנבה und טביחה bestraft werden, aufgehoben; denn das ist doch ein Ausnahmsfall, dass die Zeugen ת"כ"ד das Zeugniss ablegen. — Es ist unzweifelhaft, dass wir in T. §§ 22, 23 die pal. M., in unserer M. dagegen die babylonische Redaction der M. vor uns haben, und die Boraithas nach Erklärung und Emendation der b. Amoräer uns vorliegen[29]). Aber wir haben auch erkannt, dass J. בכרך אחד auch hier von zwei Handlungen gebraucht, die unmittelbar aufeinander folgen, und dass B., wie wir schon oben gesehen (S. 41), dass er כאחת gleich setzt ת"כ"ד, hier בבת אחת für ת"כ"ד setzt. Ferner ist sprachlich

---

[29]) Auch die folgende M. stammt von der babyl. Redaction. In T. 8 von §§ 2—8 sind Fälle von Eingeständniss. Bei allen ohne Unterschied heisst es הודה קודם שבאו עדים פטור, in manchen Fällen sogar הודה אחר שבאו עדים. Die pal. Amoräer konnten darüber nicht in Controverse sein. In J. Schabuoth wird ein Fall dieser §§ תני, d. h. wir haben in M. gelernt, citirt. In B. 74 b wird aber aus M. geschlossen, dass הודה ואח"כ באו עדים חייב, denn aus M. folgt הודאת עצמו ist gleich עד אחד (s. d.). Darum ist auch in M. Schabuoth 8_3 der Unterschied von הודה קודם שבאו עדים und לאחר שבאו עדים nicht angeführt. Interessant ist, wie die Erzählung von R. Gamaliel und R. Josua in B. variirt ist. Im J. Schabuoth 5_6, Kethub. 3 heisst es: R. Gamaliel schlug seinem Knecht Tabi einen Zahn aus. Da kam er zu R. Josua und sagte zu ihm: Ich habe jetzt Veranlassung, meinem Knechte Tabi die Freiheit zu geben. Da erwiderte ihm R. Josua: Das kannst du nicht, denn Strafe (קנס) kann nur durch Zeugen und vor Gericht verwirkt werden, d. h. da du nicht angeklagt bist, bist du auch nicht verpflichtet, ihn zu befreien. J. schliesst daraus, dass man ohne Anklage durch Zeugen auch moralisch (לצאת ידי שמים) nicht verpflichtet ist, in diesem Falle dem Knechte die Freiheit zu geben. In B. wird die Erzählung so gegeben: R. Gamaliel schlug seinem Knechte Tabi ein Auge aus und freute sich sehr darüber — nämlich weil der Knecht dadurch die Freiheit erlangt habe. — Da traf er R. Josua und sagte zu ihm:

zu bemerken, dass der Ausdruck Raba's מכאן ולהבא הוא נפסל den Gedanken בב״ד נפסל nicht klar bezeichnet. Man kann unter diesem Ausdruck eher das verstehen, was R. Seira mit מעצמו נפסל bezeichnet, die Zeugnisse, die der Zeuge von jetzt, d. h. von der Zeugenaussage gerechnet, aussagt, sind פסול. Im J. Kethubot 10_1 heisst es von einem Recht, das zurückbezogen wird מכאן ולבא (s. d.). Man muss, um den Satz Raba's zu verstehen, den Gegensatz haben למפרע נפסל.

15a. כאחת, בבת אחת[1])

Wie B. für בכרך אחד, welcher Ausdruck in den pal. Quellen eine specielle Bedeutung hat, כאחת und בבת אחת setzt, andererseits,

---

Weisst du nicht, dass mein Knecht Tabi die Freiheit erhält? Da sagte jener zu ihm: Warum? Er erwiderte: Ich habe ihm ein Auge ausgeschlagen. Darauf sagte jener: Deine Worte haben keine Gültigkeit, denn er hatte ja keine Zeugen. Daraus wird geschlossen, wenn er aber Zeugen gehabt hätte, würde er schuldig sein, also: Wenn Jemand eingesteht und nachher Zeugen kommen, ist er schuldig. Das wird widerlegt. Nachher wird eine andere Boraitha citirt: Die Worte R. Josuas hätten gelautet שכבר הודית, und es wird angenommen, R. Josua wäre אב ב״ד gewesen, — was nicht sicher ist. S. Frankel Msch. 1 S. 346. Im B. ist die Annahme zum Beweis nothwendig — und es wird eine Controverse der Tanaim construirt. Der eine hätte angenommen מודה בקנס וא״ח״כ באו עדים חייב, der andere aber פטור. Eine solche tanaitische Controverse hat nicht bestanden, sie dient nur dazu, um der Controverse von Rab und Samuel Autorität zu verschaffen (s. oben S. 146. Anm., dass B. tanaitische Controversen annahm, wo sie nicht bestanden, ebenso auch in unserem Artikel die Controverse von R. Jose und R. Meir über ת״כ״ד). Eine andere construirte Controverse ist die vom ersten Tanai und R. El. b. Simon באו עדים שמשמשין ובאין . . . ר׳ אלעזר בר׳ שמעון אומר יבואו עדים ויעידו: um für Samuel die Autorität eines Tanai zu haben. Ich halte den Satz in J. Schabuoth 8_8 שמואל אמר בשלא באו עדי גנבה אבל אם באו עדי טביחה חייב [zu lesen גנבה] für ein Einschiebsel aus B., dass Samuel nicht wie die M. entschieden hat, sondern wie B. annimmt, nach R.El. b. Simon. Vgl. oben S. 33 שמואל אמר לא צריך תניתה.

[1]) Quellen: T. Negaim §§ 11—13 אמר ר׳ יוסי (7), ib. Sanhedrin § 2 ר׳ יוסי בר יהודה אמר רבן ש״ב״ג (7), ib. Para § 8 פרה אינה נפסלת (4(3)), ib. Sota § 6 הכל מיטמאין אומ׳ (1) (293_{24}), ib. Nedarim § 1 ר׳ יוסי בר יהודה (1): M. Negaim § 1 (3), ib. Sanhed. § 4 נגמר הדין (6), ib. Nedarim § 4 נערה המאורסה (10): b. Sota 8a, ib. Nedar. 73a.

wo die pal. Quellen כאחת haben, בכרך אחד gebraucht, so finden wir auch כאחת und בבת אחת im B. promiscue, während die paläst. Quellen sie von einander scheiden. Hierdurch ergiebt sich auch eine Verschiedenheit der babyl. u. palästinensischen Halacha. Ich habe eine Anzahl Stellen in den pal. Quellen gesammelt, und es ergab sich mir folgender Unterschied dieser Synonyma. כאחת, כאחד hat, wie im späteren bibl. Hebräisch die Bedeutung von יחדיו „zusammen" (s. Fürst, וילכו שניהם יחדיו übersetzt Trg. יחדיו mit כחדא). Wenn eine Handlung von mehreren Personen oder Sachen ausgeht, die durch Ort oder Zeit vereint sind, oder wenn eine Handlung auf mehrere Objekte zu gleicher Zeit sich richtet, so wird כאחד oder כאחת gesetzt. Es kann übersetzt werden mit „gleichzeitig", es muss aber nicht immer gleichzeitig sein, sondern die Einheit kann auch vorhanden sein, wenn die Handlung auch nach einander geschieht. Wenn zwei aus einer Schüssel essen oder aus einem Becher trinken, kann man sagen: Sie essen oder trinken „zusammen" כאחת, wenn auch nicht gleichzeitig. Wenn eine Handlung auf mehrere Gegenstände gerichtet ist, so dass die Wirkung bei beiden Gegenständen eintritt, so wird gleichfalls כאחת gesetzt. Jemand schlachtet 2 Thiere mit einem Messerschnitte, da wird gleichfalls כאחת gesetzt. כאחת steht immer, wenn entweder zwei Subjekte oder zwei Objekte im Satze vorkommen. Der Gegensatz ist זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, wenn die Einheit nicht gerade in der Zeit besteht, und זה אחר זה, wenn die Einheit in der Zeit besteht. — בבת אחת ist eine nähere Bestimmung der Handlung selbst. Eine Handlung kann mit Unterbrechungen vorgenommen werden, oder sie geschieht ununterbrochen, ohne Pause, im letzteren Falle wird gesagt: Die Handlung oder mehrere Handlungen geschehen בבת אחת. Der Gegensatz ist בהפסק mit Unterbrechung oder allmählig, nach und nach קמעא קמעא. Weiss, „Sprache der Mischna" und nach ihm K. erklären בבת אחת richtig „mit einem grossen Masse", aber ihre Uebersetzung בזמן אחד „gleichzeitig" ist dem B. entnommen, der בבת אחת und כאחת gleichsetzt. כאחת kann, wie wir angegeben, übersetzt werden „gleichzeitig", aber nicht so בבת אחת. Eine Handlung bedarf immer Zeit, kann nur nach einander ausgeführt werden, wenn auch die Zeitdauer noch so kurz ist, aber sie kann ununterbrochen und mit

Unterbrechungen vorgenommen werden. בבת אחת muss übersetzt werden „ununterbrochen". Das Messen mit kleinen Massen geschieht mit Unterbrechungen, das mit dem grossen Mass, בת, ohne Unterbrechung.

Folgende Stellen aus pal. Quellen mögen dies erhärten: כאחד und כאחת: M. Berach 7_1, Pea 2_1[2]), T. ib. 1_8, ib. Demai 5_6, M. ib. 5_2[3]), M. Kilaim 1_9, T. ib. 5_6, ib. Sabb. 9_{14}, T. Pesachim 1_5, M. ib. 1_7, T. ib. 9_{10}, M. Joma 7_2[4]), T. Jebam. 12_7, ib. Kethuboth 10_4, T. Nasir 2_{15}, M. Kidduschin 2_7, T.B.K. 8_5, ib. 9_{17}, T. Sanhedrin 5_5, 7_2, ib. Maccoth 1_5, T. Sebachim 8_{14}, 10_5, ib. Temura 3_{3-7}, M. Negaim 3_1, T. ib. 1_{11-13}, T. Para 2_{12}, 3_{11}, $6_{4,5}$, 7_3, Sa תוריע 65a, Si חקות zu 19_3, Mas. Sef. Th. 1_3, $3_{1,7}$, Mas. Soferim 5_6 heisst es היה כותב שנים ושלשה שמות כאחד מפסיק בינידם ומשיב. Wenn man כאחד mit gleichzeitig übersetzt, so hat der Satz keinen Sinn, wohl aber, wenn man כאחד mit „zusammen" übersetzt: Wenn Jemand drei Gottesnamen, welche zusammenstehen, schreibt, so kann man zwischen jedem pausiren[4a]). Semachot 9 עשרה בניו כאחת, ib. הוציא שלשתן כאחת, T. Jadaim p. 682_{10}[4b]).

---

[2]) Hier ist zu ergänzen, ein Feld, dessen beide Seiten nicht zusammen gepflügt werden können. Wenn auch, wie wir in einem späteren Artikel zeigen werden, diese M. ihre Redaction durch B. erhalten hat, so ist der Satz mit כאחת unverändert aufgenommen worden.

[3]) In T. steht כאחד, in M. כאחת.

[4]) In M. ומלאכת שניהן שוה כאחת, in M. des J. היתה כאחת.

[4a]) In Mas. Sefer Thora steht zwar nicht כאחת, aber es hat wohl ursprünglich gestanden und ist ausgefallen. In T. Ber. 3_{22} steht הכותב חמשה וששה שמות. Das scheint die ursprüngliche LA zu sein nach Erklärung v. J.; s. Frankel p. 32 seiner Ausg. Bei Zahlen kommen oft Verschreibungen vor, oder es hat ursprünglich beides gestanden שנים ושלשה או חמשה וששה, und in der einen Stelle sind die ersten, in der anderen die zweiten Worte ausgefallen. In Maphteach des R. Nissim zu Berachoth fand ich die T.-Stelle citirt חמשה וששה שמות.

[4b]) In AW richtig כאחת, so auch RSS. M, Jad. Ende, auch Rosanes zu Mikw. 10 Ende, falsch in der W. T. Ausgabe בבת אחת.

בבת אחת: T. Chulin 2_3; M. Sabbath 10_2; T. Succa 4_{11}; T. Sebachim 8_{18}; ib. Negaim 1_{13}, ib. Para 4_8[5]); Tanchuma Ende חקות: Bmr. 4_{13}[5a]); J. Pea 1_5 (16c)[5b]).

Nach unserer Erklärung lassen sich einige zweifelhafte LA feststellen. In T. Ber. 3_6 heisst es: Man hätte meinen können, man müsse den ganzen Tag beten, darum heisst es in Daniel: Dreimal des Tages fiel er auf die Kniee . . . . ., man hätte meinen können, dass er sie — die drei Gebete — mit einem Male zusammenfasst — יכל יהא כוללן בבת אחת[6]) — d. h. dass er die drei

---

[5]) In W. steht, wie ich gelesen, בגת, und so steht auch in M., und so citirt RSS T. — Krengel in Msch. 1901 S. 30 las in W. auch בבת. Sicher ist das ב nicht deutlich, sonst hätte ich es nicht für גת gelesen. Kr. hätte jedenfalls ein Fragezeichen machen müssen, man kann auch בבת lesen. Richtig ist die LA בבת אחת (s. oben).

[5a]) In b. Succa 14b steht für בבת אחת der Hsch., in Ausgabe בבת ראש, was nach Rabbinowitz (s. d.) fehlerhaft ist. Auch in Erubin 16 steht in Hsch. בבת אחת, in Ausgabe בבת ראש. K. will letzteres Wort mit Schönhack aus dem Griechischen ἄθρους „plötzlich“ „auf einmal“ ableiten, d. h. ohne Pause. Aber diese Erklärung passt nicht zu Mas. Mesusa, Ende כל מקום שהוא בית ראש נבדק אחת בשבוע ושאינו בת ראש נבדק אחת לכ"ה שנה, wie Arnheim für בת בית lesen will (s. ed. Kirchheim, Commentar). Besser ist der Commentar von B. Bär, dass בית ראש beidemal zu lesen ist, und es heisst eine Decke (s. d.). Der Grund ist der, dass bei einer freien, unbedeckten מקוה durch Regen das Wasser der מקוה immer wächst, was bei einer bedeckten nicht der Fall ist. Vielleicht kann man auch in J. Schekalim 48d für נזקרים לו בבת ראש lesen נזקרים לבית ראש „sie sind bis zur Decke gesprungen“ (hyperbolisch). בת ראש muss aber auch gebräuchlich gewesen sein. In Abot de R. Nathan 24 (S. 39 der Ausg. von Schechter Rec. 1) heisst es דומה לסוס שאין לו כלינס כיון שרוכב עליו זורקו בבת ראש. Hier passt die Uebersetzung „alsbald“, „von Anfang an“, sobald er das Pferd reitet, wirft es ihn alsbald herunter. Das wäre dann unterschieden von בבת אחת, dieses heisst ununterbrochen mit einem Male, und בת ראש das erste Mal, sofort. בת ראש wäre gleich בת ראשון.

[5b]) Dort heisst es מפני שכולן צריכין שאור בבת אחת. Es wird gefragt. In M. heisst es לקיטתן כאחת, die Früchte müssen alle zusammen gepflückt werden. — Auch hier heisst כאחת nicht gleichzeitig in einem Momente, sondern alle zusammen. — Nun werden doch רוטבי תמרה nicht mit einem Male gepflückt? Darauf die Antwort, weil alle mit einem male in die Höhe gehen. Der שאור ist die Kraft, durch welche die Datteln bauchig werden, wie der Sauerteig den Teig in die Höhe treibt. Diese Kraft wirkt für alle Früchte einmal, darum בבת אחת. Deshalb kommt es auf das Pflücken nicht an.

[6]) So ist zu lesen, nicht כוללן כולן, nach כולן steht sonst כאחת. So lautet auch das Citat in B. Auch Schwarz streicht כולן.

Gebete ohne Unterbrechung[7]) hintereinander betet, darum heisst es: Am Abend, Morgen und Abend etc., d. h. es müssen Pausen sein, die Gebete müssen zu verschiedenen Zeiten verrichtet werden. כאחת passt hier nicht, eine Person kann 3 Gebete nicht gleichzeitig verrichten. Hier ist J. corrumpirt und das Citat im B. richtig. B. hatte keine Veranlassung hier zu ändern. — In T. Para c. steht richtig אין שורפין שתי פרות בבת אחת, weil בבת אחת eine Bestimmung zu אין שורפין ist. Man darf nicht ohne Pause zwei פרות verbrennen. כאחת würde zu Missverständniss führen. Das würde heissen: Man darf die zwei פרות gleichzeitig nicht verbrennen lassen, wenn aber die eine schon zum grössten Theil verbrannt ist, kann man nachher die andere, während die erste noch brennt, verbrennen; das wäre zwar nicht כאחת, aber בבת אחת. Es gab keine Pause zwischen dem Verbrennen der einen und der anderen. Es muss daher die eine in Asche verwandelt sein, ehe man die zweite von Neuem verbrennen kann. Nach der LA בגת אחת, wie in M. und in T. nach LA. von RSS und W. (s. Anm. 5), ist der Sinn unverständlich. Ferner ist die LA von RABD zu Sa קדושים Anfang richtig חובה תובחוהו שלא יהא שוחט שני ראשים כאחד, und nicht בבת אחת. Hier handelt es sich nicht darum, ob mit oder ohne Unterbrechung, sondern darum, ob jedes Opfer für sich geschlachtet werden muss, oder ob auch zwei gleichzeitig geschlachtet werden können. Das Schlachten selbst darf ja überhaupt nicht mit Unterbrechung geschehen[8]). Ist in der oben angegebenen Stelle von T. Berachoth J. corrumpirt und das Citat in B. richtig, so zeigt eine Vergleichung anderer Stellen, dass J. übereinstimmend mit T. u. M. כאחת hat, während in B. für כאחת gesetzt wird בבת אחת. J. Challa 1_1 heisst es הלל הזקן היה כורכן שלשתן כאחת, dafür b. Pes. 115a שהיה כורכן בבת אחת. Hier handelt es sich nicht darum, dass die drei Sachen ohne Unterbrechung zusammen genommen werden, sondern dass sie eben zusammen gefasst werden. J. Terumoth 7 Ende lautet ור' יוסי אומר כמי שנשאלו שניהם כאחת. Das Fragen braucht nicht ohne Unterbrechung zu geschehen.

---

[7]) Schwarz schreibt בהפסק, das Gegentheil ist richtig בלי הפסק, denn das heisst בבת אחת.

[8]) RABD will noch emendiren חובה שלא יהו שנים שוחטין זבח אחד תזבחוהו שלא יהא שוחט שני ראשים כאחד, wie in B. citirt wird, aber in Sa hatte er die LA wie oben angegeben.

sondern beide müssen gleichzeitig fragen · (über das dortige Citat der M. s. Nr. 15 b), b. Pesachim 10a: ר׳ יוסי מדמי ליה לבת אחת. — J. Orla 2_1: מה פליגין שנפלו ג׳ קבין ערלה וג׳ קבין כלאי הכרם כאחת, b. Pesach 27: דלמא טעמא דר׳ אליעזר אחר אחרון אני בא אבל בבת אחת ה״נ דשרי. Hier handelt es sich darum, ob jedes einzeln, oder ob sie zusammen fallen, aber es muss nicht ununterbrochen geschehen; wenn sie zusammen allmälig in kleinen Pausen fallen, so ist das gleich. J. Kiddusch. 2_6: ש״מ שחמש נשים מתקדשות כאחת, b. ib. 50 כל שאינו בזה אחר זה אפי׳ בבת אחת אינו. Es handelt sich nicht darum, dass die Handlung ohne Pause geschieht, sondern dass durch die Handlung 5 Personen zusammengefasst werden. B. Bechorot 60b כל בבת אחת תרוייהו קדשו, die zwei Thiere sind gleichzeitig gegangen, so dass man nicht unterscheiden konnte, welches das 10. war, das Gehen derselben kann mit Unterbrechung geschehen. J. Jebamoth הכה לשני בני אדם כאחד התרו בו על שניהם כאחד, b. Chulin 82b שהכה שניהם בבת אחת שקלל שניהם בבת אחת. In J. heisst es שני איסורים כאחד, in B. איסור בבת אחת; b. Pes. 117a שכולל שם ושבח בבת אחת, J. Succa 3_{10} שהשם והשבח כלולין בו. Die Commentatoren setzen auch da, wo כאחת steht, בבת אחת und verstehen darunter „Gleichzeitigkeit", wie Weiss u. K. auch übersetzen. Diese Verschiedenheit in der Auffassung der Ausdrücke trug auch zur Verschiedenheit der babyl. Halacha von der paläst. bei. Wir werden zeigen, dass B. einerseits eine T., welche paläst. M. war, abrogirt, d. h. für משובשתא erklärt, andererseits eine neue Boraitha producirt hat, welche die pal. Halacha nicht kannte.

P. In M. Negaim c. heisst es: Der Priester darf nicht zwei נגעים zusammen sehen (כאחד), d. h. nicht nur gleichzeitig, sondern auch nach einander darf er sie nicht sehen, bevor er über den ersten das Urtheil gesprochen. Es muss erst das eine entschieden sein, ob rein oder unrein, oder einzuschliessen, dann kann er einen zweiten נגע sehen. Das wurde gewiss aus dem Verse eruirt וראהו הכהן, und da נגע und ריב gleich gesetzt werden[9]), denn beide erfordern ein Urtheil, heisst es in T. c. weiter — was die

[9]) In § 7 ib. wird die Rechtsentscheidung mit der Entscheidung über rein und unrein verglichen und die Erfordernisse, die für den Priester gelten, auch auf den Richter angewendet; denn es heisst: ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע.

M.-Redaction nur ausgelassen[10]) —: אין דנין שני דינין כאחת, zwei Processe können nicht in einer Gerichtsverhandlung zusammengefasst werden, denn jeder Fall muss besonders beurtheilt werden; es gleicht nicht einer ganz dem andern, sondern es muss erst der eine abgeschlossen sein, ehe der andere beginnt. Also hier ist auch nicht Gleichzeitigkeit, sondern die Einheit besteht in der Zusammenfassung beider. Diese Bestimmungen sind auch rationell. Urtheile verlangen ruhiges Denken. Zwei Fälle zu gleicher Zeit verwirren das Urtheil. Im § 12 wird eine gleiche Bestimmung aufgestellt betreff der Procedur des Priesters bei der abtrünnigen Frau. Hier hat der Priester nicht zu urtheilen, sondern bestimmte Formalitäten auszuführen, um das Gottesurtheil herbeizuführen. Der Grund, der bei den voraufgehenden Fällen klar ist, ist hier nicht vorhanden. Darum wird der Satz: Zwei abtrünnige Frauen sollen nicht zusammen trinken — aus dem vom Priester gereichten Becher; denn, wenn sie auch nach einander trinken, so ist es doch gemeinschaftlich — vom ersten Tanai begründet, damit die eine nicht durch die andere Muth bekommt שלא יהא לבה גס בחברתה. R. Jehuda sagt, das ist nicht der Grund, sondern der Schriftvers sagt והקריב אותה, in dem Worte אותה liegt אותה ולא חברתה[11]).

---

[10]) In T. Sanhedrin c. steht nicht כאחד, sondern ביום אחד. J. 6₈ ib. wird ein Unterschied gemacht zwischen Criminalprocessen, wobei Todesstrafe verhängt wird, und Civilsachen. Diese dürfen wohl ביום אחד abgeurtheilt werden. Das כאחד in Negaim wird sich auf Civilprocesse beziehen, und zu ביום אחד wäre zu ergänzen ואפי׳ נואף ונואפת. Dass man Civilprocesse nicht in einem Urtheile zusammenfassen konnte, geht aus אין שואלין שתי שאלות כאחד hervor, um so weniger zwei Processe. In B. wird der Satz der M. Sanh. אין דנין שנים ביום אחד ohne den Zusatz ואפי׳ נואף ונואפת gegeben, weil B. den Satz beschränkt, wenn die Todesstrafen verschieden sind. Der Satz אין דנין שנים כאחד wird in M. gar nicht aufgenommen, ebenso אין נשאלים ב׳שאלות כאחד. Wie wir weiter sehen werden, kann nach babyl. Halacha der חכם mehreren Personen gleichzeitig die Gelübde lösen, was gegen T., die pal. M. ist.

[11]) Wie in T. Neg. und Para c. steht auch in Si zum Verse והקריב אותה Folgendes: Daraus wird eruirt, dass zwei abtrünnige Frauen nicht zusammen trinken dürfen. In Bmr wird zu והשביע אותה die Bemerkung gemacht, dass man zwei nicht beschwören darf. Das ist gewiss ein späterer Derasch. Diesem Midr. folgt Raschi, Sota c., wenn er zu אותה der Gem. erklärend hinzufügt והשביע אותה (RDL). RMBM c. bringt einen anderen Vers והעמיד אותה. So steht überhaupt nicht, sondern והעמידה. Am Rande der Gem. heisst es: Es muss ein Schreibfehler sein. In dem Variantenverzeichnisse zum gedruckten יד החזקה nach

In der Sache selbst war keine Controverse, denn dieser Grund ist immer vorhanden. Die Möglichkeit, dass sie Muth bekommt, ist vorhanden, wenn sie auch vorher zerknirscht ist. Wenn der erste Tanai auch den Derasch angenommen, so meinte er gewiss, man eruirt diesen Satz aus אותה aus dem angegebenen Grunde. Wäre der Grund nicht vorhanden, würde man aus dem Worte אותה, wie bei vielen anderen, keinen Derasch machen. R. Jehuda behauptete, der Derasch allein genügt, ohne einen anderen Grund. Aber auch R. Jehuda hat nicht überall, wo אותה steht, diesen Derasch gemacht. Möglich weil hier steht והקריב אותה והעמידה und nicht והקריב והעמיד אותה, oder והקריבה והעמידה, aber sonst kann man von אותה nichts eruiren, wie יניא אותה, da muss ja אותה stehen. § 11 אין שורפין שתי פרות בבת אחת, s. oben S. 194. Ob 2 פרות in 2 גתות gleichzeitig verbrannt werden können, geht aus T. nicht hervor. Das war wohl selbstverständlich, dass das nicht angeht; da die Handlung doch vor den Augen des סגן vorgenommen werden muss, so konnte er nur eine Handlung bei einem גת beobachten. Es war nur die Frage, ob in einem גת zwei פרות verbrannt werden können. Ebensowenig handelte es sich bei שתי סוטות darum, ob zwei כהנים gleichzeitig zwei סוטות zu trinken geben können; das war durch die Natur der Sache ausgeschlossen. An demselben Orte würde ja der eine den andern stören, hingegen ist bei אין עורפין שתי עגלות die Erklärung folgende: Wenn zwei Gemordete gefunden wurden und zwei עגלות getödtet werden mussten, dass sie weder von zwei Personen gleichzeitig getödtet (נערף) werden dürfen, noch von einer Person nach einander, weil jedes Urtheil besonders vollzogen werden muss. Die Einheit bildet hier das בית דין, in dessen Gegenwart nicht zwei Urtheile vollzogen werden dürfen. Das geht auch aus der Controverse des R. Elieser hervor, dass, wenn beide Orte gleich nahe sind, sie zwei עגלות bringen können, d. h., sie können sowohl nach einander von einer Person, als gleichzeitig von zwei Personeu getödtet werden; ob beide gleichzeitig von einer Person, darum handelt es

---

einer Hsch. ist zu der Stelle keine Variante angegeben. Es kann auch ein Citat nach dem Gedächtnisse sein. Babli Ned. hat והשקה אותה (s. w.). Merkwürdig ist, dass Ibn Esra zu והקריב אותה bemerkt את המנחה, und dass RMBN nicht dagegen polemisirt. Malbim wendet ein, auf מנחה bezogen, müsste והגישה stehen.

sich gar nicht. כאחת kann heissen „gleichzeitig“, aber auch „zusammen nach einander“, wenn die Einheit nicht in der Zeit, sondern in etwas anderem beruht, hier in der Zusammenfassung der Vollziehung zweier Urtheile von Seiten des Gerichts. Es muss das בית דין zur Vollziehung jedes Urtheils besonders berufen werden. Dass der Derasch von אותה nicht überall von den Tanaim gemacht wurde, geht aus T. Nedarim c. hervor. Dort heisst es[12]: In welcher Weise findet die Aufhebung des Gelübdes der Frau von Seiten des Mannes statt? Antwort: Wenn eine Frau fünf Gelübde gethan, oder fünf Frauen haben Gelübde gethan, und er (der Mann) sagt: Aufgehoben[13], so sind alle aufgehoben. Sagt er aber, es ist dir aufgehoben, so ist es nur ihr[14]) aufgehoben, dieses Gelübde (aufgehoben), so ist nur dieses, die anderen bestehen. Wie es in M. ib. 10_4 heisst: Es ist die Weise der Jünger der Lehre, bevor die Tochter das Haus des Vaters verlässt, zu ihr zu sagen: Alle Gelübde, die du in meinem Hause gethan, sollen aufgehoben sein, und ebenso der Mann, bevor die Frau in sein Haus kommt. Wie sonach mehrere Gelübde der Vater oder der Mann mit einem Male aufheben kann, so kann er auch mit einem Male die Gelübde mehrerer Frauen lösen[15]. Es ist daher zweifellos, dass die pal. Halacha einen Derasch zu יניא אותה nicht gemacht hat, wie bei סוטה zu והקריב אותה.

B. Nedarim c. zu der oben angeführten M. wirft B. die Frage auf, ob der Mann die Gelübde mehrerer Frauen gleichzeitig

---

[12]) Der Satz, ר׳ יוסי בר יהודה וכו ist zur M. zu stellen, welchen die babyl. M.-Redaction ansgelassen hat. J. ib. erklärt die Controverse, weil sie in der pal. M. stand. Nachdem die Controverse über die Zeit der הפרה angegeben, wird der Unterschied der הפרה von התרה des חכם auseinandergesetzt (s. folgende Anm.).

[13]) מופר ist mit AW zu lesen, in E. falsch מ:תר. Aber indem hier diese Erklärung von הפרה gegeben wird, und nicht bei התרה des חכם, so ist damit gesagt, dass הפרה einen Gegensatz bildet zur התרה. Bei dieser greift der Satz Platz אין נשאלין על שני דברים כאחד (T. Negaim c.). Der Unterschied ist klar. Das Auflösen eines Gelübdes von Seiten des חכם gleicht einem gerichtlichen Urtheil. Da muss jeder Fall besonders erwogen werden, während der Mann die Gelübde der Frau willkürlich aufheben kann. Nach B. ist die Entscheidung umgekehrt (s. oben B.).

[14]) אלא לה mit E. zu lesen. So citirt auch RN Ned. c.

[15]) Bei התרה des חכם wird das auch nicht gestattet sein (s. Anm. 13).

(בבת אחת st. כאחת) aufheben kann. Kann man aus dem Schriftverse יניא אותה eruiren אותה ולא חברתה, d. h. אותה דוקא oder לאו דוקא? Darauf antwortet Rabina. Es hängt dies von der Controverse der Tanaim ab, ob das Wort אותה bei סוטה genau ist: דוקא, oder nicht[16]). Wie bleibt nun die Entscheidung? RN sagt: Einige — so auch RMBM — wollen die Frage in erleichterndem Sinn entscheiden, אותה sei nicht genau zu nehmen, und beweisen dies aus T. c. Das ist aber, wie RMBN schon gezeigt, nicht richtig. 1. Ist aus mehreren Stellen der Gemara erwiesen, dass sie angenommen, אותה sei genau zu verstehen (דוקא)[17]), wenn man sich aber 2. auf T. beruft, so ist gerade der Umstand, dass Gemara die Frage nicht aus T. entschied, ein Beweis, dass die Gemara angenommen, diese T. sei nicht echt (משבשתא, לא מתנייא בי ר' חייא ור' אושעיא), die Halacha ist demnach, schliesst er, der Mann kann nicht die Gelübde mehrerer Frauen aufheben. So entscheidet auch R. Ascher[18]). Dieser Grundsatz, den RMBN, R. Ascher, RN öfter aufstellen, dass eine T. die in Gemara nicht citirt wird, nicht als Halacha gilt, entspricht der Wahrheit. Die Halacha v. T., die pal. Halacha war, wurde abrogirt und durch künstliche Interpretation eine andere Halacha substituirt. RMBM ist der T. gefolgt, da in Gem. nicht klar und deutlich gegen sie entschieden ist (vgl. oben S. 10 Anm. 7), und er es wohl für irrationell hielt, dass der Mann mehrere Gelübde einer Frau aufheben können soll, und die einzelnen Gelübde mehrerer Frauen nicht. Aber B. hat das doch angenommen, in dem einen Fall sagt's die Schrift ausdrücklich, nämlich אותה, im anderen nicht.

Hat hier B. eine pal. M. abrogirt, sie weder in M. noch in Gemara aufgenommen, so hat er andererseits durch seine Auf-

---

[16]) B. citirt den Schriftvers והשקה אותה. Es steht aber bloss והשקה. RN bemerkt: Statt des ה mit מפיק citirt die Gem. אותה (s. oben Anm. 11). B. hat wahrscheinlich das! gleiche Wort zu אין משקין nehmen wollen und ändert והקריב אותה im Si in והשקה אותה.

[17]) Er beruft sich auch auf b. ib. 86. Zur dortigen Stelle ist zu bemerken, dass die Beweisführung von על und die folgende Erklärung der M. Semachoth nach der richtigen LA verfehlt ist (s. oben S. 54). Wir können aber aus der Gem. ib. entnehmen, welches Motiv B. zur Aenderung der Stelle Semachoth hatte.

[18]) Für RMBM ist dort zu lesen RMBN (s. KN).

fassung von כאחת als „gleichzeitig„ eine neue Boraitha producirt. Indem B. כאחת gleich setzte בבת אחת und dieses mit „gleichzeitig" übersetzte, brauchte er zwei Begründungen für אין משקין שתי סוטות כאחת, nämlich bei einem Priester geschieht doch das Trinken beider nicht gleichzeitig, es muss sich das Verbot sonach auf das Hintreten beider zum Altar, was gleichzeitig geschehen kann, beziehen, und das ist ausgedrückt in אותה ולא חברתה (s. Tos. Sota c.). Wenn aber zwei Priester zwei סוטות gleichzeitig zu trinken geben, da ist es, wenn der Grund שלא תהא גס בחברתה auch nicht anwendbar ist (s. w.), auch nach R. Simon verboten wegen אין עושין מצות חבילות חבילות. Ferner nahm B. an, der Derasch von אותה wird auch vom ersten Tanai anerkannt, der erste Tanai ist R. Simon, der die Gesetze der Schrift zu begründen sucht. Aber nicht nur in der Verschiedenheit der Begründung besteht die Controverse, es muss auch factisch ein Unterschied sein; wenn nämlich die Frau מרתת, furchtsam ist, zittert, so ist nach R. Simon die Befürchtung, dass sie durch die andere Muth bekommen wird, nicht vorhanden. Da können zwei סוטות gleichzeitig trinken nach R. Simon, nach R. Jehuda auch nicht in diesem Falle. Hingegen wenn zwei Priester zwei סוטות zu trinken geben, ist auch nach R. Simon, selbst bei מרתת verboten wegen אין עושין מצות חבילות חבילות[19]; denn es lautet eine Boraitha

---

[19]) So ist die Gemara richtig aufgefasst von RMBM (s. MA 176 und die ausführliche Erläuterung desselben von RSK). Nach Raschis u. Tos. Erklärung bleibt die Frage von Tos. unbeantwortet (s. d.). Die Boraitha אין רוצעין שני עבדים כאחד אין מטהרין שני מצורעין כאחד kann ja nur verstanden werden von zwei Herren, welche zwei Knechte רוצע sind, und zwei Priester, welche zwei מצורעין reinigen; denn bei einem ist es ja unmöglich, dies gleichzeitig zu thun. So erledigt sich auch die Schwierigkeit, die RSE gegen Tosafoth aufwirft. Die Erklärung von MA nach RMBM ist zutreffend. Wenn aber MA die Verschiedenheit unseres Brauchs, zwei ספרים auszuheben, im Gegensatz zu J., wo es Joma ausdrücklich heisst, man hebt erst das eine ein, und nimmt dann das andere heraus, auf die Verschiedenheit der Auffassung von Tos. und RMBM zurückführen will, (s. RSK), so ist dieser Schluss nur dann berechtigt, wenn man die in B. angeführte Boraitha für echt hält, dann muss man nach J. die Boraitha wie Tos. erklären. Wie wir oben beweisen werden, ist diese Boraitha babylonisch, die pal. Halacha kannte sie nicht, dann kann J. nicht nach der Interpret. von Tos. erklärt werden. Die Widerlegung des MA durch RDF z. St. und andere nach ihm, so דברי צבי, der RDF nicht erwähnt, und מנחת יהושע, zu O. Ch. c., der sagt, er sei selbständig auf den Gedanken von

אין משקין שתי סוטות כאחת ואין מטהרין שני מצורעין כאחת ואין רוצעין שני עבדים כאחת לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות. Diese Boraitha halte ich als unecht und für ein Product babylonischer Interpretation. Abgesehen davon, dass der Satz אין עושין מצות חבילות חבילות weder in T. noch im J. vorkommt, der, wenn er bekannt gewesen wäre, doch Anwendung bei verschiedenen Gelegenheiten gefunden hätte. In T. steht dreimal der Satz אין משקין שתי סוטות כאחד, aber jedesmal in gleicher Weise. Von אין עושין מצות חבילות keine Spur. Wenn ferner in T. Negaim specielle Sätze aufgestellt sind von Handlungen, die nicht zusammen ausgeführt werden dürfen, dann hätte auch gestanden אין עושין שתי מצות כאחת. In Berachot und Pesachim wird auch der Satz betreff ברכות angeführt אין עושין מצות חבילות חבילות[20]), und die Gemara muss sich zwingen, um diesen Satz mit T. zu vereinigen. Im J. ist davon keine Spur zu finden. Dass J. angiebt, man soll erst ein ספר einheben, ehe man das andere aushebt, ist wegen כבוד התורה (s. Anm. 19). חבילה kommt in T. vor in der Bedeutung von

---

RDF gekommen, dass J. den כבוד הצבור nicht beachtet, was in B. der Fall ist, halte ich nicht für zutreffend. Gewiss hat J. den כבוד הצבור beachtet, er hat nur den כבוד הצבור anders aufgefasst. Der כבוד הצבור ist nach J. verletzt, wenn man eine Vorbereitung öffentlich vornimmt, er ist es aber nicht, wenn man, eben wegen des כבוד הצבור abseits geht und dort die nothwendige Vorbereitung macht. Dass der צבור warten muss, ist keine Verletzung des כבוד הצבור, wenn es zum Zwecke des Cultus nothwendig ist. Ebensowenig ist es eine Verletzung des כבוד הצבור, dass man ein ספר erst einhebt und das andere dann aushebt, weil dadurch Zeit verloren geht; denn das ist eine Nothwendigkeit wegen des כבוד התורה. J. nahm an, es sei eine Verletzung des כבוד התורה, dass, wenn zwei ספרים ausgehoben werden, das eine lange Zeit ausserhalb des היכל stehen soll, ehe aus demselben gelesen wird. Man muss erst die eine מצוה vollenden, ehe man die andere beginnt, wie הניח דם הפר ונטל דם השעיר. Würde aber aus beiden gleichzeitig gelesen werden können, dann könnte man auch beide ausheben. Der Grund ist aber nicht wegen אין עושין מצות חבלות, sondern wegen כבוד התורה. Nach Raschi und Tos. ist das Hinstellen beider Frauen verboten bei einem Priester wegen אין עושין מצות חבולות, man soll mehrere מצות nicht verbinden, auch wenn sie gleichzeitig geschehen. Das ist aus J. nicht bewiesen.

[20]) In b. Ber. wird von der Schlussbenediction gesagt אין חותמין בשתים und begründet durch אין עושין מצות חבילות. Die Worte folgen doch nach einander Aber B. fasst כאחת = ת"כ"ד (s. oben S. 41).

Bündel (s. m. Glossar zu T.), Gemeinschaft, Societät. In der Bedeutung Bund passt diese Begründung nicht. Man soll nicht zwei Knechten das Ohr gleichzeitig durchbohren, weil man die Gebote nicht in Bündeln macht; das ist doch kein Grund. Man muss mit Raschi erklären, weil man die Gebote nicht zur Last macht. Aber diese Bedeutung liegt nicht im Worte, חבילי תלתן sind keine Last. Es passt besser zu RMBM's Erklärung. Mehrere sollen nicht gleichzeitig dieselbe מצוה vornehmen, so wie MA angiebt. Zwei מוהלים dürfen nicht gleichzeitig zwei Kinder מלל sein, so dass der eine die ברכה macht, und der andere davon befreit ist. Das ist wahrsch. die Ansicht des B., die aber der pal. Halacha widerspricht. T. Berach. $7(6)_{15}$ heisst es: עשרה שעושין מצוה אחת אחד מברך לכולם[21], da sehen wir doch, dass der Grundsatz אין עושין מצות חבילות חבילות nicht galt. B. hat aber ein anderes Princip gehabt, als T. und J. Er hielt es für richtiger, dass Jeder selbst die ברכה besonders macht, als dass Einer für Viele die ברכה macht. Dieses Princip ist im Gegensatz zur pal. Halacha noch heute massgebend. Während früher beim ברכת המזון einer alle מוציא war, wird jetzt von jedem einzelnen das Tischgebet verrichtet. In der Synagoge am י״ה״כ machen die Vorbeter nach einander laut ברכה über den טלית, und nachher jeder einzelne besonders, während früher in Palästina nur einer ברכה machte, und die anderen durch אמן ihrer Pflicht genügten. So ändern sich auch im Cultus die Anschauungen. Der Talmud war im Glauben, es ändere sich nichts, und änderte die Sätze, in der Annahme, die neue Vorstellung war schon früher vertreten, was im Grunde zur Erhaltung der Religion nothwendig war. —

15b. כאחת, בבת אחת[1].

Feststellung der schwankenden LA und Wortbedeutung in T. und J. Terum. und Challa c.

Wie wir in voriger Nr. gezeigt, wird in T. und J. nicht wie in B. כאחת und בבת אחת mit einander vertauscht. Es muss

---

[21]) Vgl. oben S. 8 eine apokryphe Boraitha, welche dem zweiten Theil dieser T. widerspricht.

[1]) Quellen: T. Terum. § 8 (p. 37_{18}) ר' שמעון אומר (7); ib. A. Chall. § 5 ר' יוחנן בן נורי (1); ib. § 3 העושה עיסה (2); ib. Tohoroth § 6 הנבלות והשחוטות (6);

daher auffallen, dass im J. Terum. c. in der citirten M. nicht wie in der Erklärung des J. und in der M. selbst כאחת steht, sondern wie im Citat des B. בבת אחת. Das ist ein äusseres Kriterium, dass das Citat aus M. ursprünglich nicht so gelautet haben kann. Aber nicht nur dieses formale Bedenken, sondern auch sachliche Schwierigkeiten zwingen uns anzunehmen, dass nicht das Citat aus M., sondern aus T. Tohoroth c. zu J. passt, und wir gewinnen durch die richtige Erklärung des J. die gesicherte LA der dort und in Challa c. angeführten, verschieden emendirten und erklärten Stelle von T., welche pal. M. war.

T. Challa 1_5 lesen wir in A: ספק מדומע חייב בחלה[2]) דברי ר׳ מאיר ור׳ יוסי פוטר וחכמים אומרים מדומע פטור מן החלה ספק מדומע נאכל משום דמע חייב בחלה: In T. Terum. c. heisst es: ר׳ מאיר מחייב בקופה שנייה בחלה ר׳ יוסי פוטר וחכמים אומרים מדומע פטור מן החלה ספק מדומע נאכל משום דמעה חייב בחלה: In J. Terum. c. wird von R. Jochanan — wir werden weiter zeigen, dass er diese Behauptung der חכמים erklärt — der Satz so angegeben: ספק מדומע פטור ספק מדומע הנאכל משום דמע חייב בחלה, hingegen in Challa c.: אמר ר׳ יוחנן מדומע פטור מן החלה ספק דימוע והנאכל משום דימוע חייב בחלה. RDP erklärt T. Terum. so: Die Chachamim stimmen in einem Puncte mit R. Meir, im anderen mit R. Jose überein. R. Meir behauptet, auch ודאי דימוע ist חייב בחלה, R. Jose behauptet, auch ספק דימוע, das dem Priester gegeben wird, ist frei von חלה, der Priester braucht auch vom ספק דימוע keine חלה zu nehmen. Die חכמים stimmen mit R. Jose bezüglich ודאי דימוע, mit R. Meir betreff ספק דימוע überein. Zwar, meint er, bezieht sich die Controverse in T. Ter. auf M. Terum. c., wo von ספק דימוע die Rede ist, aber R. Meir hat auch bei ודאי דימוע behauptet חייב בחלה. Das folgt aus der Behauptung der Chachamim, denn sonst würden sie ja mit R. Meir übereinstimmen. RMBM, fügt er hinzu, entscheidet

---

M. Terum. §§ 5, 6 האוכל תרומה (7); ib. Challa § 4 חמשה דברים (1); ib. § 3 שתי נשים (4); ib. Tohoroth § 5 השרץ והצפרדע (5); J. Terum. 7_3 (45a); ib. Challa 1_3 (57d), 4_2 (59d); b. Nidda 47a, Pesachim 10a, Ketuboth 27a; RMBM Bikk. 6,4; RJTA Chall. n. 19.

[2]) In E. fehlen die Worte ספק מדומע חייב בחלה. In meiner Ausgabe ist in den Varianten gleichfalls dieser Satz aus A. durch Versehen nicht aufgenommen.

wie die Chachamim in T., obwohl man nach M. wie R. Jose entscheiden müsste. REW scheint auch so erklärt zu haben, denn zur M. Ter. c. sagt er: In M. Challa c. steht bloss מדומע פטור, aber ספק מדומע ist חייב, wie die Chachamim entscheiden. Er will gewiss hierdurch die Entscheidung RMBM's rechtfertigen. T. Challa emendirt RDP ספק מדומע in מדומע וספק מדומע. Diese Emendation folgt nicht nur, meint er, aus der Controverse der Chachamim המדומע פטור, sondern auch aus der in b. Nidda c. angeführten Boraitha, in der es ausdrücklich heisst: R. Meir behauptet מדומע ist חייב בחלה. So erklärt auch diese T. RJKk (angeführt in RJTA) zur Rechtfertigung der Decision RMBM's. Dass RMBM allgemein bei ספק מדומע entscheidet פטור, während in T. doch steht הנאכלת משום דמע, hat wohl seinen Grund darin, dass dies selbstverständlich ist. Bei einem ספק, bei welchem entschieden wird, die zweifelhafte Mischung ist Chulin, wie im ersten Fall von M. Terum. c., hat doch gewiss R. Jose angenommen, da der זר sie essen kann, ist sie חייב בחלה. Die Controverse kann nur sein bei einem ספק, wobei man entscheidet, sie muss dem Priester gegeben werden. הנאכלת משום דמע ist = הנאכלת משום תרומה [3]). Ebenso entscheidet sich RSS für die LA im J. Challa c. bei dem von R. Jochanan citirten Satz המדומע פטור ספק מדומע הנאכל משום דמע חייב בחלה, und nicht wie die LA in Terum. ספק מדומע פטור מן החלה ספק מדומע הנאכל משום דמע חייב. RJTA beweist dagegen, dass die LA des J. in Terumoth richtig ist, wonach die in Challa geändert werden muss, und ebenso ist in T. Challa der erste Theil richtig ספק מדומע חייב דברי ר' מאיר, und bei den חכמים müsse es heissen ספק מדומע פטור ספק מדומע הנאכל משום דימוע חייב. Die Controverse ist nur bei ספק מדומע. R. Meir behauptet ספק מדומע ist חייב, während ר' יוסי behauptet פטור, die Chachamim stimmen mit R. Jose überein, erklären diese Behauptung näher: ספק מדומע ist פטור, wenn der Priester die Mischung bekommt, er braucht keine חלה zu geben. Wird aber die Mischung vom זר gegessen, und zwar משום דימוע, d. h., — so erklärt Syreleio, angeführt in שדי יהושע — wenn תרומה טמאה in eines von zwei Behältnissen fällt, von denen eines תרומה טמאה enthält, das andere חולין טהורין, so kann nach

[3]) Vgl. bei RLH zu M. Oholoth 16₄ die verschiedenen Erklärungen von אוכל בדמעו von RMBM und RABD (vgl. Nr. 17d Anm. 3).

T. 6_{16} der זר zwar die חולין geniessen, aber nur in geringen Quantitäten, d. h. משום דימוע: in diesem Falle ist er חייב בחלה, umsomehr in M. Terumoth, im ersten Fall, wo die Mischung erlaubt ist, wie andere Chulin zu geniessen. Seine Emendation (s. d.), in T. Challa 2_3 für מרובה in A. zu lesen מדומע, wird von E. bestätigt[4]). Die Frage RDP's: In b. Nidda c. heisst es doch ausdrücklich, R. Meir habe behauptet, מדומע ist חייב בחלה, beantwortet er damit, hier sei die Rede von חלה בזמן הבית, da hätten Alle behauptet מדומע sei פטור מן החלה. Das ist sehr gezwungen. Aber sein Beweis aus T. Challa 2 c. und J. 4 c. ist richtig. Aus dieser Stelle geht hervor, dass über ודאי דימוע keine Controverse war, sondern allgemein angenommen wurde, מדומע sei פטור von חלה. Auch die Bemerkung von RJTA ist richtig: Bei der Controverse in Terumoth handelt es sich doch nicht um ספק מדומע, sondern um ספק תרומה. Er sagt, der תנא דתוספתא nennt das ספק מדומע. Aber steht denn in T., worauf sich die Controverse bezieht? Um-

---

4) REW emendirt תרומה, die Stelle ist aber auch in E. ganz verschrieben. Es muss gelesen werden: קב מכאן וקב מכאן :קב שעורין באמצע קב מכאן וקב מכאן וקב חדש באמצע הרי אלו מצטרפין הוסיפו עליהן קב מכאן וקב מכאן וקב של אשה אחרת באמצע קב מכאן :קב מכאן וקב שנטלה חלתו באמצע הרי אלו מצטרפין: קב מכאן וקב מכאן וקב תרומה באמצע קב מכאן וקב מכאן :קב הגוי באמצע אין מצטרפין הוסיפו עליהן קב מכאן :קב מכאן וקב מדומע באמצע קב מכאן :קב מכאן וקב אורז באמצע אין מצטרפין. So stimmt T. mit J. Die Sätze sind in E. verschrieben. Es sind in beiden Sätzen zwei Fälle bei הוסיפו. Der Ausdruck הוסיפו, der noch in der pal. M. stand, weist darauf hin, dass darüber keine Controverse unter den Tanaim bestand. מדומע wurde, da der Priester sie erhält, gleich תרומה als nicht חלה-pflichtig bestimmt, nach dem Derasch תרימו ולא שכבר נתרמה. Im J. sind auch אורז und מדומע, dann תרומה und גוי zusammengestellt. In der Erklärung vorher, dass תרומה und אורז nothwendig sind, hat auch מדומע und אורז gestanden, denn diese standen in der pal. M. zusammen. Zu הוסיפו ist zu bemerken, dass auch der Passus הוסיפו in T. Sanhedrin § 9 אלו הן הנשרפין (12) ursprünglich in der pal. M. nach M. Sanhedrin 10_1 gestanden hat. Diese Hinzufügung war noch vor R. Akiba. In J. Pea 1_1 und Sanhedrin 10_1 werden die drei Hinzufügungen unmittelbar nach M. gesetzt und erklärt, es wird dann gefragt, dass eine der drei doch schon steht, und wird auch beantwortet. — Die Verschiedenheiten zwischen M. und T. das. bedürfen noch genauerer Untersuchung, um ein sicheres Resultat zu erhalten, wie die pal. M. gelautet hat. Dass im J. das Citat aus unserer M. ist, beweist noch nicht, dass das Citat nicht später nach M. geändert wurde, wie wir dies hier und in anderen Stellen beweisen (vgl. über אפיקורס m. Erf. Hsch. S. 50ff.).

gekehrt muss man Bedenken tragen, diese Controverse auf diesen Fall der M. zu beziehen, weil die Chachamim sagen ספק מדומע, und der Fall, den die Commentatoren heranziehen, spricht doch nicht von ספק מדומע, sondern von ספק תרומה! Wir werden weiter sehen, dass die Erklärung anders ist. Eine dritte Erklärung unserer T. ist von RSA. Er stimmt mit RDP überein, dass die Controverse bei מדומע bestand — er liest ..המדומע פטור —, R. Meir hätte behauptet, מדומע חייב, das gehe aus der Controverse der Chachamim hervor, emendirt aber nicht, und die Chachamim hätten danach R. Jose zugestimmt. Aber הנאכלת משום דימוע erklärt er, was der זר essen kann wegen ספק דימוע, nämlich im ersten Falle der M. Terumoth c., wo gesagt ist, wir nehmen an (חולין), die Teruma ist in Teruma gefallen. Es ist sonach ein sachlicher Unterschied zwischen der Erklärung RDP's und RSA's. Nach ersterem behaupten R. Meir und die Chachamim, wenn der Zweifel entschieden wird, dass die zweifelhafte Mischung dem Priester gegeben werden muss, so muss dieser von derselben חלה abheben; nach letzterem ist er nach R. Jose und den Chachamim frei von חלה; nur wenn der Zweifel entschieden wird, dass der זר die zweifelhafte Mischung essen kann, dann ist er חייב. Auch nach RJTA ist das Resultat so, dass der Priester von ספק מדומע keine חלה abzuheben braucht.

Aber auch die Wortbedeutung ist nach den verschiedenen Erklärungen verschieden zu fassen. Nach RDP ist דמע = תרומה und משום mit „wegen" zu übersetzen: weil es vom Priester als תרומה gegessen werden muss, nach RJTA, wie nach Syreleio heisst משום auch „wegen", aber דמע oder דימוע ist nicht gleich תרומה, sondern gleich מדומע, und zwar wegen Zweifels von Mischung von תרומה טמאה; nach RSA muss משום דמע übersetzt werden, der זר kann es essen obwohl ein Zweifel der Mischung von Teruma vorhanden ist. Nach RJTA und RSA sind nur zwei Controversen vorhanden, R. Meir und die Chachamim, denn die Chachamim stimmen nach ihnen mit R. Jose überein[5]), nach RDP sind zwar drei Meinungen, aber betreff

---

[5]) Darum hält sich einer der neuen Commentatoren der T. זרעים, nämlich Friedlaender, berechtigt, im Text von Challa R. Jose ganz auszulassen, ohne in der Note zu bemerken, dass ein anderer Text existirt, und ohne von der Boraitha Nidda Notiz zu nehmen. Das hätte Schwarz rügen müssen, und nicht, dass er die falsche LA wie immer (כדרכו) vorzieht. Für die LA ספק מדומע hat er

ספק דימוע doch nur zwei: Wenn sie dem Priester gegeben werden, behaupten R. Meir und die Chachamim, sie sind חייב בחלה, R. Jose, sie sind פטור: wenn der זר sie essen kann, gestehen Alle zu, dass sie חייב בחלה sind. Wir haben uns überzeugt, dass keine der Erklärungen befriedigt. Der Sinn von T. erschliesst sich uns, wenn wir den Sinn des J. Terumoth 7 c. erkannt haben, der sich nicht auf die dort citirte M. — welches Citat durch בבת אחת schon verdächtig ist — sondern auf die palästinensische M., die uns in T. erhalten ist, bezieht, und wenn wir ferner die verschiedene palästinensische Auffassung betreff דימוע von der babylonischen scheiden.

P. Das Raisonnement des B. in Nidda c., dass wenn חלה דאורייתא ist, so ist מדומע verpflichtet zu חלה, weil מדומע rabbinisch ist, kennt J. nicht, ebensowenig die Conclusion, wenn תרומה דאורייתא ist, so ist חלה דרבנן, und umgekehrt. Nach J. war es unbestritten, dass מדומע פטור ist von חלה (vgl. T. Challa 2 c. und oben S. 205, Anm. 4)[6]. Die Boraitha in Nidda c. ist nach dem Raisonnement des B. aus T. Tebul jom construirt und mit einem Zusatz versehen, den T. nicht hat. Der Sinn ist ein anderer als B. hineinlegt u. z.

RJTA als Gewährsmann, und die, wie wir beweisen werden, auch richtig ist. Aber die Auslassung R. Jose's ist unverantwortlich. In T. Terum. c. stimmt seine Erklärung im Grunde mit der von RSA überein; denn er wird doch nicht annehmen, dass R. Jose etwa behauptet hätte, auch im ersten Fall der M. Terumoth sei die Mischung, welche der זר essen kann, פטור von חלה, da er doch in Challa die Meinung R. Jose's eliminirt hat. Das Neue seiner Erklärung besteht nur darin, dass er מדומע פטור erklärt: Da, wo bei einem Zweifel die Mischung dem Priester gegeben werden muss, ist der כהן frei von Challa. Es soll also מדומע gleich sein ספק מדומע, und das bestreitet R. Meir, aber bei ודאי מדומע behauptet auch R. Meir פטור. Diese Erklärung, dass מדומע gleich sein soll ספק מדומע, und dass sie ferner im Widerspruch steht mit der Boraitha Nidda — von der er nichts weiss oder sie ignorirt — soll ganz befriedigen, da er zum Schluss von den anderen Erklärungen sagt לא מצאתי דבר שמתישבת על הלב! Schwarz liest an beiden Stellen wie RDP. Aber in der Erklärung folgt er in Terumoth der von RDP תרומה — דמע, und in Challa erklärt er wie RSA. Das nennt man eklektisch! Aber die Chachamim können doch nicht נאכל משום דמע einmal nach Erklärung von RDP, das andere mal nach Erklärung von RSA gebraucht haben! —

[6]) Schon RJKk- sagt (angeführt RJTA c.): Ursprünglich hat man מדומע nach dem Derasch את חלבו את מקדשו ממנו für biblich gehalten, und wenn auch דימוע דרבנן ist, so galt hier der Satz חכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה.

folgendermassen: Wenn Teig von חולין durch Sauerteig von תרומה gesäuert oder vermischt worden ist (s. Nr. 17 d) welchersterer zu חלה verpflichtet war (חייבת בחלה ist Relativsatz)[7], so behauptet R. Meir — da die Mischung challapflichtig ist — sie wird nicht טמא durch Berührung des טבול יום, R. Jehuda, R. Jose, und R. Simon behaupten, sie wird טמא. Dass der Teig פטור ist von חלה, steht nicht in T., kann nicht stehen, denn die Voraussetzung war חייבת בחלה. B. nahm in Folge seiner Auffassung חייבת בחלה als Prädicat, wie das folgende אינה נפסלת, und setzte dann bei den Contravertenten, die er paarweise theilt, zu פוסל noch פטורה מן החלה hinzu (s. sub. B.). Nach J. herrschte Einstimmigkeit, dass מדומע פטור מן החלה ist, die Controverse war bei ספק מדומע, und zwar gab es drei verschiedene Meinungen, von R. Meir, R. Jose und den Chachamim. Das ersehen wir aus J. Terumoth, der m. E. so zu erklären ist. In M. 6 heisst es: Wenn eines von den Behältnissen, von denen es zweifelhaft ist, welches תרומה, welches חולין ist, in Chulin gefallen ist, so wird die Mischung nicht מדומע, denn ספק מדומע ist מותר (vgl. T. p. 36); fällt die zweite nach einem anderen Orte, so wird die Mischung gleichfalls nicht מדומע; das gilt aber nur, sagen die Erklärer, wenn für jeden Fall besonders gefragt wird, denn wenn für beide gleichzeitig gefragt wird, so muss, da eine Mischung sicher מדומע ist, geantwortet werden: Beide sind מדומע und müssen dem Priester verkauft werden, mit Ausnahme der hineingefallenen תרומה. In diesem Falle war auch die Controverse von R. Meir und R. Jose. R. Meir behauptete, obwohl für beide entschieden wird מדומע, muss für die zweite Mischung, da sie möglicher Weise ganz חולין ist, חלה gegeben werden; R. Jose behauptete, da man entschieden hat, beide sind מדומע, sind auch beide frei von חלה. Nun sagten die Chachamim: ספק מדומע פטור, ספק מדומע הנאכל משום דמע חייב בחלה. Diesen Satz erklärt R. Jochanan דר' יהודה היא, — einmal ist אמר ר' יוחנן zu streichen, denn er erklärt die pal. M. — Diese Behauptung der Chachamim ist die von R. Jehuda in Tohor. c.,

---

[7]) Wenn nämlich Teig, der zu חלה verpflichtet ist, mit תרומה vermischt worden ist, so bleibt die Verpflichtung trotz der Vermischung bestehen (M. Challa 3_2). Nur wenn vor der Verpflichtung zu Challa Getreide oder Mehl mit תרומה vermischt worden, ist die Mischung frei von חלה. (Vgl. weiter unsere Erklärung zu ומה בין גדיש מדומע לעיסה מדומע.

u. z. ist nicht herzusetzen die M., sondern T. von Tohor. c. Dort heisst es: Wenn Jeder einzeln für sich kommt, so sagt man ihm טהור, kommen sie aber zusammen fragen, so entscheidet man טמא. R. Jose behauptet: Wenn sie sagen: Zwei waren wir und auf zwei Wegen sind wir gegangen und zwei Tohoroth haben wir gemacht, sagt man ihnen טמא. Da sagt R. Jochanan: Wie ist die Controverse zu erklären (במה אנן קיימין)? Was sagt denn R. Jose anders als R. Jehuda, wird er etwa in dem Falle, den R. Jose anführt, entscheiden טהור? Nach dem Wortlaute unserer M. ist nichts Auffallendes. Da sagt R. Jose בין כך ובין כך טמא. In beiden Fällen wird טמא entschieden. Da ist eine deutliche Controverse, R. Jehuda macht den Unterschied in der Form, R. Jose erkennt den Unterschied nicht an; weil man nicht wissen kann, wer טמא geworden, sind beide טמא. Aber auf T. bezogen, ist die Frage gerechtfertigt, und die Antwort ist: Die Controverse ist so zu verstehen: Wenn einer für beide frägt: Wir waren zwei etc., da sagt R. Jehuda, man entscheidet: Du bist טהור, der andere soll selbst fragen kommen, während R. Jose das nicht für zulässig hält, sondern man muss beiden טמא entscheiden. Nun, sagt R. Jochanan: Die Meinung der Chachamim ist gleich der des R. Jehuda. Wenn nämlich für beide Mischungen von einem gefragt wird, so behaupten R. Meir und R. Jose: Man entscheidet, beide sind מדומע, die Chachamim aber behaupten wie R. Jehuda. Wenn für beide von Einem gefragt wird, so erwidert man ihm, deine Mischung ist nicht מדומע, der andere soll selbst kommen, dem man auch erleichternd entscheidet. So ist zu verstehen der Satz ספק דימוע הנאכל משום דמע חייב בחלה. Wenn man jedem einzeln entscheidet, du kannst die Mischung geniessen, dann ist die Mischung חייב בחלה, kommen aber beide gleichzeitig, und sie fragen beide, so muss man ihnen entscheiden מדומע, u. dann ist ספק מדומע פטור מן החלה. Es handelt sich sonach um ספק מדומע und nicht um ספק תרומה[8]. Der Satz der T. וחכמים אומרים bezieht sich nicht auf M. 5, sondern

---

[8]) RMM erklärt, der Satz der M. נפלה שניה למקום אחר אינה מדומעת ist die Ansicht der Chachamim, denn hier müsse ja immer gefragt werden, wie dort bei שנים היינו. Das muss aber durchaus nicht der Fall sein, ebensowenig wie bei שני שבילין. REW erklärt, die Worte דר' יהודה היא beziehen sich auf אם אכלה השניה פטור. Warum soll R. Jose das nicht auch behauptet haben wegen המוציא מחברו עליו הראיה? Der Schluss לא soll die Antwort sein.

auf M. 6, wo es sich um ספק מדומע handelt. Allerdings musste in M. 6 die Controverse von R. Meir und R. Jose wiederholt werden. Die babyl. Redaction der M. liess die ganze Controverse aus und nahm auch nicht die Meinung der Chachamim als Boraitha auf (s. w.). In M. Challa, wo ohne Controverse המדומע פטור steht, hat in der pal. M. die Controverse von ספק מדומע zwischen R. Meir, R. Jose und den Chachamim wiederholt gestanden, welche die babyl. M.-Redaction ausliess. Die Erklärung ist, wie angegeben. RJTA hat Recht, dass J. Challa und ebenso T. nach J. Terumoth emendirt werden muss. Wenn es heisst אמר ר׳ יוחנן, so heisst das, nach Erklärung des R. Jochanan, oder dass die Halacha bei שני שבילין R. Jehuda folgt, obwohl sonst die Halacha nach R. Jose sich richtet, weil die Chachamim hier wie R. Jehuda entscheiden.

B. Babli Nidda c. kommt zum Resultat: R. Meir hätte behauptet חלה בזמן הזה דאורייתא, darum kann der דימוע דרבנן nicht aufheben חלה דאורייתא, während R. Jose angenommen hat חלה בזמן הזה דרבנן. Consequent muss R. Meir behaupten, דימוע ist חייב בחלה, und R. Jose, דימוע ist פטור von Challa. Wenn es in Tebul jom heisst חייב בחלה, so kann das nur nach R. Meir gelten, denn unter דימוע kann dort nur קודם שנגלגלה verstanden werden, R. Jose aber muss annehmen פטור מחלה. Die Meinung der Chachamim in T. Challa wird in B. gar nicht aufgenommen, weil man erklärte, die חכמים stimmen mit R. Jose überein. Die Controverse besteht nur bei ודאי דימוע (vgl. oben S. 39). Die Erklärung R. Jochanans für die Behauptung der Chachamim nahm B. nicht an, und er hatte eine andere Deutung für die Controverse von R. Jehuda und R. Jose in Tohoroth c., was aus der b. M.-Redaction hervorgeht. Unmöglich deckt sich das, was M. sagt, mit dem, was in T. steht. Die Erklärung R. Jochanans passt nicht zu der Behauptung R. Joses in M. בין כך ובין כך טמא. Ich glaube, Raba hat die Controverse von R. Jehuda und R. Jose auf ein anderes Princip zurückgeführt. Raschi spricht (Pesachim c. vgl. מ״ל א״הט 19) schon von תוך כדי דבור. Nun wissen wir, dass R. Jose nach B. behauptet hat, תכ״ד״כ״ד (s. oben S. 39), während die Chachamim behaupten, ת״כ״ד לאו כ״ד. Nun herrscht doch Uebereinstimmung, dass wenn beide zusammenkommen, man טמא entscheidet, wenn jeder für sich frägt, man טהור entscheidet. Die Controverse war, wenn einer für sich und den anderen frägt. Nun ist die Controverse so:

Wenn der eine erst für sich und dann ת״כ״ד für den anderen frägt. R. Jehuda, der annimmt, ת״כ״ד לאו כ״ד״ד, vergleicht das mit זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, R. Jose, welcher behauptet, ת״כ״דכ״ד, vergleicht dies mit שניהם כאחד. So lässt sich die M. erklären. Haben sie gefragt, jeder für sich, d. h. Einer erst für sich und ת״כ״ד für den anderen, so sagt R. Jehuda טהור, frägt Einer aber gleichzeitig für beide שנים הלכנו, so wird entschieden טמא. R. Jose, welcher annimmt, ת״כ״ד כ״ד, behauptet, es bleibt sich gleich, ob er erst für sich und dann für den anderen, oder mit einem Male für beide frägt. B., wie wir wissen, entscheidet wie R. Jose ת״כ״דכ״ד. Darum konnte er auch nicht annehmen, dass die חכמים in Terumoth gegen R. Jose entscheiden, oder sie haben sie nicht berücksichtigt. Die Commentatoren wollten J. und B. harmonisiren, was unmöglich befriedigen kann, weil palästinensische und babyl. Halacha von verschiedenen Principien ausgehen.

15c. כאחת, בבת אחת[1]

Dieser Artikel ist durch eine Notiz von D. Simonsen in der Allgemeinen Zeitung des Judtums. c. veranlasst. Nachdem er dort die Einwendungen gegen das von Deutsch-Cincinati als Merkwürdigkeit aufgeführte Censurstückchen, dass nämlich für נכריות, was fremde, nicht verwandte Frauen bedeuten muss, von der Censur gesetzt wurde עכום, gründlich widerlegt hat, was wie er selbst hinzufügt, Jedem aus E.H. c. sicher ist, ihm aber darauf ankam, aus alten Druckwerken die richtige LA festzustellen, die in späteren Ausgaben geändert wurde, fügt er, wie er sagt, eine Kleinigkeit hinzu. Es soll nämlich die im Mordechai aus Ebel rabbathi = Semachot citirte Stelle: אין מקלסין שתי כלות בבת אחת sich nicht auf Hochzeiten, wie der folgende פירוש angiebt, sondern nach einem Fragment eines anderen Ebel-Traktats (Brüll c.) auf Beerdigungen sich beziehen; denn der Ausdruck קלום kommt sowohl bei Hochzeit als bei Beerdigung vor. Möglicher Weise, meint er, rührt der פירוש gar nicht von Mordechai her, und er beruft

---

[1]) Quellen: Semachot 11; Boraitha bei Brüll Jahrbücher I S. 19 Mordechai M.K. N. 841; E.H. 62_2, REW das. Vgl. auch D. Simonsen in Allgm. Zeitung des Judenthums 1903. N. 15, S. 180.

sich dabei auf S. Kohn, der nachgewiesen hat, dass unser Mordechai, der rheinische, sich nicht zum Vortheile vom österreichischen, der nur in Hsch. vorhanden ist, unterscheide. — Wenn aber der österreichische Mordech. an unserer Stelle anders, d. h. richtiger lauten soll, so ist es gewiss nicht in dem von S. angegebenen Puncte. Der פירוש rührt unzweifelhaft von Mordechai her, wie wir zeigen werden. Befremdend war für mich das Citat שתי כלות בבת אחת, das, sagte ich mir, kann in Semachot, welches eine palästinensische Quelle ist[2]), nicht stehen. In Semachot lautet wirklich der Satz anders, u. z. אין מקלסין שתי כלות בעיר אלא אם יש כדי קלום לזו וכדי קלום לזו ר׳ שמעון בן אלעזר אומר א״ע״פ״כ אסור משום איבה. Den ersten Theil citirt auch so REW zu E.H. c. Ich glaubte, der österreichische Mordech. wird wahrsch. die richtige LA, jedenfalls nicht בבת אחת haben, denn in den paläst. Quellen steht nicht בבת אחת für כאחת, wie in B. Ich schlug aber Mordechai nach und fand sowohl in der Ausgabe des RJF von Sulzbach, als in der von Deutsch angegebenen Ausgabe des RJF (Wilna 1862) nicht בבת אחת, sondern כאחת citirt. Ich sagte mir, da Simonsen ältere Ausgaben des Mordechai hat, so wird in diesen בבת אחת stehen. In der That muss es so sein, denn in der Wilnaer Ausgabe von 1893 steht wirklich בבת אחת, wahrscheinlich nach einer älteren Ausgabe, da die Commentatoren nach B. בבת אחת mit כאחת vertauschen. Wie schon angegeben, steht in Sem. weder כאחת noch בבת אחת, sondern בעיר אחת. Nachdem in den vorigen §§ gesagt worden ist: 1. Man soll zwei Leichen nicht zusammen auf einer Bahre tragen, ausser dass ihre Ehre und ihr Klageruf gleich ist (כבודן וקלוסן)[3]). 2) Man halte nicht in einer Stadt zwei Trauerreden an

---

[2]) S. oben S. 14f. u. Semachot 6 נותן תפילין, ferner ib. die Controverse von R. Elieser und R. Josua, welche mit J. Berachot 3_1 stimmt, während sie in b. M.K. geändert ist, ferner Sem. 10 u. J. Berachot 3_1, ferner Semach. 10 u. T. Ber. 2_{11}: vgl. oben S. 54 u. m. Erf. Hsch. S. 76.

[3]) Der Satz א״ע״פ שאמרו braucht nicht gestrichen zu werden. Er heisst: Obwohl man zwei Trauernde nicht gleichzeitig tröstet, es sei denn ihre Ehre ist gleich (כבודן allein genügt schon), so ist zum Austragen zweier Leichen auf einer Bahre beides nothwendig, כבודן וקלוסן, die Todten müssen gleiche Ehre haben, d. h. einer Familie angehören, und der Klageruf beim Begräbniss muss ein gleicher sein, wie im folgenden Falle. S. den Commentar נ״י das., der im Namen des דרישה anders erklärt.

einem Tage, ausser dass bei jeder genügende Betheiligung statt findet, d. h., wenn die Stadt gross ist, so kann ein Theil zur einen gehen, der andere zur anderen. 3. Eine ähnliche Bestimmung bezüglich des ehrenvollen Aufzuges (קלום) der Braut aus dem elterlichen Hause in das des Bräutigams (לחופה). Es sollen in der Stadt nicht zwei Bräute an einem Tage diesen ehrenvollen Aufzug haben, ausser es ist genügende Betheiligung für die eine und die andere vorhanden. Der Fall, dass für zwei Bräute gleichzeitig dieser ehrenvolle Aufzug gemacht wird, wird gar nicht erwogen, weil das selbstverständlich ist, dass das nicht angeht. Es heisst weiter, die Braut trägt an dem Ehrentage eine Krone (Kranz), wie ein König. RSbE aber meint, auch bei genügender Betheiligung für beide soll man nicht an einem Tage zwei Brautaufzüge machen, denn es entstehen dadurch Feindschaften. Das Fehlen von Personen bei dem einen oder andern wirkt verletzend[4]). Da schon sub. 1 stand אין מוציאין שני מתים, so kann sich der Satz אין מקלסין nicht auf Beerdigung beziehen. Wenn man zwei Leichen nicht heraustragen kann, so ist es ja selbstverständlich, dass man den Klageruf, der während des Leichenzuges stattfindet, zweien nicht machen kann; denn nur das bedeutet קלום bei Beerdigung, für Trauerrede ist die Bezeichnung הספד. Simonsen hat sich durch die Hypothese Brülls (ib.) irre führen lassen. Dieser stellt nämlich die Behauptung auf, die citirten Fragmente seien älter als Ebel rabathi = שמחות. Bei genauerem Zusehen sind diese nicht nur nicht älter, sondern überhaupt nicht tanaitisch, sie stammen vielmehr unzweifelhaft, wie andere Boraithas, aus Babylonien, die aus paläst. Halachas mit Aenderungen produzirt wurden.

Sprachlich sowohl als inhaltlich halten diese Fragmente die Kritik nicht aus. Sie lauten:

2. אין מוציאין שני חתנים בתוך ארון אחד כאחת ר' יהודה אומר אם כדי לזה ולזה מוציאין ר' שמעון בן גמליאל אומר קרובים אלו (אליו) לבוא לידי איבה.

3. אין מוציאין שני חתנים בתוך מטה אחת כאחת ר' יהודה אומר אם היה קלוסן שוה מוציאן. מעשה שאירע דבר זה באושה והיו אומרים הוי חתנים הוי כלות.

---

[4]) Vgl. נ"י, welcher sagt, bei Trauerreden gesteht RSbEl zu, dass bei genügender Betheiligung zwei an einem Tage gehalten werden können.

4. אין מוציאין שני מתים בתוך ארון אחד כאחת.

Sprachlich muss auffallen der Ausdruck בתוך ארון ,בתוך מטה, während in Sem. steht במטה, was das ursprüngliche ist; ferner wozu der Zusatz כאחת? Das ist schon in במטה אחת enthalten. Wozu überhaupt drei Scheidungen? Was soll der Unterschied zwischen מטה und ארון, zwischen מתים und חתנים sein? Sub 3 ist erst von חתנים die Rede und in der Erzählung auch von כלות. Während in Sem. der Unterschied von אם יש כדי לזה וכדי לזה seine einfache Erklärung hat, nämlich man kann an einem Tage zu verschiedener Zeit zwei Trauerreden oder zwei Brautaufzüge in einer Stadt vornehmen, wenn bei jeder genügende Betheiligung vorhanden ist, so ist es nicht klar, was es heisst, wenn genügende Betheiligung ist, kann man gleichzeitig zwei beerdigen. Warum ist dieser Unterschied nicht in 3 von R. Jehuda gemacht, wie in 2? Während der Ausdruck in Sem. ר' שמעון בן אלעזר אומר א"עפ"כ אסור משום איבה klar ist, ist der im Fragment unklar und mindestens gekünstelt, קרובים אלו (אליו) לבוא לידי איבה. Wenn der Unterschied zweier Meinungen ein geringer ist, heisst es in M. וקרובים דבריהם להיות שוין, hier soll es Wahrscheinlichkeit bezeichnen, dafür wird der Ausdruck רגלים לדבר oder חזקה gebraucht. Wegen Wahrscheinlichkeit hätte RSbE seine Behauptung nicht aufgestellt. Er hielt es als gewiss. Diese sprachlichen und sachlichen Unebenheiten lassen sich nur durch spätere Entstehung dieser Boraithas erklären, die denen von Semachot nachgebildet wurden, nachdem die alte Auffassung einer anderen gewichen war. Sie sind das Product einer babyl. Erklärung der Sätze in Semachot. In Palästina wurde חתן und כלה auch von einem verstorbenem Jüngling, resp. Jungfrau gebraucht, nämlich Himmelsbräutigam, Himmelsbraut (vgl. Sem. 1_3 הרי הוא כחתן שלם, ib. 2 מבן שלש ועד שלשים יוצא כחתן, s. Fürst s. v. חתן). Nun heisst es in Sem. c.: Man soll nicht zwei Leichen in einer Bahre herausführen, ausser dass ihre Ehre und ihr Klageruf beim Leichenbegängniss (קלוסן) gleich ist. Es kam einmal vor, dass das Haus eines Mannes einstürzte und dessen zwei Söhne und eine Tochter tödtete. Da fragte man R. Jehuda, und er antwortete: Traget alle drei zusammen heraus. Sie legten die Söhne (חתנים) nach der einen Seite, die Tochter (כלה) nach der anderen, und man klagte vor ihnen: Wehe Bräutigam! wehe Braut! Die b. Erklärer

nahmen חתן und כלה in der Bedeutung „Bräutigam u. Braut“, die Geschwister waren wirklich verlobt. Die Erzählung, meinte man, passt doch nicht zum Satze שני מתים (מעשה לסתור), und man erklärte, wie so oft, diese Erzählung als Einzelmeinung des R. Jehuda. Bezüglich מתים herrscht Uebereinstimmung, hingegen bei חתנים ist Controverse. Der erste Tanai gestattete es in keinem Falle, R. Jehuda erlaubte es, wenn die Klage gleich ist. So erklärt sich der Unterschied von 3 und 4 im Fragment, im Gegensatz zu Semachot. Ebenso wurde der Satz in Sem. אין מקלסין שתי כלות בעיר, dessen Erklärung wir oben gegeben haben, anders gedeutet und nach dieser Deutung eine neue Boraitha gemacht. Dass man an einem Tage zwei Bräuten nicht den Aufzug machen soll, das kann der Satz nicht bedeuten, weil später gewiss diese Sitte nicht beibehalten werden konnte, da man an einem Tage mehrere Hochzeiten machte. Man änderte den Satz in אין מוציאין שני חתנים בתוך ארון אחד כאחת; כאחת hielt man für nothwendig hinzuzufügen, weil man hätte glauben können, auch nach einander, wenn das מת in einen ארון gekommen ist, dass dann der ארון nicht für ein anderes מת gebraucht werden kann. Es zeigt sich aber darin der spätere Ursprung der Sätze. — אם יש כדי לוה erhielt eine andere Deutung: Wenn der ארון genügenden Raum für beide hat. RSbG für RSbE meint — viell. ist zu lesen ... קרובים אליהם —, die Verwandten könnten in Feindschaft gerathen, darum ist es nicht räthlich, jene gemeinschaftlich zu begraben. Sicher ist, dass diese Boraithas nicht palästinensisch sind. Durch die ähnliche Controverse im Fragment zwischen R. Jehuda und RSbG und in Sem. zwischen dem ersten Tanai und RSbE liess sich Simonsen verleiten, אין מקלסין auf Beerdigung zu beziehen, aber dafür steht auch im Fragment אין מוציאין, der קילום ist die Folge des מוציאין. Wir sehen hier ein deutliches Beispiel, wie sich die Kritik nicht damit begnügen darf, nur auf äussere Kriterien zu achten, sondern man muss genau auf das Einzelne eingehen. Brüll hält als ein Kriterium — das galt früher als Axiom —, das Fragment ist kurz, Semachot giebt die Erzählung ausführlich, igitur ist das Fragment älter als Semachot — wie man sagte, die M. ist kurz, die T. ausführlicher, also ist die M. älter, T. ist Erklärung. Einen Beweis des Gegentheils s. in folgender Nr. am Schluss von Anm. 8. So konnte Simonsen, gestützt auf diese These, annehmen, Sem. sage

in אין מקלסין dasselbe, was das Fragment in Nr. 2 besagt. Umgekehrt ist es, Nr. 2 des Fragments ist durch andere Auffassung des Satzes in Sem. neu producirt worden.

Mordechai und REbJH haben aus dem Satz v. Sem. ihre Entscheidung nach der richtigen Erklärung gegeben: Es handle sich bei אין מקלסין um den ehrenvollen Brautaufzug. Sie haben allerdings auch eine Aendernng in Sem. vorgenommen, st. אין מקלסין.. בעיר setzten sie אין מקלסין... כאחת, weil das erstere später gar nicht durchgeführt werden konnte. Noch später wurde auch diese Sitte nicht aufrecht erhalten. Man erlaubte, den Aufzug einer reichen Braut zusammen mit einer armen machen zu lassen, was gegen den Geist der alten Bestimmungen war. Jede Braut, ob arm oder reich, soll besonders geehrt werden. Nur die Noth der Zeit hat die schöne Bestimmung der alten Zeit aufgehoben[5][6].

---

[5]) REW meint, diese Sitte habe ihre Stütze in den Contravertenten des RSbE; aber nur an einem Tage erlaubten sie bei genügender Betheiligung, u. z., zu verschiedener Zeit, aber nicht gleichzeitig.

[6]) Auch das Fragment (ib. S. 17, IX, 4.5), welches Brüll für älter hält als Sem., ist entschieden jünger. Es ist ein Ausgleich eines scheinbar in Sem. enthaltenen Widerspruchs. In Semachot 12 heisst es: In Jerusalem gab es Vereine zur Uebung von Liebeswerken. Die einen hatten zum Zwecke, ins Trauerhaus zu gehen, den Trauernden zu trösten, die andern, beim Hochzeitsmahle zu erscheinen, wieder andere, die Leichenknochen zu sammeln, wieder andere, zur Beschneidungsfeier zu gehen. So war immer genügende Zahl von Personen sowohl bei Trauer als bei Freude, wo dieselben nothwendig sind, vorhanden. Denn sowohl an der Trauer, als an der Freude des Nebenmenschen Theil zu nehmen, ist religiöse Pflicht. Dann heisst es: Wenn jemand beide Pflichten zu üben hat, bei der Trauer des einen und der Freude des anderen Theil zu nehmen, welche Pflicht geht vor? Antwort: Die Theilnahme an der Freude der Lebenden geht der der Trauer vor. Die früheren Frommen aber, heisst es, haben die Pflicht der Theilnahme an der Trauer der der Freude vorgezogen, denn es heisst: „Es ist besser zu gehen in das Haus der Trauer als in das Haus des Gastmahls“ (Koh. 7, 2). Offenbar wurde dieser Vers allgemein nicht auf den Fall bezogen, dass gleichzeitig eine Pflicht zur Theilnahme an der Trauer und der Freude collidierten, sondern man verstand unter בית המשתה ein Gastmahl, an dem Theil zu nehmen keine Pflicht vorhanden ist, während die חסידים den Vers auch auf diesen Fall bezogen. Oder man erklärte: Es ist wohl schön, lobenswerth von dem, der mehr als die Pflicht thun will, ein חסיד ist, aber im Allgemeinen geht die Freude der Lebenden der Trauer um

16. (1התיז, חתך, בבת אחת

M. Chulin 2_3 wird verschieden erklärt, aber nach jeder Erklärung stellen sich sprachliche und materielle Schwierigkeiten heraus.

התיז hat an allen sonst vorkommenden Stellen (s. die Lexica.) die Bedeutung „abspringen machen, abhauen". Wenn man mit Kraft auf einen Gegenstand mit der Axt haut, so springt ein Theil ab. התיז ראש wird demnach übersetzt werden müssen, den Kopf abhauen, zum Unterschied von חתך ראש, welches heisst, den Kopf abschneiden, nicht durch Hieb, sondern durch Druck oder Hin- und Herbewegen des Messers, wie es beim Schneiden zu geschehen pflegt. In unserer M. sind die Erklärer verschiedener Meinung.

---

die Todten vor. Genau so steht der Satz in T. Megilla 4_{15}, p. 226_{18}. Nur steht für חסידים הראשונים der Tanai ר' ישמעאל. Die pal. Halacha richtete sich gewiss nach dem ersten Tanai. Später fand man das auffallend, da aus dem Satze in Koheleth deutlich hervorgeht, dass בית אבל dem בית המשתה vorzuziehen sei. Man glich dann aus: Hat Jemand die Mittel (פרנסה s. oben S. 94) für beides, — denn die Theilnahme sowohl bei Trauerfällen, als bei der Hochzeit war, wie noch heute, mit Kosten verbunden — so geht das Trauerhaus vor, hat er die Mittel nicht, so ist בית המשתה vorzuziehen. So entscheiden alle Decisoren nach dem Unterschiede dieses sicher späteren Fragments. Brüll meint, אם יש לו פרנסה soll heissen: Wenn eine genügende Zahl von Personen vorhanden ist, לו soll sich auf בית המשתה beziehen. Aber dann hätte stehen müssen, wie oben אם יש לו כדאי, wozu steht der Fall אבל וחתן? Soll etwa auch, wenn bei אבל die genügende Zahl vorhanden ist, und bei חתן nicht, der אבל vorgezogen werden? Nach Tur ist אבל וחתן der Folgesatz von אם יש לו פרנסה. Hat Jemand Mittel, so muss er erst zum אבל gehen und dann zum חתן, denn der אבל muss gespeist werden, der חתן nicht; hat man aber keine Mittel, um den אבל zu speisen, so geht בית המשתה vor, denn dieser speist andere. Dann steht טוב ללכת richtig am Ende und braucht nicht mit Brüll versetzt zu werden.

1) Quellen: M. Chulin 2_3, T. ib. 2_3; ib. Sebachim 8_{18}. Die Literatur habe ich in einer 1887 ausgearbeiteten talmudischen Abhandlung über הבלעת דם, welche ich Hr. Dr. Plato auf seine Aufforderung zum Druck eingesandt, angegeben. Warum sie nicht in dem von Dr. Plato, Frankfurt 1890 erschienenen Buche קונטרס הבלעת דם, in welchem auf meine Abhandlung anonym theils zustimmend, theils scharf abweisend öfters hingewiesen wird, abgedruckt worden, darauf komme ich noch am passenden Orte zurück. Ich werde sie, s. G. w., als Anhang hier beigeben, wo die Literatur nachgesehen werden kann. Die Citate im Text beziehen sich auf dieselbe.

Die einen, R. Jehuda b. Kalonymus aus Speyer[2]), R. Ephraim b. Isaac, genannt Rabenu Jakir[3]), RMR[4]), RAH[5]), aber auch RMBM und RMBN erklären die Worte der M. שחט והתיז את הראש בבת אחת: Er hat geschlachtet und den Kopf zugleich abgehauen[6]).

---

[2]) S. O. S. c., wo es heisst: R. Baruch b. Samuel schreibt: Ich sah, dass mein Lehrer R. Jehuda aus Speyer meinen Lehrer R. Jakir gefragt hat etc. R. Baruch b. Samuel, der Verfasser des ספר החכמה, nennt R. Jehuda aus Speyer seinen Lehrer. R. Jehuda aus Speyer ist, wie S. Kohn (Msch. 1878 S. 88) nachgewiesen, Jehuda b. Kalonymos b. Meir. Dr. Plato will in seinem Buche S. 217, Anm. beweisen — durch sonderbare Schlüsse — R. Jehuda aus Speyer sei R. Jehuda der Fromme, um nachher zu schliessen, es sei unmöglich, dass R. Jehuda der Fromme עריפה, Genickschlag nach der שחיטה erlaubt haben wird. Dass aber unter R. Jehuda aus Speyer hier nicht R. Jehuda der Fromme gemeint sein kann, geht schon daraus hervor, dass im O.S., wenn von R. Jehuda dem Frommen die Rede ist, hinzugefügt wird החסיד und ז"צ"ל, vgl. ib. I p. 41 והחסיד הגדול מורי הרב רבינו יהודה החסיד ז"צ"ל, u. ib. p. 109 מורי הרב רבינו יהודה חסיד וצ"ו"ק"ל, ebenso 18b ר' יהודה חסיד ז"צ"ל, vgl. Gross, Mntsch. 1871, S. 253. Dort ist in Anm. 4 ז"ל in ז"צ"ל zu verbessern.

[3]) S. S. Kohn Mntsch. 1878, S. 46 ff 34. Ich hatte in der genannten Abhandlung mich auf Kohn c. berufen, wo er schreibt, dass R. Ephraim ein selbstständiger Charakter war und in vielen Punkten erlaubt hat, wo seine Zeitgenossen erschwert haben. Ich schrieb, er war ein מקיל גדול: denn auf ihn geht die Erleichterung der עריפה, welche REbJH, sein Zeitgenosse, verbot, zurück. Auf ihn beruft sich R. Baruch b. Samuel. Die anderen Streitpuncte mit seinen Zeitgenossen, wobei er als Erleichternder allein stand, giebt S. Kohn an. Anstatt nun die Monatsschrift nachzusehen, schreibt Hr. Dr. Plato S. 93 ib., er habe die Monatsschrift nicht gesehen, als wenn in Köln die Mntsch. nicht zu erlangen wäre, und vermuthet, S. Kohn hätte aus dem einzelnen Fall betreff ח"נ"ג das Urtheil über R. Ephraim ausgesprochen, und spricht von Leichtsinn, einen einzelnen Fall zu verallgemeinern!

[4]) S. Mordechai Chulin 2 und Hagahot Ascheri 2. Wenn RMR עריפה erlaubt hat, so beweist dies doch auch, dass schon vor ihm Autoritäten dies thaten, und das waren R. Ephraim u. R. Jehuda aus Speyer, auf die er sich gewiss berufen hat. Die Thatsache kann daher nicht, wie Plato will, bezweifelt werden. REW J.D. 24 schreibt וסברה ראשונה עקר, d. i. die Ansicht des RMR.

[5]) S. בדק הבית c. Er übersetzt auch מניין לראש שכבר הותז, Chulin 27, woher ist bewiesen, dass der Kopf, welcher schon abgehauen ist — nicht wie Raschi, dass die beiden Halsröhren (Luft- u. Speiseröhren) getrennt sind. — So muss auch Mordechai erklärt haben, vgl. Tos. Chulin c. s. v. ותו und meine Bemerkung im Anhang, dass diese Tos. denen des RMR. angehören.

[6]) RAH erklärt auch den ersten Fall התיז הראש, er hat den Kopf abgehauen, obwohl die שחיטה פסול wäre, wenn er nur die סמנים auf diese Weise

Raschi, REbJH, RSbA erklären im ersten und zweiten Fall der M. התיז הראש, er hat die Halsröhren (סמנים) von einander getrennt; denn würde er gleich beim Schlachten den Kopf vom Rumpfe trennen, so würde die שחיטה nicht gelten (פסולה), da עשה נגבלה גסטרא. Wenn das Thier in zwei Theile getheilt wird, was doch durch Trennung des Kopfes vom Rumpfe geschieht, so ist das keine שחיטה. Die ersten Erklärer geben dem Worte גסטרא eine andere Bedeutung (s. Raschi). Welche Erklärung ist vorzuziehen? Man wird zunächst finden, dass התיז הראש eher die Bedeutung haben wird, den Kopf abhauen, als die סמנים von einander trennen. Dass התיז „abhauen" heisst, spricht deutlich die J.-Stelle Sanhedrin 7_3 ($24\frac{b}{-}$) מה עריפה שנאמר להלן התות הראש אף כאן התות הראש. Es hat ferner nach dieser Erklärung in beiden Fällen בבת אחת die ihm zukommende Bedeutung. Er hat mit einem Male durch das Hauen die סמנים und den Kopf vom Rumpfe getrennt, oder er hat die סמנים geschlachtet und ohne Pause den Kopf vom Rumpte getrennt, was sonst zwei Handlungen sind, die nach einander geschehen, erst wird geschlachtet und nach einer Pause der Kopf abgehauen. Nach der anderen Erklärung soll im ersten Fall בבת אחת heissen „ohne hin- und herziehen" (הולכה והובאה), im zweiten Falle, mit הולכה allein oder mit הובאה allein. Wie wir oben (N. 15a) angegeben, hat בבת אחת die Bedeutung, eine oder mehrere Handlungen ohne Unterbrechung ausführen, das muss auch bei הולכה und הובאה der Fall sein, beide Theile der Handlung (die שחיטה) müssen ohne Pause vorgenommen werden. So heisst es in M. Sabbat c. שלא היתה מלאכה בבת אחת. Das Verbot der הוצאה besteht auch aus Theilhandlungen aus הוצאה und הכנסה, wenn zwischen den Theilhandlungen Unterbrechung stattfindet, dann wird gesagt, sie ist nicht בבת אחת. Geschehen sie ohne Unter-

---

trennen würde, so steht התיז הראש auch im ersten Fall wegen des zweiten Falles: da ist ein Unterschied je nach der Länge des Messers. Auch RMBM kann die M. so erklärt haben, wenn er auch שחיטה 3_{11} nur von den סמנים spricht, aber es ist auch möglich, dass er, wie RSbA sagt, התיז הראש im ersten Fall nur auf die סמנים bezogen habe. Ib. 2_9 drückt er sich aus עד שחתך הראש והתיזו, so dass er dem Worte והתיז die Bedeutung von „Trennen" beilegt. RAH hat gewiss התיז und חתך als Gegensatz gefasst. Ersteres bedeutet „Hauen", letzteres „Schneiden."

brechung, dann heisst es, sie sind בבת אחת. Folglich muss man auch hier sagen, die שחיטה ist בבת אחת, wenn zwischen הולכה und הובאה keine Pause statt findet. Wenn jedes allein ausgedrückt werden sollte, so müsste einfach stehen הוליך ולא הביא und הביא ולא הוליך. Man wird zugeben, dass nach dieser Erklärung den Worten התיז הראש und בבת אחת Gewalt angethan wird. Nach der ersten Erklärung haben sowohl התיז הראש als auch בבת אחת die ihnen zukommende Bedeutung. Im ersten Falle, er hat die סמנים und das Genick mit einem Mal — den ganzen Kopf vom Rumpf — getrennt, im zweiten Falle, er hat geschlachtet und sofort den Kopf abgehauen, dann kommt es auf die Länge des Messers an, aber nur dann wenn הולכה allein oder הובאה allein gemacht wurde; hat er aber beides, הולכה und הובאה, gemacht, dann kommt es auf die Länge des Messers nicht an (vgl. RMBM c.). Aber gegen diese Erklärung macht RSbA den gewichtigen Einwand: Dann würde es auf die Länge des Messers, wenn er הולכה oder הובאה macht, nur ankommen, wenn er nach dem Schlachten sofort den Kopf vom Rumpfe trennt, wenn er aber das nicht thut, dann kommt es auch bei blosser הולכה oder הובאה auf die Länge des Messers nicht an. Nun heisst es aber in T. ausdrücklich, dass bei gewöhnlichem Schlachten bei blosser הולכה oder הובאה das Messer die Länge von zwei Halsbreiten haben muss. Es stünde demnach M. mit T. im Widerspruch. Anders wenn man unter התיז הראש mit Raschi versteht, die סמנים von einander trennen, und unter בבת אחת nur הולכה oder הובאה machen, dann stimmt M. mit T. überein. Aber auch formal ist gegen die Erklärung RMBMs einzuwenden, dass בבת אחת auch nach dieser Erklärung zum Ausdruck der M. nicht passt. שחט und התיז kann nicht בבת אחת, d. h. ohne Unterbrechung — wie wir das aus den pal. Quellen erwiesen — vorgenommen werden. Wohl kann man von שחט וחתך sagen בבת אחת. Man kann das Messer hin und herziehen und ohne jede Unterbrechung weiter das Genick zerschneiden. Er wird nur nach dem Schlachten mit grösserem Druck schneiden müssen, aber er braucht nicht aufzuhören. Hingegen bei שחט und התיז, erst schlachten und dann Hauen, das kann nicht ohne Pause vor sich gehen. Er muss 1. eine Hacke nehmen, und wenn er mit dem Messer hauen will, muss er erst ausholen, das sind zwei Handlungen, die zwar unmittelbar nach einander (בכרך אחד s. S. 172 ff.),

aber nicht ohne Unterbrechung, בבת אחת, (s. S. 190ff.) geschehen können. שחט und חתך sind Handlungen gleicher Art, wenn auch von einander unterschieden, beide sind ein Schneiden; Schneiden und Hauen sind Handlungen verschiedener Art und können nicht בבת אחת verrichtet werden. Es wird diese Frage verstärkt dadurch, dass in T. wirklich שחט וחתך בבת אחת steht. Was veranlasste den M.-Redacteur, einen anderen Ausdruck zu gebrauchen, der zu בבת אחת in dem von den palästinensischen Quellen gebrauchten Sinn nicht passt? In Mordechai heisst es: Aber aus T. ist bewiesen wie REbJH; denn es steht dort שחט וחתך הראש בבת אחת אם נתכוון לכך פסול. Das will sagen: Aus dem Satz in T. ist bewiesen, dass שחט והתיז etwas anderes besagt als שחט וחתך. Letzterer Ausdruck bezeichnet, den Kopf abschneiden, aber שחט והתיז heisst: Schlachten, so dass die סמנים getrennt werden, wie man diesen Ausdruck in Gem. Chulin 27 verstehen muss (s. Raschi das.). Die anderen Erklärer werden T. nicht als Instanz gegen ihre Erklärung angenommen haben. In M. ist eben ein anderer Unterschied aufgestellt, als in T. — Da die T. in Gemara nicht citirt ist, wurde sie verworfen. RJFa in דרישה zu J.D. 1_1 giebt sich Mühe, T. mit der Erklärung der Erlaubenden (מתירים) zu harmonisieren. Nicht wegen גסטרא ist es verboten, wenn der Kopf abgeschnitten wird, sondern aus Befürchtung, er habe das Messer beim Schlachten gedrückt (דרס). Aber warum steht der Unterschied zwischen נתכוון und nicht נתכוון weder in M. noch in Gem.? REW will T. und M. nach der Erklärung von RMR harmonisiren, aber er muss den Worten אם נתכוון Gewalt anthun, hineinlegen, was der Ausdruck nicht besagt. Ich wollte, weil mir der Gedankengang von RSbA einleuchtete (s. Anhang), T. und M. nach Erklärung der Erschwerenden harmonisiren, weil B. mit der Erklärung Raschi's und RSbA's übereinstimmt. Ich wollte so ausgleichen: T. spricht von עוף, die M. von בהמה (s. d.). Ich musste aber von dieser Harmonisirung zurückkommen, als ich in T. Sebachim c. den Satz fand חתך את הראש בבת אחת קבל מן הראש פסול מן הגוף כשר. Hier handelt es sich doch um בהמה, wobei קבלת דם stattfindet, nicht aber um עוף, und doch heisst es, dass die שחיטה כשר ist, wenn er auch ohne jede Pause den Kopf abgeschnitten hat. Diese T. setzt die in Chulin voraus. T. lässt sich demnach mit M. nicht vereinigen. RSA sagt auch zur Stelle:

Dieser Satz der T. ist ein Beweis für die Decisoren, welche עריפה erlauben. Aber nach T. heisst es, אם נתכוון ist die שחיטה פסול, und von diesem Unterschiede ist weder in M. noch in Gemara etwas erwähnt. T. stimmt weder mit der einen noch mit der anderen Erklärung überein. Wir haben uns überzeugt, dass die Erklärer, alle ohne Unterschied, חתך את הראש nicht anders übersetzen können, als, den Kopf abschneiden. Sie contraversiren nur darin, dass die einen behaupten, unter התיז הראש verstehe man auch, den Kopf abhauen, die anderen, unter התיז הראש in unser M. kann nur verstanden werden, die סמנים von einander trennen. Sie werden gerade darin einen Beweis gefunden haben, dass in T. steht חתך את הראש und in M. התיז את הראש, dass התיז nicht gleich ist חתך; התיז הראש kann beides bedeuten, die סמנים allein ohne הולכה und הובאה trennen und auch den Kopf abhauen (vgl. Raschi zu M. Chulin c.), während חתך הראש nur bedeuten kann, den Kopf abschneiden[7]). Aber nach allen Erklärern stimmt doch ihre Entscheidung nicht mit T. Von dem Unterschied zwischen מתכוון und אין מתכוון sprechen weder Gemara noch die Decisoren. Die Interpretation REW's von מתכוון liegt nicht in diesen Worten, noch weniger die Annahme RJFa's c., dass REbJH bei אינו מתכוון — גסטרא erlaubt hat. Im O.S. c. steht ein Fall, dass einmal der Kopf eines Huhns ganz abgeschnitten wurde, und er hat entschieden: Unbrauchbar, obwohl der Kopf zufällig abgeschnitten wurde. M. u. T. lassen sich eben nicht vereinigen[8]). Die M. hat in Babylonien durch veränderte Halacha ihre Redaction erhalten.

---

[7]) RMBM scheint die Worte so erklärt zu haben, wenn man seine Decision in Schechita 3_{11} mit 2_9 vergleicht. An letzter Stelle schreibt er עד שחתך הראש והתיזו, er hielt wahrsch. T. als Erklärung des zweiten Falles der M.; unter התיז im zweiten Falle versteht man חתך הראש והתיזו, während man im ersten Fall unter התיז הראש die סמנים versteht, durch Druck des Messers von einander trennen. Aber auch er berücksichtigt doch nicht den in T. gemachten Unterschied von אם נתכווין וכ׳, weil er in Gem. nicht steht.

[8]) Herrn Dr. Plato c. (S. 164 Anm.) blieb es vorbehalten, gegen alle früheren Erklärer חתך הראש gleich zu setzen התיז הראש, in der Bedeutung, er hat nur die סמנים durchschnitten, und zwar soll in T. ausser dem Unterschiede der Länge des Messers, den die M. macht, noch der Unterschied von כוונה dazu kommen, welchen Unterschied aber die Halacha nicht angenommen hat. Es steht zwar diese Deutung in offenem Widerspruch mit T. 1, wo es heisst, wenn das Messer zwei Halsbreiten lang ist, ist die שחיטה mit הולכה oder הובאה allein כשר, aber hier hätte sich der Tanai der T. anders besonnen!

P. Die pal. M. hat folgendermassen gelautet. החיו הראש בבת אחת פסולה, שחט וחתך הראש בבת אחת אם נתכוון לכן פסולה ואם לאו כשרה:

In dieser Form haben die Worte חתך, החיו und בבת אחת die ihnen zukommende Bedeutung, החיו הראש בבת אחת heisst, den Kopf mit einem Male abhauen, ohne Pause zu machen. Die Erklärung ist wie die des RAH. Der erste Fall steht nur wegen des zweiten Falles. Es ist klar, dass wenn man mit einem starken Messer den Kopf abhaut, dies nicht geschlachtet heisst. Es hat ja schon in T. 1 gestanden, dass man das Messer hin- u. herziehen muss, bei bestimmter Länge des Messers aber bloss hin- oder herzuziehen genügt, jedoch durch Druck keine שחיטה vorhanden ist. Es soll im zweiten Fall angegeben werden: Wenn man nach dem Schlachten sofort, ohne Pause, den Kopf abschneidet, da wird nun bestimmt, dass wenn die Absicht von vornherein war, den Kopf nach dem

---

Er hebt ausdrücklich hervor: „Nicht wie die Erklärung REW's". Allerdings konnte REW חתך את הראש בבת אחת nicht erklären, er hat mit הלכה allein die סמנים durchschnitten. REW schliesst sich den מתירים an, während nach Dr. Plato es überhaupt den älteren Autoritäten nie eingefallen wäre, נסטרא zu erlauben. R. Jehuda b. Kalonymos ist nach ihm R. Jehuda Chassid, der gewiss diese Erleichterung nicht gemacht, oder aber später Reue darüber empfunden hat. R. Ephraim, der nicht zu den Erleichternden gehört, hat gar nicht im erleichternden Sinn entschieden! Wenn diese den Worten ins Gesicht schlagende Harmonisirung, oder auch Nichtharmonisirung — denn sie steht im Widerspruch mit T. 1. c. — Herrn Dr. Plato zu Gute zu halten ist, weil er von der Tendenz ausgeht, nachzuweisen, dass die genannten Autoritäten den Genickstich nach dem Schlachten nicht erlaubt haben, so ist es unerklärlich, wie Dr. Schwarz die Erklärung Dr. Plato's acceptiren, oder selbst auf eine solche Harmonisirung verfallen konnte. Herr Dr. Plato würde gewiss die Behauptung von Schwarz zu T. 1_1, dass § 1 in T. im Widerspruch steht mit § 1 der M., dass jene aus älterer Zeit stammt, diese aus späterer, nicht minder für ketzerisch halten, als meine Ansicht, dass hier T. und M. mit einander im Widerspruch sind. Was hat nun Schwarz für Veranlassung, den Worten חתך הראש diese unmögliche Deutung zu geben? Warum soll hier nicht auch T. aus älterer Zeit stammen, wo נסטרא erlaubt war, und M. aus späterer Zeit, da נסטרא verboten war? Auf der einen Seite Kritik, auf der anderen Harmonisirung des Unmöglichen ist nicht Wissenschaft und nicht Orthodoxie! Hingegen ist seine Bemerkung richtig: Wer da sagt die M. ist kurz darum alt, befindet sich im Irrthum (vgl. oben S. 215.).

Schlachten abzuschneiden, die שחיטה ungültig ist, weil man wahrscheinlich das Messer schon beim Schneiden der סמנים gedrückt hat (דרם); wollte man aber bloss schlachten und hat zufällig weiter geschnitten, so ist die שחיטה כשרה. Denn es wird angenommen, es wurde nicht gedrückt. Genau steht im ersten Fall התיז, im zweiten חתך. Abhauen kann man den Kopf בבת אחת, ohne Pause, aber שחט והתיז geht nicht בבת אחת, ohne Pause. Beim Schlachten muss er das Messer hin- u. herziehen, beim Hauen muss er erst ausholen, das ist zwar בכרך אחד, aber nicht בבת אחת; wohl aber ist שחט וחתך בבת אחת möglich, ohne Pause weiter ins Genick zu schneiden. Ferner wäre bei שחט והתיז את הראש der Unterschied zwischen מתכון und אין מתכון gar nicht möglich. Was soll für eine Befürchtung sein, wenn er die Absicht hatte, unmittelbar nach dem Schlachten das Genick abzuhauen, deshalb war er doch bei der שחיטה nicht דורס? Weder war nach der pal. Halacha das Verbot von unmittelbarem Abhauen nach der שחיטה, weil dabei eine Pause sein muss, vorhanden, noch war das Abschneiden des Genickes unmittelbar nach der שחיטה, wenn es zufällig geschah (נסטרא), verboten. T. Sebachim setzt T. Chulin voraus. In Sa. heisst הראש שכבר הותז, wie RAH erklärt, der Kopf ist vom Rumpfe getrennt worden. Ebenso wurde unter הבדלת עולת עוף auch verstanden, dass der Kopf vom Rumpfe getrennt wird (s. Malbim zu St).

B. Samuel hat aber שבירת המפרקת wegen הבלעת דם verboten; andere Amoraim haben nach Deutung des Wortes שחט gefolgert עשה נסטרא נבלה. Der Gedankengang von RSBA ist nach B. einleuchtend. Mit diesen von den b. Amoraim aufgestellten Bestimmungen musste die M. in Einklang gebracht werden, התיז הראש musste demnach anders gedeutet werden, was plausibel war, da die שחיטה nicht nur dann ungiltig ist, wenn er den ganzen Kopf abgehauen hat, sondern auch schon wenn die סמנים allein durch Abhauen getrennt werden. Man verwies auch auf die Sa.-Stelle, wo מניין לשחיטה מן הצואר besser passt, wenn הותז הראש übersetzt wird, die סמנים sind durchschnitten worden. Man änderte dann auch שחט וחתך בבת אחת in der pal. M. in שחט והתיז בבת אחת, wobei התיז dieselbe Bedeutung hat, wie im ersten Falle, und בבת אחת nahm den Sinn an, durch הולכה oder הובאה. Darum wurde der Passus von der pal. M. (in T. 1_9), der von הולכה allein und הובאה allein

handelt, aus Abschn. 1 eliminirt und in M. 2_8 gesetzt[9]), anstatt des Unterschiedes der pal. M. von מכון und אין מכון, der hierher nicht passte. Der Theil der pal. M. wurde abrogirt, als משבשתא, d. h. nicht mehr gültige Halacha, erklärt und auch als Boraitha nicht in Gemara aufgenommen. Die eliminirte pal. M. kam doch später als T. zum Vorschein und machte sich geltend, indem man M. und T. zu harmonisiren suchte, allerdings durch Unmöglichkeiten, und den Worten eine andere Bedeutung gab. התיז der M. im zweiten Fall ist gleich חתך der T., גסטרא heisst nicht in zwei Theile theilen, חתך מפרקת ist nicht gleich שבר מפרקת, was RSbA einen חלוק של התול nennt. In Wahrheit haben die מתירין die alte Halacha der pal. M. wieder angenommen, während die אוסרים consequent die Halacha des B. beibehielten. (S. Anhang).

Die Varianten von M. u. T. können nur durch die Geschichte der Halacha erklärt werden.

17a. מין במינו[1])

Bezüglich Mischung von verbotenen Genussgegenständen mit erlaubten besteht zwischen der pal. und babyl. Halacha ein tief greifender Unterschied. Die Commentatoren, die J. mit B. harmonisirten, mussten zu unüberwindlichen Schwierigkeiten gelangen. Durch Auseinanderhaltung der beiderseitigen Principien erlangen wir das richtige Verständniss der pal. M. und des J. und erkennen den Grund theils der Aenderung der pal. M. durch die babyl. Redaktion, theils der verschiedenen Interpretation der ungeänderten Mischna, indem den Worten ein anderer Sinn untergelegt wurde. — Die Materie ist sehr schwierig, die Literatur über dieselbe massenhaft. Um der Schwierigkeiten Herr zu werden, wollen wir in diesem Artikel die aus T. u. J. einer-, M., Boraitha und b. Gemara andererseits abstrahirten Principien in ihrem Gegensatze einander gegenüberstellen und sie in den folgenden Artikeln quellenmässig beleuchten.

P. 1. Die pal. Halacha nahm bei Mischung unerlaubter Genussgegenstände mit erlaubten einen Unterschied an zwischen

---

[9]) Man beachte die Correktheit des Ausdrucks in T. מלא שנים בצואר und in M. מלא צואר, was in der That zu verschiedenen Erklärungen führte.

[1]) Die Quellen sind in den folgenden Artikeln gegeben.

איסור קדושה, איסור טומאה und שאר איסורין, den B. nicht kennt. Vergleichen wir die Genussverbote, so fällt uns der Unterschied auf zwischen ideellen u. reellen Verboten. תרומה unterscheidet sich reell nicht von חולין, nur durch den Gedanken, das Wort, wird חולין (טבל) in תרומה verwandelt. Auch bei irrthümlichem Genuss von תרומה von Seiten des זר muss dieser dem כהן als Ersatz חולין geben, welche den Charakter von תרומה annehmen. Andere Verbote, wie נבלה, חלב und דם unterscheiden sich qualitativ von den erlaubten Genussgegenständen. Sie behalten im trockenen Zustande (יבש ביבש) ihre Natur bei. Weder kann der איסור die Natur des היתר, noch dieser die Natur jenes annehmen. Nur Flüssigkeiten oder Genussgegenstände in breiartigem Zustande mischen sich so, dass der eine dem anderen seine Eigenschaft mittheilt, ihm einen anderen Geschmack beibringt. Da wird man in der That auch unter gewissen Voraussetzungen von einer Umwandlung des היתר in איסור und umgekehrt reden können. Der איסור טומאה steht in der Mitte zwischen איסור קדושה und שאר איסורין. Der l. reine Gegenstand kann durch Berührung an einen l. unreinen Gegenstand selbst l. unrein werden, und zwar kann er nur טומאת מגע erlangen, aber nicht טומאת משא.

Diese Verschiedenheit der dreifachen Genussverbote wird eine Verschiedenheit in der Entscheidung bei Mischung derselben mit erlaubten, gleichartigen Gegenständen, u. z. im trocknen Zustande zur Folge haben; denn ungleichartige kommen nicht in Frage, da kann ja der verbotene Gegenstand ausgesondert werden. Wir werden es verstehen, wenn angenommen wird: Mischt sich ein ideel verbotener Gegenstand, איסור קדושה, mit einer grösseren Zahl erlaubter Gegenstände, so wird die geringere Zahl des verbotenen Gegenstandes durch die Mehrheit des erlaubten aufgehoben, d. h. biblisch; die Soferim haben aber durch Anlehnung an einen biblischen Vers bestimmt (s. weiter Anm. am Schluss von No. 17b), dass 1 Theil תרומה in 100 Theilen חולין aufgehoben wird. Wie nämlich חולין in Teruma verwandelt werden kann, kann umgekehrt auch תרומה in חולין verwandelt, resp. durch die Mehrheit aufgehoben werden. Da ein l. reiner Genussgegenstand durch Berührung eines unreinen selbst unrein wird, die טומאת משא aber nicht annehmen kann, so wird auch die טומאת מגע durch die Mehrheit aufgehoben werden, aber nicht die טומאת משא.

Hingegen bei Mischung von שאר איסורין, welche nach der Mischung ihre Natur beibehalten, wird von einer Aufhebung des איסור durch die grössere Zahl des היתר keine Rede sein können. Es kann ja der eine nicht die Natur des anderen annehmen, der verbotene Gegenstand behält ja nach wie vor seine Qualität, welche den Grund des Verbotes bildet, bei. Wie kann er aufgehoben werden? Es gilt da der Grundsatz קבוע כמחצה על מחצה דמי: Wenn Zweifel entsteht, ob man verbotenes Fleisch oder erlaubtes gekauft hat — wenn in der Stadt nur ein Laden vorhanden ist, in welchem verbotenes Fleisch verkauft wird —, so wird der Zweifel, wo man gekauft hat, nicht nach dem majus des erlaubten Fleisches entschieden, weil bei קבוע — Constantem — das majus nicht entscheidet (T. Demai 4_9). Um so weniger kann bei Mischung יבש ביבש von איסור und היתר, wo der היתר und איסור ihre Natur bewahren, das Princip בטול ברוב anwendbar sein[2]). Die pal. Halacha rechnete zu איסור קדושה ausser תרומה, לחם הפנים, מנחת תודה, auch ערלה und כלאי הכרם, nicht nur weil bei ersterem Verbot der Ausdruck קודש (Lev. 19_{24}) steht, beim zweiten פן תקדש (Deuter. 22_9), sondern auch, weil sie dem איסור קדושה im Charakter gleichen. ערלה-Frucht unterscheidet sich qualitativ nicht von

[2]) RChdS (J.D. 110 n. 13) wirft die Frage auf: Das Princip, dass das majus das Massgebende ist (בטל ברוב), wird eruirt aus dem Verse אחרי רבים להטות, der Vers spricht von Richtern, bei denen die Majorität im Urtheil den Ausschlag giebt. Nun frägt er, die Minorität der Richter ist doch קבוע? Er antwortet, die Gedanken sind in Bewegung (ניידו). Ich erinnere mich aus meiner Jugendzeit, dass mein sel. Lehrer, R. Salomon Quetsch, in Nikolsburg die Frage aufgeworfen hat: Sonst, wenn das Princip der Majorität angewendet wird, so geschieht es nur in Bezug auf einen einzelnen Gegenstand, wobei Zweifel vorhanden ist, ob er erlaubt ist, oder nicht, und es wird entschieden, der einzelne ist von der Majorität, es bleibt dann noch die Minorität des Unerlaubten zurück. Wie ist es zu erklären, dass bei Mischung das minus mit erlaubt wird? Wenn ich nicht irre — es sind lange Jahre seit der Zeit verflossen, dass ich es gehört — antwortete er: Bei den Richtern muss die Minorität sich der Majorität fügen und darnach handeln, darum wird das minus auch erlaubt. Nach diesem Gedanken aber kann nur gefolgert werden, dass איסור קדושה aufgehoben wird, wo der היתר in איסור umgewandelt wird. — Meinungen sind wandelbar, die Minorität kann sich später dem votum der Majorität anschliessen, und umgekehrt, wo aber der איסור u. היתר nicht in einander übergehen können, da ist das Princip von קבוע anwendbar.

erlaubter, und diese kann durch Pflanzen in den Boden oder durch Pfropfen zu ערלה umgewandelt werden; ebenso ist Getreide, das im Weinberge gewachsen ist, von anderer Frucht nicht wesentlich verschieden, und es kann erlaubtes Getreide, indem man es in den Weinberg pflanzt, wieder unerlaubt werden, da aber, wo eine Wandlung des היתר in איסור möglich ist, wird auch der איסור, wenn er מיעוט ist, in היתר umgewandelt. Das Verbot ist auch ideeller Natur, wie תרומה. Man soll von der Baumfrucht nicht eher geniessen, bis man die ersten Früchte Gott geweiht hat. Durch das Verbot כלאי הכרם soll der Israelit die von Gott geschaffenen Arten in ihrer Integrität erhalten und dadurch die Ehrfurcht vor dem Schöpfer ausdrücken. Es stehen auch תרומה, ערלה, כלאי הכרם zusammen (M. Orla 2_4; 3_7; T. Terum. $5_{9,10}$; — p. 33_{19} muss es heissen תרומה, ערלה וכלאי הכרם — s. N. 17b). 2. Wenn bei Mischung von יבש ביבש ein Unterschied gemacht wird zwischen דבר שבמנין und anderen Sachen, so bezieht sich dieser Unterschied nach der pal. Halacha nur auf איסור קדושה, nicht auf שאר איסורין, wo יבש ביבש überhaupt nicht בטל wird. Es heisst nur in M. את שדרכו למנות מקדש und ששה דברים מקדשין, aber nicht אוסרין (N. 17c). 3. Bei einer Mischung von בלול בבלול (im flüssigen oder breiartigen Zustand) muss bei איסור קדושה und מין במינו ausser der Aufhebezahl noch der Geschmack berücksichtigt werden, bei שאר איסורין kommt es nur auf den Geschmack an, mit Ausnahme von טבל und יין נסך, welche bei מין במינו, auch wenn ein minimum (משהו) sich vermischt hat, nicht aufgehoben werden. Bei Mischung von אינו מינו und בלול sind alle איסורים ohne Ausnahme gleich. Da kommt es nur auf den Geschmack an. 4. Die in B. vorkommende Controverse zwischen R. Jehuda und den Chachamim, dass nämlich ersterer behauptet hätte, מין במינו לא בטל, d. h., bei Mischung gleichartiger Gegenstände wird der איסור überhaupt nicht aufgehoben, kannte die pal. Halacha nicht. R. Jehuda stellte nur die speciellen Sätze auf אין דם מבטל דם und אין רוק מבטל רוק, welche Sätze die babyl. Amoräer generalisirten (17e). 5. Wenn eine Mischung von איסור und היתר unerlaubt geworden, sei es מין במינו oder אינו מינו, nämlich bei בלול — und diese Mischung in היתר fällt, so wird nach pal. Halacha die Mischung erlaubt sein, wenn der ursprüngliche איסור keinen Geschmack in den היתר giebt, d. h., der היתר ist nicht für die Dauer אסור ge-

worden, sondern nur solange als der איסור ihm einen Geschmack beigebracht, ist er nachher nicht vorhanden, so wird er מותר, m. a. W., die pal. Halacha nahm nicht an חתיכה נעשית נבלה (17e).

B. 1. Einen principiellen Unterschied zwischen איסור קדושה und שאר איסורין nimmt die babyl. Halacha nicht an. Wie bei איסור קדושה, einer Mischung von יבש ביבש, biblisch der איסור durch die Mehrheit aufgehoben wird, ebenso bei שאר איסורים. Die Rabbinen haben nur nach Anlehnung an den Bibelvers את חלבו את מקדשו ממנו bestimmt, תרומה bedarf, um aufgehoben zu werden, 100 Theile von היתר gegen einen Theil des איסור, ebenso ערלה und כלאי הכרם 200, bei שאר איסורים aber haben es die Rabbinen beim דין תורה belassen, und wird יבש ביבש durch die Mehrheit aufgehoben (N. 17b).

2. Wie bei איסור קדושה der Satz gilt, דבר שבמנין wird nicht בטל, so hat der Satz auch Anwendung auf שאר איסורים (17c).

3. Bei Mischung von בלול בבלול wird, wenn der איסור entweder מחמץ oder מתבל ist, d. h., wenn der איסור den היתר zur Gährung bringt oder würzt, so wird auch der kleinste Theil nicht aufgehoben, u. z. sowohl bei מין במינו als auch bei מין באינו מינו (N. 17d).

4. Es hat eine Controverse gegeben zwischen R. Jehuda und den Chachamim, ersterer behauptete, מין במינו לא בטל, und dieser Meinung hätten sich auch andere Tanaim und Amoraim angeschlossen (N. 17e).

5. Ein היתר, der durch Mischung eines איסור unerlaubt geworden, gilt als bleibend אסור, er kann nicht, wenn er mit einem anderen היתר sich mischt, wieder מותר werden (חתיכה נעשית נבלה).

Wir wollen die angegebenen Unterschiede der Uebersicht wegen rubriciren.

P. I. מין במינו.

א. איסור קדושה.

a. יבש ביבש.

α. Kein דבר שבמנין. Das wird in 100, resp. 200 aufgehoben (17b).

β. דבר שבמנין wird nicht aufgehoben (N. 17c).

γ. דשיל"מ wird nicht aufgehoben (N. 9).

b. בלול בבלול. Ausser der Aufhebezahl wird noch der Geschmack berücksichtigt (Nr. 17d).

ב. שאר איסורים.

a. יבש ביבש wird überhaupt nicht aufgehoben (17 b).

b. בלול בבלול.

α. טבל u. יין נסך werden überhaupt nicht aufgehoben.

β. Bei allen anderen איסורים ist מין במינו gleich מין באינו מינו, nämlich בנ"ט (N. 18).

II. מין באינו מינו.

da kommt nur בלול בבלול in Frage; es gilt bei allen איסורים ohne Ausnahme בנותן טעם, und zwar nur rabbinisch, biblisch wird, mit Ausnahme von נזיר, der איסור aufgehoben (N. 18).

III. מין במינו ואינו מינו.

a. In den Fällen, bei welchen sowohl מין במינו, als מין באינו מינו nach dem Princip בנותן טעם beurtheilt wird, muss selbstverständlich diese Beurtheilung auch hier Platz greifen. Wenn beide היתירים, sowohl der מינו als der אינו מינו, so viel sind, dass der איסור keinen טעם giebt, so wird der איסור aufgehoben.

b. Wo aber מין במינו nicht בטל würde, so wird der מין היתר als nicht vorhanden betrachtet, und es wird beurtheilt, ob dem היתר von אינו מינו der מין איסור einen Geschmack beibringen würde.

IV. Wenn eine Mischung sowohl von איסור קדושה als שאר איסורים zuerst אסור geworden, und nachher diese Mischung nochmals in היתר fällt, so rechnet man den היתר der ursprünglichen Mischung zu dem neu hinzugekommenen היתר. Mit a. W., wir nehmen nicht an חתיכה עצמה נעשית נבלה.

B. Während in P. die angegebenen Principien mit geringen Nüancen feststanden, haben die babylon. Amoräer Controversen, die sie den Tanaiten in den Mund gelegt und danach Boraithas construirt haben. Wir müssen danach zwei Systeme aufstellen: Wir bezeichnen das erste mit R. = Raschi, das zweite mit RT. = Rabenu Tam.

R. I. מין במינו.

א. יבש ביבש.

a. Kein דבר שבמנין. Dies wird biblisch sowohl bei איסור קדושה als שאר איסורים durch רוב aufgehoben, die Rabbinen haben bei איסור קדושה die Aufhebezahl 100, resp. 200 angenommen, bei שאר איסורים haben sie es beim דין תורה belassen, mit Ausnahme von טבל.

b. דבר שבמנין wird überhaupt nicht בטל.

ב. בלול בבלול oder לח בלח wird biblisch nicht בטל ohne Unterschied bei allen איסורים*).

II. מין באינו מינו.

a. Nur בלול בבלול, da wird der איסור biblisch durch רוב aufgehoben, rabbinisch בנותן טעם.

b. מחמץ und מתבל wird nicht בטל.

III. מין במינו ובאינו מינו.

Bei בלול בבלול wird auch der Satz gelten, der מין היתר wird als nicht vorhanden betrachtet, und der אינו מינו hebt den מין איסור auf.

IV. Wenn ein היתר dadurch, dass er mit einem איסור zusammen gekocht wurde, אסור geworden ist, weil er dem anderen einen Geschmack beigebracht hat, so bleibt der אסור gewordene היתר für immer אסור, und alle anderen gleichartigen Gegenstände, die mit ihm gekocht werden, werden durch ihn אסור. Es gilt der Satz חתיכה עצמה נעשת נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה nicht nur nach einander, sondern auch gleichzeitig, wenn das eine Stück zum Theil nicht mit Flüssigkeit bedeckt und der Topf nicht zugedeckt war, und nachher die Stücke durcheinander gerührt wurden.

RT. I. מין במינו.

א. Wie R.

ב. לח בלח oder בלול בבלול wird biblisch בטל ברוב, rabbinisch, wenn 1 איסור in 60 היתר fällt, bei תרומה in 100, bei ערלה und כלאי הכרם in 200.

---

*) So der Unterschied nach R. Tam, dass R. Jehuda nur bei לח בלח angenommen מין במינו לא בטל; nach anderen habe der Lehrer des R. Jehuda auch bei יבש ביבש (sub a) angenommen מין במינו לא בטל.

II. מין באינו מינו.

a. בלול בבלול wird biblisch אסור, wenn der איסור dem היתר einen Geschmack beibringt; das ist nicht der Fall, wenn auf 1 איסור 60 Theile היתר kommen (טעם כעיקר דאורייתא, s. N. 18).

b. מחמץ und מתבל wird überhaupt nicht בטל.

III. מין במינו ובאינו מינו.

Da bei beiden Mischungen angenommen wird בנותן טעם, so wird man nur zu beurtheilen haben, ob der היתר einen טעם empfängt von dem איסור.

IV. Ob angenommen wird חתיכה עצמה נעשת נבלה, nach dem Grundsatze מין במינו בטל, wird zwar von RABD bestritten, die meisten Decisoren aber nehmen es wohl an. Der Unterschied wird dann hier sein, wenn ein היתר durch Kochen mit einem איסור — אסור geworden, so bleibt er zwar אסור, wenn aber gleiche Stücke mit gekocht wurden, so wird der איסור durch 60 Theile היתר aufgehoben. Im Schulchan Aruch ist das System RT. das gültige.

17b. מין במינו

שחוטה אפשר להיות כנבלה [1]).

Der überschriebene Satz שחוטה אפשר להיות כנבלה, der im J. zweimal vorkommt [2]), musste B. nach seinen Principien statt positiv negativ fassen und so emendiren. Wir werden zeigen, dass er im J. richtig referirt ist [2a]). In der Fassung des J. drückt er den von uns oben (S. 226f.) angegebenen Gedanken aus. Damit der מיעוט (das minus) durch רוב (majus) aufgehoben werde, ist es bei trockenen Gegenständen nöthig, dass das minus die Natur des majus annehmen kann. Wo das nicht der Fall ist, wo der איסור

---

[1]) Quellen: M. Terum. § 2—6 סאה תרומה (5); T. ib. § 4 סאה תרומה (6), ib. § 20 הזורע פשתן (8); ib. Chulin § 7 גיד הנשה (7); ib. Jomtow § 3 ביצה שנולדה (1): J. Terum. 5_4 (43c); J. Bikkurim 2_1 (64d); J. Beza 1_1; b. Bechoroth 23a: Menach. 23a; Beza 38b; Temura 34a; J.D. 86_3; ib. 110_1.

[2]) Die eine Stelle besprechen wir hier, die andere in N. 18.

[2a]) RAJ sagt gegen die Commentatoren des J., welche אי אפשר emendiren, dass das nicht nöthig sei. Man kann die LA. beibehalten, giebt aber keine nähere Erklärung. Wenn חולין nicht תרומה werden kann, warum wird der איסור ורות aufgehoben?

constant bleibt, ist das Princip קבוע anwendbar, wobei das majus nicht berücksichtigt wird. Darum wird טומאת מגע aufgehoben, aber nicht טומאת משא[3]). Ebenso wenig können שאר איסורים, die ihre Natur beibehalten, durch רוב aufgehoben werden (s. oben S. 227 f.). Wir können das schon aus der Controverse des R. Elieser und der Chachamim in M. Terum. c. beweisen. Während R. Elieser annahm, dass das aus der Mischung Herausgenommene den Teruma-Charakter erhält, nahmen die Chachamim an, der Terumacharakter hat sich auf die ganzen 100 vertheilt, jedes Korn auch von dem Abgehobenen enthält $^1/_{100}$ Teruma, und dies wird בטל. Der כהן erhält es, damit er schadlos gehalten werde (מפני גזל השבט)[4]). Eine solche Vertheilung des איסור auf die ganze Mischung oder auf einen beliebigen Theil (R. Elieser) ist bei Mischung von trockenen Sachen nur bei ideellen Verboten möglich, nicht aber bei constanten. R. Elieser gestattet auch ein Herausnehmen aus der Mischung, wenn eine Sache, die dem Götzen geweiht ist, sich mit erlaubten mischt. Auch hier ist das Verbot ein ideelles. Der erlaubte Gegenstand kann gleichfalls durch Bestimmung zum Götzendienst verboten werden, durch Herausnahme geht das Verbot auf diesen über. Die Chachamim erwidern אין פדיון לע"ז. — ע"ז ist אסור במשהו, da kann von einem בטול nicht gesprochen werden. Dass bei einem reellen איסור (יבש ביבש) von בטול nicht die Rede sein kann, steht zwar auch in M. — die b. Gemara deutet

---

[3]) Wenn es in Tohoroth 6_8 heisst: שאפילו טמאה אחת שנתערבה במאה טהורות כולן טמאות, so ist das von טומאת משא oder טומאת אוהל zu verstehen. Wir können auch erklären, warum R. Jose behauptet (T. Ter. 5_{18}), תרומה טמאה wird nur aufgehoben בבלול und nicht באינו בלול, weil wie J. angiebt, bei trockenen Sachen ihm daran gelegen ist, dass das Reine durch Berührung nicht unrein wird. Weil er darauf acht hat, darum wird es nicht בטל, er will es gesondert haben. Die Chachamim nehmen diesen Unterschied nicht an. Es kommt nur darauf an, ob der היתר constant ist. Wo Wandlung eintritt, findet auch בטול statt.

[4]) Es sind im J. zwei Meinungen. Der eine meint תרומה שעלתה היא שנפלה sei so zu verstehen wie oben (שנות אליהו), der andere, es sei eine Erschwerung. Der Wortlaut spricht für die erste Meinung. Die Chachamim gingen gewiss davon aus, da bei ערלה und כלאי הכרם nicht abgehoben wird, brauchte eigentlich bei תרומה auch nicht abgehoben zu werden, es geschieht nur מפני גזל השבט. R. Elieser wird angenommen haben, weil bei den ersteren 200 die Aufhebezahl ist, braucht man nicht abzuheben.

sie anders —, aber unzweideutig in T., welche die babyl. M.-Redaction ausgelassen hat. Es heisst T. Terum. 8 u. Chulin c. חתיכה אסורה שנתערבה בחתיכות אפילו הן אלף כולן אסורות הרוטב בנותן טעם נמחה הרי זה בנותן טעם. Hier wird der Unterschied gemacht zwischen יבש ביבש und בלול בבלול. Im letzteren Fall findet eine Durchdringung der Theile statt; da kann der איסור aufgehoben werden, wenn er dem anderen keinen Geschmack beibringt, dann ist er so gut wie nicht vorhanden, aber wenn nicht נימוח, d. h. wenn der איסור für sich selbst besteht, wird er auch באלף nicht בטל, weil er eben קבוע ist. In T. Jom-tob c. heisst es: כשם שאסורה לאכול . . . נתערבה במאה (אפילו באלף im Jer.) כולן אסורות Aus J. geht hervor, dass נתערבה sich auf ודאי bezieht (s. RMM). Es wird nicht בטל, weil ein איסור, wenn er יבש ביבש sich mischt, nicht בטל werden kann[6]), ebensowenig als die טומאת משא aufgehoben werden kann. Der Sinn des J. Terum. 5. c. ist folgender: In M. heisst es: Wenn תרומה טמאה in חולין טהורין gefallen sind, dann יעלו ויאכלו נקודים. Da frägt J.: Ist die abgehobene Teruma טהור, warum muss sie vom כהן in kleinen Portionen, die kleiner als ein Ei sind, verspeist werden, die טומאה ist ja בטל geworden? Ist die טומאה nicht בטל geworden, so ist die Mischung חולין, dann liegt ja nichts daran, sie auch in טומאה zu verzehren? Antwort: Die טומאה ist zwar בטל geworden, aber so lange das Abgehobene im trocknem Zustande verzehrt wird, enthält jeder Theil $^1/_{100}$ תרומה טמאה, und das wird durch die Mehrheit aufgehoben. Würde

---

[6]) Dass bei שאר איסורין der Begriff דבר שבמנין gar nicht anwendbar ist, s. oben (S. 228). Die Decisoren debattiren darüber, ob ביצה ein דבר שבמנין ist oder nicht, vgl. RSC zu J.D. 86 n. 9, RChdS ib., RJE ib. In T. Terumoth 9_8 u. J. 10_9 ist davon die Rede, dass ביצה אסורה, wenn es mit anderen zusammen gekocht wird, בנותן טעם ist, und da sind im J. die Meinungen verschieden, wie viel erlaubte Eier sein müssen, um בנותן טעם abzumessen, ob man nämlich die Schalen der verbotenen Eier zum היתר zieht oder nicht. In b. Chulin 98 heisst es, wenn ein ביצה אסורה mit anderen gekocht wird, so werden die erlaubten nicht אסור. T., die B. zwar kennt, sagt das Gegentheil, ebenso auch J., aber B. deutet T. gegen den Wortlaut in seinem Sinne. Uebrigens ist in E. die Ordnung umgekehrt und scheint richtig zu sein. Erst wird von erlaubten Eiern gesprochen — der gewöhnliche Fall — und dann von Mischung unerlaubter mit erlaubten. NJ meint, J. Beza נתערבה ואפי' באלף כולן אסורין sei wegen ד"שי"ל"ם wie B. Dass die pal. Halacha ביצה שנולדה בי"ט nicht zu ד"שי"ל"ם rechnete, s. N. 9a.

man aber das abgehobene Getreide als Mehl mit Wasser mischen, dann würden sich die Bruchtheile der תרומה טמאה zur Grösse eines ביצה verbinden und den Teig טמא machen, d. h. טומאה שבטלה חוזרה וניעורה (s. RJDBS). Die folgende Frage ist meiner Ansicht nach so zu emendiren: Es heisst doch in M. = T.[6]) סאה תרומה טמאה שנפלה למאה סאה טהורין (טמאין (st. אבדה במיעוטה (statt טהורה). Im J. ist טמאה und טהורה verwechselt. — Warum heisst es hier nicht auch יאכל נקודים? Ferner ist auffallend, warum muss das kleine Stück kleiner sein als ein Ei, da doch nach der gegebenen Erklärung erst bei einem halben Saa die Summe der $^{1}/_{100}$ ungefähr $^{3}/_{4}$ ביצה ist? (s. RJDBS). Darauf antwortete Chiskia auf beide Fragen. Die erste Frage war: Ist die טומאה aufgehoben worden, wozu in kleinen Portionen? ist sie nicht aufgehoben worden, kommt es ja nicht auf die טומאה an? Antwort: die טומאה ist nicht aufgehoben worden, nur der איסור זרות, aber wegen der abzuhebenden חלה können auch die חולין nur נקודים genossen werden. Der איסור זרות wird aufgehoben, denn חולין kann ja תרומה werden, die טומאה kann nicht בטל werden, denn wenn die חולין l. unrein werden, könnte man von ihnen keine תרומה = חלה geben. Sie müssen daher constant טהור bleiben, da tritt das Princip קבוע ein. Wenn aber תרומה טמאה mit תרומה טהורה vermischt wird, da wird die טומאה auch בטל, denn von תרומה braucht man doch keine חלה zu geben. So sind beide Fragen gelöst[7]). Nach dem Princip, das Chiskia aufstellt, lässt sich die M. einfach erklären. Aber es hat von den Schulen Schammais u. Hillels an erst langer Debatten bedurft, ehe dies Princip anerkannt wurde[8]). Durch Annahme des Unterschieds zwischen איסור קדושה und שאר איסורין lösen sich die undurchdringlichen Schwierigkeiten, die nach B. durch Gleichsetzung derselben zwischen M. Orla c. und M.A.S. c. entstehen. In M. Orla ist die Rede von איסור קדושה, da ist Controverse zwischen R. Meir und den Chachamim, ersterer behauptet את שדרכו למנות מקדש

[6]) Für תני ר' הושעיה ist תני zu lesen, wie so oft, und das Citat bezieht sich auf T. Terum. 6_4 und muss auch so lauten. Dass J. die Stelle kannte, geht aus J. Bikkurim 2_1 hervor, wo sie wörtlich citirt ist, u. z. als מתניתא.

[7]) Zu M. 4 אבדה במיעוטה fügt RMBM hinzu ואוכלין הכל בטהרה. Dazu in משנת ר' נתן: ואפשר שר"ל שדינה תאכל נקודים כדלעי׳. Nach J. ist das nicht der Fall.

[8]) S. die Schlussnote zu dieser Nr.

(s. Nr. 17c) und die Chachamim ששה דברים מקדשים, nämlich zu מקדשים ist zu rechnen ערלה, תרומה und כלאי הכרם[9]). In M.A.S. ist die Rede von שאר איסורים, da ist יבש ביבש nicht בטל. Obwohl dieser Satz schon in T. Ter. c. und T. Chulin c. steht, werden in A.S. Sachen aufgezählt, die אסור בהנאה sind, dass man die Mischung auch nicht verkaufen kann. Von דבר שבמנין steht in J. nichts. Es wird die Frage aufgeworfen, ob איסורי הנאה auch בצרוף die Mischung verboten machen. Der Gegensatz v. צרוף ist nicht דבר שבמנין, sondern wie bei חתיכה der Gegensatz נמוח. — צפור בצפורין ist nicht דבר שבמנין[10]), sondern es ist Gegensatz zu בצרוף. Es wird endlich aus שער נזיר geschlossen, dass בצרוף die איסורי הנאה auch nicht בטל werden, was aber controvers ist. R. Jochanan hat erklärt, שער נזיר ist nur אסור, wie in M. Orla bei האורג מלא סיט. Er erklärte, der Satz in M. Orla האורג מלא סיט מצמר בכור ומשער נזיר sei nicht die Behauptung R. Meirs, wie einige annehmen wollten, sondern da ist keine Controverse, also nur מלא סיט ist אסור, aber nicht בצרוף. Andere meinten aber, das sei die Behauptung R. Meirs, die Chachamim aber machen keinen Unterschied zwischen מלא סיט und nicht מלא סיט. Diese behaupteten, auch בצרוף werden איסורי הנאה nicht בטל[11]).

---

[9]) שער נזיר und פטר חמור aber stehen nur in Orla wegen des gleichen Prädikats ידלק wie צמר בכור. Es ist Controverse im J., ob die M. nur die Behauptung R. Meirs ist, oder nicht bestritten wird (s. Anm. 11).

[10]) Nach J. ist nicht einmal כבש בכבשים ein דבר שבמנין, vgl. J. Orla 2_1 חיין עשו אותן כדבר שדרכו להמנות, denn es heisst, als חי wird es בטל in 200.

[11]) Die schwierige Stelle des J. am Schluss von Ab. Sara c. und in J. zu Orla c., die verschiedene LA und verschiedene Erklärungen haben (s. RMM und RJDBS) ist m. E. so zu erklären. R. Jochanan hat behauptet, die M. in Orla האורג מלא סיט sei ohne Controverse. Nur bei מוקדשין, weil sie ד"שי"ל"ם sind, ist die Mischung בכל שהוא. Darum behauptet er צמר בכור שטרפו בטל ברוב, das schloss er, weil in M. steht מלא סיט, da ist der איסור selbständig, aber בצרוף, wo sie in einander übergehen, da wird der איסור בטל ברוב, und das hat er auch von שער נזיר behauptet, da steht ja auch מלא הסיט. Er hat M. Ab. Sara, wo שער נזיר steht, auch erklärt nur bei מלא סיט, da er annahm, in der M. in Orla sei keine Controverse. Nach R. Jochanan handelt es sich bei האורג nicht um דבר שבמנין. nach den Chachamim ist ja מלא הסיט kein דבר שבמנין, und doch wird es nicht בטל. — דבר שבמנין kommt nur in Betracht bei ערלה, תרומה, und כלאי הכרם. Bei האורג handelt es sich um איסורי הנאה, die werden auch nach den Chachamim nicht בטל, wenn sie selbständig sind, nicht aber בצרוף. Andere Amoräer schlossen umgekehrt, weil in Ab. Sara שער נזיר ohne

Darum hat R. Ima, als ihm לטרא בשמונה gebracht wurde, nicht entschieden (J. Orla ib.), weil die Sache controvers war. חמץ בפסח ist nach J., da es zu איסור הנאה gehört, ohne Unterschied als יבש ביבש sicher אסור בכל שהוא [11a]) auch zu verkaufen, aber בצרוף wird Controverse gewesen sein.

---

den Zusatz מלא סיט steht, so muss Controverse bestanden haben. Die M. Orla ist die Behauptung R. Meirs, in Abod. Sara die der Chachamim. Sie müssen angenommen haben, R. Meir hält צמר הבכור und שער נזיר gleich ערלה, וכ"ה"כ, und da מלא סיט nach ihm דבר שבמנין ist, werden sie nicht בטל, die Chachamim, welche מלא סיט nicht für דבר שבמנין halten, machen keinen Unterschied zwischen מלא הסיט und nicht מלא הסיט, sie sind nicht gleich ערלה וכלאי הכרם, sondern werden nie בטל, auch nicht בצרוף. RMBM erklärt die M. ohne Controverse. – Die עשרה דברים sind: חבילי תלתן, die 6 aufgezählten und כבורות של בעל הבית, das wären 8, und בגד שצבעו und זובע מלא סיט wären 10. Nun wird gefragt in Ab. Sara: Macht ein איסור הנאה die Mischung אסור בצירוף? Da wollte ein Amora aus M. Orla beweisen, dass es erlaubt ist, weil dort מלא סיט steht. Da wird ihm erwidert: Wenn der Tanai hier auch sagen würde מלא הסיט, hättest du Recht, da hier nicht steht מלא הסיט und in Orla der Zusatz steht, so sind die beiden M. im Gegensatz zu einander. Die M. in Orla ist nach R. Meir zu erklären, die in Aboda Sara nach den Chachamim, welche annahmen, bei שאר איסורין sind איסורי הנאה auch בצרוף בכל שהוא. In Orla heisst es auch im J. מאן תנא סיט ר"מ ברם כרבנן הוא סיט הוא פחות מסיט, d. h. ist אסור. Weiter wird gefragt, צמר בכור ist ja auch ד"שי"ל"ם? Antwort . . אית דתני לה בשם ר"מ ואית d. h. diejenigen, welche die M., wie R. Meir erklären, nehmen an, die Chachamim haben ohne מלא הסיט auch אסור angenommen. Die LA. in A.S. ist sonach vorzuziehen אלו אסור תנא קמן איתותבת יאות. Es ist sonach von M. Orla kein Beweis. J. Kethub. lässt sich auch so erklären. Wenn Einstimmigkeit herrschte, dass R. Meir das behauptet hat, hättest du Recht, nun ist aber Controverse zwischen dem ersten Tannai u. RSbG, darum ist der Schluss nicht richtig. —

[11a]) Man könnte einwenden, dass es in J. Pesachim 3_1 zur Antwort des R. Bun b. Kahana בחמץ ומצה שנתערבו: heisst: אם בשרובו חמץ חייב כרת אם בשרובו מצה יוצא ידי חובתו בפסח, woraus zu ersehen, dass auch חמץ wenn es mit מצה als יבש ביבש vermischt worden, בטל ברוב ist. Der Einwand ist nur scheinbar. R. Bun b. Kahana antwortete: Die Stelle, welche besagt על תערובות חמץ סופג ארבעים spreche von dem Falle, dass Jemand eine Mischung von חמץ und מצה verzehrt hat. Darauf wendet R. Jose ein: Das kann ja nur von einem solchen Falle sprechen, dass Jemand ein Stück חמץ, welches wie מצה aussah und mit מצה vermischt worden, gegessen hat. Gewiss wird חמץ nicht בטל durch מצה, wenn beide יבש sind, aber wie soll angenommen werden, wenn er von der Mischung gegessen, סופג את ארבעים? Man kann nicht annehmen, er hat einen Theil gegessen, so wäre das doch התראת ספק, worauf keine Strafe erfolgt. Er muss daher die ganze Mischung gleichzeitig gegessen haben, dann wird beim

B. Babli, der den Unterschied von איסור קדושה und שאר איסורין nicht annahm, wirft zur M. in חולין c. die Frage auf: ולבטל ברובא? denn bei יבש ביבש und מין במינו haben ja die Rabbinen es beim איסור תורה belassen[12]). Antwort: Die M. spricht von חתיכה הראויה להתכבד, was ebenso nicht בטל wird, wie דבר שבמנין, aber eine חתיכה, die nicht ראויה להתכבד wäre, würde in der That בטל werden. Zur M. Aboda Sara sagt B.: Der Tanai der M. zählt zu den Sachen, die nicht בטל werden, nur דבר שבמנין und איסורי הנאה, u. z. steht נבלה nicht, wenn es auch חתיכה הראויה להתכבד ist, weil נבלה nicht אסור בהנאה ist, חמץ בפסח steht nicht, weil es kein דבר שבמנין ist. — J., der bei שאר איסורין — דבר שבמנין nicht annimmt, antwortet חמץ ist בכרת, deshalb braucht es nicht zu stehen; auch das ist ein Beweis, dass nach J. die M. nicht von דבר שבמנין spricht. — Ferner wird hier gefragt: Warum steht nicht ערלה? — die Frage kann J. nicht aufwerfen, weil hier von שאר איסורים und nicht von איסור קדושה die Rede ist. — Aber die Schwierigkeiten häufen sich bei den Commentatoren und den Decisoren. Nach den einen ist die M. in Ab. Sara in Controverse mit der in Chulin (Raschi). Nach anderen würde חמץ בפסח, wenn es יבש ביבש sich mischt, בטל werden, weil es kein דבר שבמנין ist. Nach RN muss die M. nach der Meinung R. Meirs gegen die Chachamim erklärt werden, welche doch behaupten, nur ששה דברים sind zu דברים שבמנין zu zählen. — Zu שער נזיר wird in b. Temura gefragt ולבטל ברובה? Antwort: בצפורתא, wenn er eine Vogelgestalt eingewebt hat. Wiederum gegen J. — Tosafot machen wieder andere Unterschiede, mit denen man auch nicht zurecht kommen kann, weil eben B. den Unterschied der paläst. Halacha zwischen איסור קדושה und שאר איסורין und טומאה nicht gemacht hat. Den

---

Essen das minus durch das majus aufgehoben. Nur so kann der Sinn dieser Stelle sein, was auch aus der Antwort zu ersehen ist ר׳ שמעון היא דאמר כל שהוא למכות, da muss er doch das כל שהוא gleichzeitig mit der מצה gegessen haben, denn hätte er jedes כל שהוא allein gegessen, wäre ja wieder התראת ספק.

[12]) S. RN, der evident beweisst, dass B. verstanden hat חד בתרי (gegen RABD), s. auch R. Ascher, der sagt, der איסור wird in היתר umgewandelt. Das kann man abs. nicht begreifen, wenn der איסור einen טעם giebt in den היתר, soll es biblisch verboten sein, wenn man aber den איסור selbst isst, soll es erlaubt sein! Man hat eben nur mit Deraschot operirt, unbekümmert um die Logik.

Satz von R. Jose b. Chanina נבלה בטלה בשחוטה שאפשר לשחוטה שתעשה נבלה konnte B. nicht in der ihm zukommenden Bedeutung fassen, da doch nach B. ein איסור, wenn er יבש ביבש ist, בטל wird, wo doch gewiss der היתר nicht איסור werden kann, warum soll der איסור טומאה nicht auch בטל werden, sogar טומאת משא müsste doch בטל werden? B. erklärte, der Satz des R. Jose b. Chanina bezieht sich auf die Behauptung von R. Jehuda. Dieser behauptet, sagt B., מין במינו לא בטל, das ist nur der Fall, wenn der היתר gleich werden kann dem איסור, da ist es מין במינו, wo aber der היתר nicht gleich werden kann dem איסור, da ist die Mischung als מין באינו מינו zu betrachten und wird בטל. Der Satz des R. Jose b. Chanina muss lauten שאי אפשר לשחוטה שתעשה נבלה, hingegen wird שחוטה nicht בטל in נבלה, weil die נבלה ja gleich werden kann der שחוטה, denn לכי מסרחה וכו' (s. Menachoth, Beza, Bechoroth c.). Wie der Satz des R. Jose b. Chanina geändert wurde, ist auch der Satz des Contravertenten construirt. R. Jehuda hat gar nicht behauptet מין במינו לא בטל (s. 17e). Die pal. Halacha hat zum Princip: Nur wenn der היתר dem איסור gleich werden kann, wie bei איסור קדושה und איסור טומאה, u. z. bei טומאת מגע findet בטול statt, nicht aber bei טומאת משא und bei שאר איסורים, wenn sie יבש ביבש sich mischen. Ursprünglich haben auch die Hilleliten angenommen, dass, wenn תרומה טמאה in 100, sei es חולין oder תרומה טהורה sich mischt, 1 Theil als תרומה טמאה abgehoben wird, und der Rest dem זר, resp. dem כהן zu essen erlaubt ist. Später kam erst die Inconsequenz zu Tage, und es wurde unterschieden zwischen Mischung von תרומה טמאה in חולין und in תרומה טהורה [18].

---

[18]) Wir sagten oben (S. 235), die Principien haben sich allmälig entwickelt, wahrscheinlich folgendermassen. Die Soferim haben aus dem Derasch את חלבו את מקדשו ממנו שאם נפל לתוכו מקדשו (Si Bam. 121, J. Orla 2_1) eruirt, dass תרומה aufgehoben wird in 100 Chulin, denn תרומ' מעשר ist $^1/_{100}$ von der abzuhebenden Frucht, es wird dort auch durch גז"ש entnommen, dass ערלה וכלאי הכרם auch בטל werden; weil die letzteren אסור בהנאה sind, wird die Aufhebezahl verdoppelt. Alle drei haben den Ausdruck קודש. — שאר איסורין werden aber יבש ביבש באלף nicht בטל. Aber nicht nur תרומה טהורה heisst es dort, wird בטל, sondern auch תרומה טמאה. Ich glaube, dass dort zu lesen ist ק"ו הוא אם יעלה את האיסור ק"ו את ההיתר. Wenn der איסור זרות aufgehoben wird, wie viel mehr der איסור

טומאה, der für den זר מותר ist*). Das würde gleich sein der Antwort von Beth Schammai (s. w.) in T. שהיתרה היתר מרובה. — Dass תרומה טהורה sowohl als תרומה טמאה in 100 חולין aufgehoben werden, war schon vor den Schulen Schammais u. Hillels bestimmt. Das Abgehobene wurde im Falle, dass תרומה טהורה vermischt worden, dem Priester zum Essen gegeben, im Falle dass sie תרומה טמאה war, wurde es auch dem כהן als Brennmaterial gegeben. Zur Zeit v. Beth Schammai u. Beth Hillel wurde die Frage aufgeworfen, ob תרומה טמאה in תרומה טהורה aufgehoben wird. Die Schule Hillels schloss: So wie תרומה טהורה, welche dem זר verboten ist, aufgehoben wird, nachdem 1 Theil von 100 abgehoben worden ist, wird auch תרומה טמאה, welche dem כהן verboten ist, aufgehoben in 100 טהורין, nachdem ein Theil abgehoben worden ist**). Beth Schammai wendet dagegen ein, תרומה טהורה wird aufgehoben, weil 1 Theil dem Priester zum Geniessen gegeben wird, hingegen bei תרומה טמאה, die in תרומה טהורה fällt, darf doch der כהן das Abgehobene nicht geniessen. — להאכיל לכהנים ist zu lesen mit RSA. — Mit anderen Worten, der Terumacharakter der hineingefallenen תרומה geht auf das Abgehobene über. Da wendet ihm Beth Hillel ein. Wie ist's wenn תרומה טמאה in Chulin fällt, da wird doch die תרומה טמאה aufgehoben, obwohl der כהן die Teruma nicht geniesst? So gut wie für den זר die Mischung nach Abhebung eines Theiles erlaubt wird, wird sie auch für den כהן bei einer Mischung von תרומה טמאה und טהורה erlaubt sein. Darauf erwidert Beth Schammai. Es ist ein Unterschied: Bei חולין ist der היתר gross, d. h., der זר kann ja חולין in טומאה geniessen, nicht aber der כהן, d. h., der איסור תרומה wird בטל, aber nicht der איסור טומאה. Beth Schammai hat offenbar den von R. Elieser aufgestellten Satz תרומה שנפלה היא תרומה שעלתה noch nicht gekannt. Wohl kann תרומה von einem Theil auf den anderen übergehen, aber nicht טומאה. Deshalb musste er den Einwand machen שהיתירו היתר מרובה. — Die Redacteure der M., die schon vorher die Behauptung R. Eliesers, תרומה שנפלה היא שעלתה angegeben haben, konnten den Einwand B. Hillels und die Antwort B. Schammais in M. nicht aufnehmen, und darum streicht ihn auch REW in T. — Nachdem B. Hillel ausgeführt hat, dass תרומה טמאה für den זר zu geniessen, schwerere Strafe nach sich zieht, als für den כהן, musste B. Schammai zugestehen, dass wie bei תרומה טמאה in Chulin, so auch bei תרומה טמאה in תרומה טהורה ein Theil abgehoben wird, und der Rest dem כהן erlaubt ist. Nachdem aber später die Frage aufgeworfen wurde, wie es ist, wenn die תרומה, die man abgehoben, wieder in Chulin fällt, und R. Elieser die Behauptung aufstellte, das Abgehobene habe den תרומה — Charakter, während die Chachamim annahmen nur nach Verhältniss, wurde

*) Das folgende רבי אומר א"צ deckt sich mit der Behauptung R. Simons in T. u. J. Orla c., dass nicht 100 nothwendig sind, sondern 99 genügen.

**) עולה מתוך heisst abheben aus der Mischung, der Rest ist erlaubt, עולה allein heisst, es wird aufgehoben. So erklärt auch Schwarz die T. zur Stelle.

auch über das Abgehobene von einer Mischung von תרומה טמאה näher debattirt. R. Elieser behauptete: So gut wie der Teruma-Charakter auf das Abgehobene übergeht, ebenso ist's mit der טומאה. Auch diese kann auf das Abgehobene übergehen, da sie doch בטל geworden ist. Die Chachamim nahmen an, wie bei תרומה eine Vertheilung des Teruma-Charakters auf die 100 Theile stattfindet und jene durch die grössere Zahl aufgehoben wird, so ist es auch mit der טומאה der Fall. Darum wenn תרומה טמאה in תרומה טהורה gefallen ist, wird die טומאה aufgehoben und es braucht gar nichts abgehoben zu werden, hingegen bei Mischung in Chulin muss es abgehoben werden und יאכל נקודים, weil die טומאה nicht aufgehoben ist, wie Chiskia antwortet (s. oben). Vergleichen wir T. u. M. u. dazu J., so ergiebt sich uns, dass das System in T. das der pal. Halacha, in unserer M. das der gekürzten babyl. Halacha ist. In T. steht im Abschn. 5, dass ערלה, תרומה und כלאי הכרם in 100, resp. 200 aufgehoben werden. Auch die Meinung R. Simons entspricht dem Si. c. — T. p. 33_{19} muss es heissen: תרומה ערלה וכלאי הכרם ספקן מותר, was im Gegensatz zu שאר איסורין steht, da wird ספק אסור sein, weil קבוע als biblisch gilt, während דימוע bis 100 rabbinisch ist. Die folgenden Paragraphen schliessen sich genau den vorigen an. Obwohl bei איסור קדושה der ספק תערובות מותר ist, wird ein ספק תערובות nicht מותר, wenn der איסור קדושה ein דבר שבמנין ist, wie bei שאר איסורין ohne Unterschied (vgl. T. Beza c. u. J. ib. c.). Ferner steht schon im Abschn. 5, dass sowohl תרומה טהורה als טמאה aufgehoben werden in חולין טהורין. Diese Bestimmung bestand schon vor den Schulen Schammais und Hillels, denn die Hilleliten berufen sich den Schammaiten gegenüber darauf. In Abschn. 6 wird das Nähere angegeben bei Mischung von תרומה טהורה und תרומה טמאה. Da hat wohl erst gestanden wie in M. סאה תרומה טמאה .. תרקב, dann סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה הרי אלו מדומעין ימכרו .. חוץ כאותו סאה אין מחייבין ..., dann folgte סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה, wenn sie של טבל sind, dann סאה תרומה שנפלה למאה — והגביה ist zu streichen —, dann wenn תרומה in שביעית fallt. Nach der Verhandlung von Beth Schamm. und B. Hillel § 4 folgte סאה תרומה טמאה, nämlich die Controverse von R. Elieser und den Chachamim (יעלה ויאכלו נקודים). Die späteren Chachamim gingen über בית הלל hinaus, denn das forderte die Consequenz. In M. sind die Fälle zusammengezogen, statt sie einzeln aufzuführen, es fehlt sogar nach הרי אלו יפדו die Angabe, was dann zu geschehen hat, nämlich dass man die Mischung verkaufen muss חוץ מדמי תרומה. Das J. die T. als pal. M. hatte, ersieht man aus der Erklärung zu טבל und שביעית. Freilich steht תני ר' חייה, das ist aber spätere Zufügung, wie תני ר' הושעי. Es wird die M. erklärt: ספיחי שביעית מעלה ויתנו לאוכליהן, dann folgt אמר ר' יוסי מתניתין אמרה כן, und es wird unsere Mischna citirt und von REW erklärt, dass in dem Worte מעשר unserer M. טבל inbegriffen ist; und wo bleibt ספיחי שביעית? Ich glaube, dass das eine Aenderung von späterer Hand ist. Ursprünglich stand מתניתן אמרה כן, nämlich die M. Schebiit 9_2. Der Sinn ist, du sagst ויתנו לאוכליהן, in M. Schebiit heisst es, die Chachâmim behaupten .. ימכרו לאוכליהן. Dass die Citate geändert sind, haben wir schon öfter gefunden. Man wird mir aber einen zwingenden Be-

weis entgegen halten, dass J. auf unsere M. sich beziehen muss und nicht auf T. Zu M. 4 lesen wir im J. מי הודה למי. Haben die Schammaiten den Hilleliten oder umgekehrt die Hilleliten den Schammaiten zugestanden? Nachdem bewiesen wird, dass die Schammaiten den Hilleliten zugestanden haben, wird gefragt ב"ש מסלקין להון ואינון מודין להון? Die Schammaiten weisen die Frage der Hilleliten zurück, und sie sollen zugestehen? Antwort יש תשובה אחרת דתני ר' הושעי'. Einen klareren Beweis, dass J. unsere M. vor sich hatte, wo die Frage der Schammaiten unbeantwortet ist, giebt es nicht. Es geht ferner aus dieser Stelle hervor, dass es eine Boraitha des R. Hoschaja gegeben hat. Wer auf Worte schwört, dem wird dieser Beweis imponiren, nicht aber demjenigen, der eine Materie mit kritischem Auge prüft. Zunächst wird aus dieser Stelle mehr bewiesen, als bewiesen werden soll. Friedlaender schreibt, J. muss unsere T. nicht gekannt haben, denn die Boraitha des R. Hoschaja deckt sich nicht mit unserer T. — und doch wird sie Bikkurim wörtlich citirt, u z. mit dem Ausdruck מתניתא אמרה כן! Ist es möglich, dass Jemand, der den Schluss der M. liest, zweifeln kann, dass die Schammaiten den Hilleliten zugestanden haben? R. Elieser sowohl als die Chachamim behaupten, die תרומה טמאה wird aufgehoben, da können doch unmöglich die Hilleliten den Schammaiten zugestanden haben. Ist es erst nothwendig, sich ausserhalb des Lehrhauses zu begeben und andere zu fragen (נפקין לחוץ), oder von weiter Ferne (טבול יום) einen Beweis zu holen, der im Grunde nicht beweisend ist? Die טומאה v. טבול יום ist eine schwache טומאה, davon ist noch nicht bewiesen, dass ein ראשון לטומאה auch aufgehoben wird (vgl. משנת ר' נתן zur M.). Alle Fragen sind gelöst, wenn wir annehmen, die Frage מי מודה למי ist gar nicht zu unserer M. aufgeworfen worden, sondern zur M. Succa 2_1. Dort referiren die Hilleliten eine Thatsache, und die Schammaiten weisen sie zurück, die Thatsache ist nicht richtig. Da ist die Frage gerechtfertigt, wer hat dem anderen zugestanden? und man muss sich bei jemand erkundigen, der darüber Etwas gehört hat. Man fragt es Chiskia, und er sagt: Nur in einem Falle haben die Schammaiten den Hilleliten zugestanden, denn das geht aus der M. unzweideutig hervor, und es werden dafür aus der Mischna selbst die Beweise einzeln gegeben*). Der eine sagt: R. Elieser ist Schammait und behauptet תעלה, der andere sagt, es heisst ja, die Chachamim sagen יעלו. So erklärt REW ומודים אלו לאלו. Da können doch die Hilleliten nicht zugestanden haben; ein dritter sagt יש תשובה אחרת, es giebt noch einen anderen Beweis, dass die Schammaiten zugestanden haben, nämlich ב"ה מסלקין להון ואנהון מודין להון (so ist zu lesen). Die Hilleliten haben sie abgewiesen (s. T.), wie sollten sie zugestanden haben? Weiter heisst es in Succa, Rab sagt: Es richtet sich die Halacha nach den Schammaiten; denn ב"ש מסלקין להון ואינהון מודון להון. Als die Schammaiten die Hilleliten damit ab-

*) Der Beweis aus טבול יום ist wohl später an den Rand geschrieben und in den Text gekommen.

17c. מין במינו.
את שדרכו למנות[1]).

Durch Erkenntniss der verschiedenen Principien der pal. u. babyl. Halacha wird es uns gelingen zu erklären, wie die Varianten zwischen T. und den Citaten in J. u. B. bezüglich der überschriebenen Materie entstanden sind. T. Terum. 5c. lautet anders als im Citat des J., während B. mit T. übereinstimmt[2]). T. Terum. 8c. stimmt weder mit J. noch mit B.

Betrachten wir vorerst die verschiedenen Auffassungen des J. u. B. über diese Materien: Nach J. hat R. Jochanan angenommen, R. Meir behauptet כל הדברים מקדשים, RSbL dagegen meint, R. Meir behauptet עשרה דברים מקדשין. B. referirt anders. R. Jochanan hätte behauptet, R. Meir habe den Satz aufgestellt, את שדרכו למנות מקדש, während RSbL sagte, R. Meir hat den Satz aufgestellt כל הדברים מקדשים. In diesen verschiedenen Relationen sind mehrere Verschiedenheiten enthalten. 1. Bestünde nach B. ein sprachlicher Unterschied zwischen את שדרכו למנות und כל שדרכו למנות. R. Jochanan hätte in M. את שדרכו gelesen, RSbL כל שדרכו. Einen solchen sprachlichen Unterschied hat aber J. nicht angenommen; und er ist auch nicht begründet. Wir finden den Ausdruck את שדרכו öfter im Sinne von כל שדרכו, wie im bibl. Hebräisch את auch vor dem Nominativ steht, weil את ursprünglich die Sache bezeichnete (s. d. Lexica). Vgl. M. Temura Ende את שדרכו לישרף ואת שדרכו ליקבר; T. Ned. 3_4 כל שדרכו להתכסות und weiter כל שאין דרכו להתכסות, wofür DW את שדרכו haben, ohne dass ein Unterschied zwischen diesen LA wäre; ebenso kurz vorher lesen wir in E. כל שדרכו לאכול und in DW את שדרכו. Es ist

---

wiesen, dass die Thatsache nicht richtig sei, haben die Hilleliten ihnen zugestanden. Dieser letzte Satz ist oben fehlerhaft geschrieben, und דתני ר' הושעיה ist zu streichen, es muss heissen דתני אמרו להם ב"ה wie in T. und dann ב"ה מסלקון להון. Wer die Corruptele im J. kennt, wie Stellen versetzt, verschrieben, durch Glossen verunstaltet, die Citate fehlerhaft sind, wird diese Emendation nicht für kühn halten.

[1]) Quellen: M. Terum. §§ 7—10 המפריש מקצת (4); ib. Orla § 7 בגד שצבעו (3); T. ib. §§ 10 (p. 33_{81}), 11, 14 הלוקט דלעת (5); ib. §§ 21, 22 הזורע פשתן (8); J. Ter. $4_{6,7}$ (43a); ib. Orla 3_4 (63a); b. Jebamoth 81, 82, Beza 4b, Sebachim 73.

[2]) S. Frankel מבוא 22b.

eben kein Unterschied zwischen beiden Ausdrücken; M. Ab. Sar. את שדרכו להטביל יטביל, להגעיל יגעיל. M. Tebul Jom 2_3 את שדרכן לדוך במשקין; M. Demai 2_5 את שדרכו להמדד בגסה; T. ib. את שדרכו למוד בגסה; T. Sanhedrin 14_6 (p. 437_1; s. auch p. 465_{12}) את שדרכו לשפך ישפך. Ausser dem sprachlichen Unterschied zwischen J. u. B. ist auch 2. ein sachlicher Unterschied in der Controverse von R. Jochanan und RSbL. Nach J. behauptet der eine, R. Meir habe angenommen, כל הדברים מקדשים, der Gegner עשרה דברים מקדשים; nach B. hat derjenige, welcher behauptet את שדרכו למנות, nicht angenommen עשרה דברים מקדשים, sondern ausser den in Orla aufgezählten 10 auch andere Sachen bei שאר איסורים, die immer gezählt werden, wie חתיכה הראויה להתכבד, was nach J. nicht der Fall ist (s. oben S. 228 u. 234). 3. verwechselt B. R. Jochanan und RSbL; denn J. beweist, dass R. Jochanan es war, welcher nach R. Meir behauptete כל הדברים מקדשים (s. w.).

Gehen wir nun zur Erklärung der Varianten 1. von T. Terum. 5 und J. c., so ergiebt sich uns, dass T. c., welche in der pal. M. nach unserer M. 4_{8}—$_{10}$ gestanden, so gelautet hat, wie jetzt in der T. steht. R. Jochanan aber hat dieselbe emendirt und statt ר' מאיר gesetzt ר' יהודה und für ר' יהודה gesetzt ר' מאיר. Ein genaues Eingehen auf die J.-Stellen ergiebt das Resultat als sicher.

P. Fragen wir zuvörderst, woher die verschiedenen Meinungen über דבר שבמנין מקדש stammen? R. Akiba behauptete ז' דברים מקדשין, die Chachamim ששה דברים, R. Meir nach RSbL עשרה דברים, nach R. Jochanan כל הדברים, während nach RSbL R. Jehuda behauptet hat כל הדברים מקדשין, — so werden wir die Verschiedenheit der Meinungen nach dem von uns in voriger Nr. aufgestellten Princip der pal. Halacha begreifen. Bei Mischung ideel verschiedener Genussgegenstände, von welchen einer verboten ist, wozu תרומה, ערלה und כלאי הכרם zu rechnen sind (s. N. 17a), vertheilt sich der איסור auf die ganze Mischung; das kann aber nur angenommen werden bei Sachen, die eine Masse, eine Einheit bilden, Quantitäten, die gemessen und gewogen werden. Wo aber jeder einzelne Gegenstand gekauft und verkauft wird, wo die Masse keine Einheit bildet, lässt sich vom Uebergang des איסור auf die ganze Zahl nicht reden. Es konnten sich darum verschiedene Meinungen geltend machen, ob Gegenstände, die immer

gezählt werden, oder auch solche, die nur manchmal gezählt werden, zu דבר שבמנין gehören, und auch darüber, ob diese Gegenstände überhaupt gezählt werden oder nicht. Ja, es machte sich eine Ansicht geltend, dass der Satz, דבר שבמנין wird nicht בטל, widerrufen werden müsse. Ueber den Beschluss, welche Sachen nicht aufgehoben werden sollen, waren schon unter den älteren Tanaim Zweifel entstanden, so dass R. Jehuda b. Baba behauptete, חליפי תרדין gehöre nicht zu den Sachen, über welche das Verbot beschlossen wurde, so dass nach ihm wohl nur über die 5 anderen aufgezählten Beschluss gefasst wurde, die Chachamim aber behaupteten, חליפי תרדין waren auch dabei, R. Akiba behauptete, auch ככרות של בעל הבית, so dass sieben Sachen zu דבר שבמנין gerechnet werden[3]). Da nun in M. Orla c. über דבר שבמנין drei Contravertenten aufgeführt werden, nämlich R. Meir, die Chachamim und R. Akiba, nicht aber noch ein vierter, so nahm R. Jochanan an, es gab überhaupt nur drei Meinungen, nämlich כל הדברים מקדשין nach R. Meir, ששה דברים nach den Chachamim und שבעה nach R. Akiba. R. Jehuda hat wie die Chachamim entschieden. Gäbe es noch eine 4. Meinung, nämlich nach R. Meir עשרה דברים und nach R. Jehuda כל הדברים, dann hätte die Ansicht des R. Jehuda auch in Orla stehen müssen. Nun heisst es in J. Orla c. מתניתא פליגא על מ״ד כל הדברים מקדשין (so nach LA von REF und REW); denn es heisst ja in M. Kelim c. ר׳ מאיר אומר לא הוזכרו רמוני באדן ... ור׳ יהודה אומר לא הוזכרו רמוני באדן וחצירי גבע אלא לענין מעשר בלבד

[3]) Die Stelle in T. Terum. אני אחד מן הראוין להורות ist meiner Ansicht nach zu erklären durch Ergänzung von הייתי. Ich war beim Beschlusse zugegen, als einer, der zu entscheiden fähig war, als תלמיד חכם, der wohl berathende, aber keine entscheidende Stimme hatte, und ich behaupte, dass חליפי תרדין nicht zu denen, über welche Beschluss gefasst wurde, gehörte. Die Behauptung des RJbB, dass man nochmals darüber Beschluss fassen müsse, geht wohl darauf zurück, dass die Majorität zweifelhaft war oder eine starke Minorität gegen sich hatte, welche die Rechtmässigkeit des Beschlusses bezweifelte. R. Akiba hat den Beschluss gegen RJbB anerkannt und noch ככרות של בעל הבית hinzugefügt. R. Meir ist auch über R. Akiba hinausgegangen und hat noch 4, resp. 3 andere hinzugefügt; R. Jehuda rechnete dazu überhaupt alle Sachen, die ausnahmsweise gezählt werden. So nach RSbL; nach R. Jochanan hat R. Jehuda mit den Chachamim übereingestimmt, und R. Meir behauptet כל הדברים מקדשים (s. oben).

Der Passus ר' מאיר אומר ist im J. ausgefallen. Aus dieser M. ist doch bewiesen gegen die Behauptung desjenigen, welcher sagt: Es gäbe bloss drei Controversen bezüglich דבר שבמנין, da doch R. Jehuda gegen R. Meir behauptet, nicht רמוני באדן, sondern alle רמונים gehören zu דבר שבמנין, während R. Meir annahm, nur רמוני באדן, aber nicht andere רמונים, weil er sagte עשרה דברים מקדשין. R. Jochanan, — wir nehmen das vorweg, denn in Orla c. wird gesagt, es sei ungewiss, ob R. Jochanan oder RSbL es war, der behauptete כל הדברים מקדשין — muss in M. Kelim emendirt haben statt R. Meir R. Jehuda und st. R. Jehuda R. Meir[4]). Danach sind nur drei Controversen vorhanden. Dass dies richtig ist, geht aus J. Terumoth 4 c. hervor. Die pal. M. hatte den Passus in T. Terum. 4 c., wie wir ihn jetzt in T. haben[4a]).

---

[4]) In T. Kelim steht auch ר' יהודה אומר, in M. sind aber zwei LA, die eine ר' יהודה, die andere ר' יוסי. Es handelt sich aber um R. Meir u. R. Jehuda, nicht um R. Jose, wie wir aus T. Terumoth ersehen. NJ erklärt gleichfalls, R. Jochanan habe in M. Kelim anders gelesen.

[4a]) Nicht nur dass J. wörtlich T. ohne den Zusatz תני ר' חייה citirt, sondern gleich von Anfang geht in J. aus der Controverse des R. Jochanan und R. Kahana hervor, dass die Meinungsverschiedenheit von R. Meir und R. Jehuda bezüglich der Relation dessen, was R. Elieser und R. Josua behauptet haben, in der pal. M. gestanden haben muss. R. Jochanan und R. Kahana haben nämlich in der pal. M. anders gelesen. R. Jochanan las, R. Jehuda sagte: R. Josua hat behauptet בין בידוע בין בשאין ידוע תעלה, und R. Akiba machte den Unterschied בידוע תעלה באינו ידוע לא תעלה. Kahana aber las ר' יהושע אומר בידוע תעלה בשאינו ידוע לא תעלה, darum fragt J.: Was ist dann der Unterschied zwischen R. Josua und R. Akiba? Antwort: בידוע ושוכח. Auch am Ende wird der letzte Theil der T. ohne Zusatz von תני erklärt*): אמר ר' אבון וכו'. Die babyl. Amoräer haben die M. wie R. Jochanan im Sinne R. Jehudas ohne Controverse aufgestellt, während sie in M. 9 die Meinung R. Meirs aufstellten, weil R. Jochanan und RSbL bei ליטרא קציעות erleichtern.

---

*) Aus dem Satze des ר' אבון wird bewiesen, dass unter בטול ברוב nicht gemeint ist חד בתרי, sondern חד וכל שהוא (s. פ"מ zu תערובות). Aber oben heisst es in J. כדי שתבטל ברוב שמעון בר בא בשם ר' (nach REW) שחורה אחת לתוך שתים שחורות, יוחנן והוא שנפלה, woraus doch חד בתרי erwiesen wäre. Mir scheint, dass ein Unterschied ist zwischen Sachen, die gezählt und Sachen, die gewogen werden. Wenn es sich um einzelne Sachen handelt, da wird חד בתרי sein müssen, bei Sachen aber, welche gewogen werden, genügt das Uebergewicht (vgl. RSE zu Tos. Pesachim 44 a s. v. איתיביה). Wie ich nachträglich bemerkt habe, sagt פ"מ Aehnliches, ohne aber auf den J. von חד בתרי zu verweisen.

R. Meir und R. Jehuda streiten über beide Controversen von R. Elieser u. R. Josua, sowohl über תאנים שחורות ולבנות als auch über ליטרא קציעות, in beiden §§ stand erst ר' מאיר und dann ר' יהודה. Dazu bemerkt J.: Weil R. Jochanan zu dieser M. gesagt hat תניין אינון, ist bewiesen, dass er es ist, welcher behauptet hat, ר' מאיר habe angenommen כל הדברים מקדשין, und nicht RSbL. Der Sinn kann nur der sein: Halten wir die LA in T. — der pal. M. — für richtig, dass ר' יהודה behauptet hat אפילו שלש מאות פומין לא יעלו, dann muss R. Jehuda behauptet haben כל הדברים מקדשין, und ר' מאיר wie RSbL עשרה דברים מקדשין. Nun hat aber R. Jochanan gesagt תניין אינון, das heisst, entweder wie שנויין אינון sie sind geändert, st. ר' מאיר muss gelesen werden ר' יהודה und st. ר' יהודה muss stehen ר' מאיר, wie in Kelim (s. oben), oder es kann auch übersetzt werden: In doppelter Weise ist in einem Falle nach dem einen Tanai eine קולא, nach den anderen eine חומרא. In der Relation der חומרא des R. Elieser erleichtert R. Meir und erschwert R. Jehuda, in der Relation der Erschwerung von R. Josua erleichtert R. Jehuda und erschwert R. Meir. Es muss deshalb gelesen werden ר' מאיר אומר . . . אפי' שלש מאות פומין לא יעלו, während nach RSbL in beiden Fällen R. Meir erleichtert und R. Jehuda erschwert. Nach R. Jochanan ist es R. Meir, welcher behauptet כל הדברים מקדשין, und R. Jehuda hat wie die Chachamim behauptet ששה דברים מקדשין. Es gab nach R. Jochanan nur drei Controversen, nach RSbL vier. Das Citat im J. ist nach Emendation R. Jochanans. Auch in T. Ter. 5_{10} heisst es von R. Jehuda רמונים מתוקין, das wäre wie RSbL. Auch hier wird R. Jochanan emendirt haben רמוני באדן, wie das Citat in b. Sebachim c. lautet. — 2. T. Terum. 8c. ist in T. nur verschrieben, und muss mit J. Orla 2 c. für יעלו gelesen werden לא יעלו und לא יעלו für יעלו. — Die Controverse von חתיכה בחתיכות hat mit דבר שבמנין nach J. nichts gemein. Wie wir oben angegeben, wird חתיכת נבלה nicht בטל, auch wenn die חתיכה nicht ראויה להתכבד ist. Den Begriff von ראויה להתכבד, der gleich sein soll דבר שבמנין, kennt J. gar nicht. Selbst nach dem Tanai, welcher behauptet כל הדברים מקדשין, ist לחם הפנים und חתיכה של חטאת nicht דבר שבמנין. — חתיכות werden nicht nach Zahl verkauft, sondern nach Gewicht. Nach J. hat der erste Tanai, welcher behauptet לא יעלו במאה — es steht nicht wie bei חתיכת נבלה, dass sie באלף nicht

בטל wird — aus Ezech. 45,15 מן הצאן מן המאתים eruirt, dass קדשי מקדש im Gegensatz zu קדשי גבול, nämlich תרומה, 200 als Aufhebezahl erfordern, wie ערלה und כלאי הכרם. R. Jehuda machte den Unterschied nicht und behauptet קדשי מקדש werden ebenso in 100 aufgehoben, wie תרומה. Was den Vers מן הצאן מן המאתים betrifft, so spricht dieser von lebendigen Thieren, wobei man erschwert hat, ähnlich wie bei דבר שבמנין, aber nicht in gleicher Weise, weil צאן meist eine Einheit bildet und nur selten ein Einzelnes verkauft wird, חתיכה wird aber בטל in 100. Dass der erste Tanai nicht annahm, לחם הפנים werde überhaupt nicht בטל, geht aus T. Ter. 5_{14} hervor, wo es heisst . . . חתיכה של לחם הפנים טמאה, da behauptet der erste Tanai, es wird בטל, während R. Jose, (so zu lesen st. R. Jehuda, s. RSA u. Schwarz z. St.) annimmt, es wird nicht בטל, aber über חתיכת לחם הפנים טהורה, welches mit חולין vermischt worden, ist keine Controverse, da gestehen Alle, dass es בטל wird. So ist zu verstehen, dass J. ib. einen Beweis aus Sa. bringt, dass nicht nur קדשי הדיוט, sondern auch קדשי מזבח aufgehoben werden. Im Sa. ist der Satz allgemein ohne Controverse angegeben; aber J. nahm an, aufgehoben können קדשי הדיוט werden ohne Controverse, nur nach R. Jehuda in 100, nach dem ersten Tanai in 200[5]).

B. Babli hat angenommen: Nur דבר שבמנין wird auch bei שאר איסורים, wenn יבש ביבש vermischt worden, nicht בטל. — חתיכה wird nur dann nicht בטל, wenn die חתיכה ראויה להתכבד בחתיכות, d. h. דבר שבמנין ist, und gehört eine solche חתיכה zu את שדרכו למנות (s. oben S. 238). Babli hat ferner die Controverse umgedreht, R. Jochanan behauptet את שדרכו למנות und RSbL כל שדרכו למנות, weil die Halacha bleibt את שדרכו למנות und הלכה כר' יוחנן. T. Terum. 5 citirt B. Beza c. als Boraitha, wie sie in T. steht, und erklärt sie sowohl nach R. Jochanan als nach RSbL. Obwohl RSbL R. Meir כל שדרכו למנות behaupten lässt, hat er doch bei ליטרא קציעות angenommen nach R. Josua אם יש שם מאה פומין יעלו, weil תרומה דרבנ' ist; R. Jehuda aber sagt, כל שדרכו למנות אפי בדרבנן לא בטל. R. Jochanan nahm an תרומה דאורייתא, darum

[5]) Die Commentatoren meinen סתם ספרא ר' יהודה, aber das hätte J. sagen müssen, wenn er das angenommen hätte. (Vgl. auch RJDBS da., welcher sagt, diese J.-Stelle ist ein deutlicher Beweis gegen die Decisoren, welche behaupten, dass bei Mischung von יבש ביבש, eines איסור in רוב היתר, selbst חד בתרי בטל wird).

sagt er, R. Meir behauptet, obwohl er sonst der Ansicht את כל שדרכו למנות ist, עגול wird in 100 בטל, weil es zu את כל שדרכו למנות gehört, R. Jehuda aber, der כל שדרכו למנות annimmt, behauptet, עגול wird nicht בטל. Dass dieses Alles im Gegensatz zu J. steht, und B. andere Gedanken und andere Thatsachen aufstellt, ist klar. Der Dialog Jebam. c. zwischen R. Jochanan und RSbL אני שונה ואני שונה kann nicht authentisch sein, sondern ist construirt. Aber nicht minder verdankt unsere M. Terumoth 4 c., wo in § 8 die Ansicht R. Jehudas, in § 10 die Ansicht R. Meirs gegeben ist, ihre Redaction Babylonien; da nach B. sowohl R. Jochanan als RSbL behaupten, dass עגול בעגולין aufgehoben wird, wird die Ansicht R. Jehuda's gar nicht berücksichtigt. Hat B. die LA in T. Terum. nicht geändert und ihr eine neue Interpretation gegeben, so hat er T. 8 c. in Folge seiner neuen Gedanken ganz geändert. Wie B. in M. Chulin unter חתיכה eine חתיכה הראויה להתכבד verstand, so auch hier. Nach LA. v. T. kann die Controverse nicht erklärt werden. Da חתיכה הראויה להתכבד nach R. Jochanan zu את שדרכו למנות gerechnet wird, müsste R. Meir auch annehmen לא בטל. Es muss daher anders gelesen werden. Die Controverse ist nur in dem Falle, wenn חתיכה של חטאת טמאה vermischt worden mit חטאת טהורה, da ist nicht anwendbar חתיכה הראויה להתכבד, denn die כהנים beehren einander nicht, das fällt vielmehr unter den Begriff von כל שדרכו למנות, darum sagt R. Meir (der 1. Tanai), es wird aufgehoben, R. Jehuda, es wird nicht aufgehoben; hingegen, wenn חתיכה של חטאת טמאה in חולין fällt, da tritt der Begriff את שדרכו למנות ein (s. Tos. Jeb. c. s. v. דברי). Daher gestehen beide zu, dass die חתיכה nicht בטל wird. RSbL erklärte die Controverse in der Boraitha בנימוחה, und die Controverse geht auf das Princip von מין במינו zurück, da R. Jehuda behauptet, מין במינו לא בטל, und die Chachamim sagen, מין במינו בטל. Es ist mir zweifellos, dass die Boraitha construirt ist. R. Jehuda hat gar nicht behauptet מין במינו לא בטל (s. 17e). Die pal. M. hatte die Controverse, so wie wir sie oben nach J. angegeben haben.

17d. מין במינו
מתבל, מדמע, ולמה¹).

Die Bedeutung der überschriebenen, in M. Orla 2 c. vorkommenden Worte sind nach babyl. Halacha anders aufgefasst worden, als nach der palästinensischen. Nach dieser schwinden die Schwierigkeiten, welche die Commentatoren und Decisoren nicht bewältigen konnten.

In M. 4 heisst es: כל המחמץ והמתבל והמדמע בתרומה בערלה ובכלאי הכרם אסור.

In M. 6: ולמה אמרו כל המחמץ והמתבל והמדמע וכו'.

RMBM erklärt so, als stünde מדמע als Prädicat. Es wäre zu übersetzen: Wer mit Teruma etc. säuert oder würzt, macht die Mischung zu מדומע, d. h., sie wird dem זר unerlaubt zu geniessen, thut er es mit Orla u. Kilaim, so ist die Mischung auch zum Gebrauch nicht gestattet (אסור בהנאה). M. 6 ist nach ihm die Erklärung zu M. 4. In welcher Weise (ולמה soll das bedeuten, es wäre gleich כיצד, wie RLH angiebt = וְלָמָּה), sagten wir, dass das durch Teruma etc. Gesäuerte oder Gewürzte מדמע ist? Antwort: Nur bei מין במינו, bei מין באינו מינו kommt es auf den Geschmack an, da genügt nicht מחמץ allein, sondern auch טעם muss hinzukommen. So erklärt RLH nach RMBM, und so fasst auch RAdB den RMBM c. auf. Raschi zu Chulin c., und ihm folgt RSS, erklärt in M. 6 והמדמע durch מערב ומבשל. Es wären nach ihnen nicht — wie nach RMBM — von zwei Mischungsarten, von Säuern und Würzen, sondern von drei die Rede, nämlich: Säuern, Würzen und Kochen von Speisen. Für die Erklärung Raschi's und RSS's spricht der Umstand, dass in M. 7 als Erklärung ein Beispiel von מין באינו מינו gebracht wird, wo die Mischung weder durch Sauerteig noch durch Gewürze entstanden, sondern durch Kochen zweier Gemüsearten. Dieses Beispiel bezieht sich auf מדמע. Aber RMBM konnte dem Worte מדמע nicht diese besondere Bedeutung einer 3. Art der Mischung beilegen, da מדמע doch jede Mischung von תרומה und חולין bedeutet. Wer mit תרומה מחמץ ist, ist ja auch מדמע, wie kann man diesem Worte die Bedeutung des Kochens

¹) Quellen: M. Orla §§ 4, 6, 7 התרומה (2); T. Tebul jom § 7 עיסה שקראה (2); J. Orla 1_2 (61 b), 2_3 (62 a); ib. Nasir 6_9 (55 c); b. Chulin 89 a; RMBM zur M. c., Cod. מאכלות אסורות 16_1; RChdS zu JD 98 n. 6 s. v. וקודם.

beilegen? Dass in M. 7 ein Beispiel gegeben wird, das weder zu מחמץ noch zu מתבל passt, ist damit zu erklären, dass bei שאור selten vorkommt, dass man mit nicht gleichartigem Sauerteig säuert. Würde man es aber thun, so käme es bloss auf den Geschmack an (RLH). Wir sehen, beide Erklärungen erzeugen Schwierigkeiten, die nicht gehoben werden können. Bartinura erklärt מדמע in M. 4 wie RMBM, המחמץ והמתבל beziehe sich auf Orla und Kelai Hakerem, המדמע auf תרומה; in M. 6 erklärt er wie Raschi und RSS ערב ובשל, was RLH auffällt; denn da RSS zu M. 4 keine andere Erklärung von המדמע giebt, so hat er gewiss das Wort wie in M. 6 aufgefasst[*]). RChdS, welcher diesem Gegenstande (JD c.) eine ausführliche Abhandlung widmet, beweist durch logische Schlüsse und Stellen aus dem B. gegen RLH und den Verfasser v. מ״כ, dass bei מחמץ allein sowohl bei מינו als אינו מינו die Mischung unerlaubt wird, ferner dass מחמץ und נותן טעם keine Gegensätze bilden, sondern מחמץ gleich נותן טעם ist. Der Unterschied zwischen מין במינו und מין באינו מינו bei מחמץ bestehe nur darin, dass bei מין במינו, wenn der שאור auch nicht מחמץ ist, die Aufhebezahl 100 betragen muss, was bei אינו מינו nicht der Fall ist. Er kommt dann zur Erklärung unserer M. und meint, M. 6 hängt mit M. 4 gar nicht zusammen. Raschi und RSS hätten in M. 4 wie Bartinura erklärt, מדמע beziehe sich auf תרומה, wenn man mit Teruma מחמץ oder מתבל ist. (Aber dann hätte RSS in M. 4 מדמע anders erklären müssen als in M. 6!). Diese M. spreche eben nur von zwei Mischungsarten, von Würzen und Säuern, da gilt der Satz שאור ותבלין בכ״ש, wie es in B. heisst, אפי' באלף לא בטל, sowohl bei מין במינו als מין באינו מינו. In M. 6 stehen drei Mischungsarten, nämlich ausser Säuern und Würzen noch Kochen und Mischen zweier Speisen, dies bedeute והמדמע in M. 6, und dazu passt das Beispiel von M. 7. Wenn RChdS schreibt, wer anders erklärt, ist ein טועה בדבר משנה, so bezieht sich diese

---

*) RMM meint, RMBM wäre im Codex von seiner Erklärung in M. Com. zurückgekommen und habe המדמע erklärt durch Mischung eines דבר חשוב. Aber wie kann bei דבר חשוב die Rede sein von מין באינו מינו? RJL will המדמע erklären durch Mischung von לח בלח infolge der Etymologie von דמע „fliessen.“ Wozu aber dieser Unterschied nöthig ist, giebt er nicht an. Selbst wenn die Wortdeutung nicht gezwungen wäre, müsste doch ein Beispiel von מדומע in dieser Bedeutung angeführt sein!

Sicherheit auf seine Entscheidung, dass zu מחמץ kein טעם bei אינו מינו hinzuzukommen braucht. Aber seine Erklärung der M. bietet womöglich noch mehr Schwierigkeiten, als die von RMBM und RSS. Es soll das Wort מדמע in zwei kurz auf einander folgenden Ms. verschiedene Bedeutungen haben. In M. 6 brauchte nach ihm nur מדמע in dem von ihm angegebenen Sinne allein zu stehen, da über מחמץ und מתבל schon in M. 4 angegeben ist, dass sie sowohl bei מינו als אינו מינו — אסור sind. RChdS meint: In M. 6 wird nur gesagt, dass bei מין במינו, auch wenn אין בו כדי לחמץ, 100 von היתר sein müssen, מתבל aber sei in der That überflüssig, es stehe אגב גררא. Schliesslich soll nach allen Erklärern in M. 6 das Wort ולמה nicht heissen: „Und warum", sondern soll heissen „in welcher Beziehung", es soll punctirt werden ולמה, wofür keine Analogie beigebracht wird. Alle diese Schwierigkeiten sind den Commentatoren entstanden, weil sie durch B. gezwungen waren, מתבל zu erklären durch „Würzen". Wohl heissen תבלין Gewürze, von טבל = תבל „mischen", aber als verb. מתבל, oder wie es in J. Nasir c. מטבל geschrieben ist, heisst es überhaupt „mischen", um Geschmack zu erzeugen. Speisen mit einander mischen, damit die eine der andern einen Geschmack beibringe, heisst מתבל. Ferner hat מדמע nicht die Bedeutung, überhaupt תרומה mit חולין mischen, sondern nur Gattungen gleicher Art mischen (מין במינו). מדומע wird eruirt aus dem Verse את חלבו את מקדשו ממנו (vgl. oben S. 239 Anm.) שאם נפל לתוכו מקדשו. Teruma kann nur abgehoben werden ממינו, nicht aber von אינו מינו. Es wurde dann angenommen, wenn 1 in 100 fällt, so hat sich die Teruma auf die ganze Mischung vertheilt, weil der איסור nicht reell ist, sondern ideel. Bei אינו מינו und יבש ביבש ist die Mischung nicht מדומע, sondern da heisst es יבור; ist die Mischung von אינו מינו bei בלול בבלול, so dass das eine vom anderen nicht getrennt werden kann, so ist sie nicht מדומע, sondern בנותן טעם wie bei jedem anderen איסור. Die Teruma hat sich dann realiter auf die ganze Mischung vertheilt, und greift die Regel Platz wie bei שאר איסורים, dass die Mischung בנותן טעם — אסור ist. Wir finden auch den Ausdruck מדמע und מדומע nur bei מין במינו [3]).

---

[3]) In M. Gittin 5_4, wo es heisst המטמא והמדמע והמנסך, kann המדמע nur die Bedeutung haben: Mischung von תרומה in חולין derselben Art; denn sonst wäre ja der היזק auch bei בלול durch den Geschmack ניכר. Die Etymologie des

So ist zu erklären M. Terum. 5_6 אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון ואין המחומץ מחמץ אלא לפי חשבון. R. Elieser behauptete, מדומע ist מדמע wie תרומה ודאית. Die Chachamim sagen, מדומע ist מדמע nach Verhältniss bei מין במינו. Wie bei מחומץ, wo doch gewiss der איסור des מחמץ sich realiter auf den ganzen היתר vertheilt hat, so hat sich bei מדומע idealiter der איסור auf den ganzen היתר vertheilt[4]). מחומץ kann ausgesagt werden von מין במינו und

---

Wortes דמע wird bestritten: Levy nimmt es wie RMBM von דמע = תרומה, K nimmt es = טמע, vermischen und beruft sich auf RG. Mir scheint, dass diese verschiedenen Etymologieen auf J. und B. zurückgehen. In der palästinensischen Halacha hat man דמע gleich תרומה genommen, מדמע wird ursprünglich geheissen haben, zu תרומה machen; denn die ganze Mischung, wenn der היתר nicht das Hundertfache beträgt, muss dem כהן gegeben werden. Wenn תרומה in hundert fällt, so ist, obwohl eine Mischung vorhanden ist, dieselbe nicht מדומע. Bei Mischung von אינו מינו und בלול kommt es wie bei Mischung von שאר איסורין auf den טעם an; wenn der איסור dem היתר einen Geschmack beibringt, ist die Mischung אסור. In diesem Falle bedarf es nicht des besonderen Ausdruckes מדומע, sondern passt der allgemeine Ausdruck אסור. B. verstand unter מדמע – מערב (Gittin 53a) und nannte dann jede Mischung von תרומה auch bei אינו מינו – מדומע, was nach paläst. Halacha nicht richtig ist (vgl. Friedmann zu Mt. p. 97 a). אוכל בדמע heisst nach RMBM, er kann seine Teruma geniessen. בית הדמע in T. (p. 43_{28}), welche Stelle K. a's Beweis für seine Etymologie anführt, beweist das Gegentheil. Es heisst dort: Wenn der כהן תרומה erhält und andere Sachen darunter findet, so sind sie ihm unerlaubt, wie RMBM erklärt; denn Alles werfen sie (wohl die Eigenthümer, s. Schwarz) in den Raum, wo sie die תרומה aufbewahren (בית הדמע). Wenn der Eigenthümer keine Zeit hat, etwas zu verwahren, so wirft er es in den Ort, wo die תרומה verwahrt wird, weil es dort sicher ist; denn vom בית הדמע nimmt keiner Etwas weg. Schwarz meint, RMBM muss eine andere LA gehabt haben, was ich nicht für richtig halte. Er hatte die LA. von E.

[4]) Es ist nicht unwahrscheinlich, dass R. Elieser bei מחומץ den Chachamim zugestanden hat, אין מחמץ אלא לפי חשבון; denn hier hat sich doch realiter der איסור vertheilt. Die Gemara b. Temura 12a sagt zwar, R. Elieser habe das nicht zugestanden, weil er annahm זה וזה גורם אסור, ob aber dieses Princip im J. anerkannt ist, ist sehr zweifelhaft (s. oben S. 132 Anm. 5). Nach J. ist חמץ gleich טעם bei anderen Mischungen; vgl. T. Terum. 6_{11}, שאור שבילו, wo ohne Controverse angenommen wird, wenn eine עיסה durch שאור של תרומה und שאור של חולין gesäuert worden ist, so ist die עיסה מותר, wenn der שאור של תרומה allein keinen טעם giebt. Pardo erklärt, obwohl R. Elieser, Orla c., behauptet אחר אחרון אני בא, gesteht er zu, wenn sie gleichzeitig säuern, dass es nur auf den שאור של תרומה allein ankommt; denn זה וזה גורם ist מותר. T. und

auch von מין באינו מינו. In beiden Fällen, wenn die תרומה מחמץ ist, ist die Mischung אסור, aber bei מין במינו muss, wenn die עיסה durch den שאור של תרומה nicht מחומץ geworden ist, der היתר das 100-fache des איסור enthalten. So ist auch M. u. T. Tebul jom c. zu erklären עיסה שנתחמצה או שנדמעה בשאור של תרומה. – נתחמצה kann sowohl von מין במינו als מין באינו מינו ausgesagt werden, נדמעה nur von מינו, da müssen immer 100 היתר auf 1 איסור kommen[5]. Dasselbe gilt von מתבל. Wenn man eine Speise mit Gegenständen mischt, um ihr einen Geschmack beizubringen, einerlei ob Gewürze oder andere Substanzeu, so gilt von תרומה ערלה וכלאי הכרם, dass bei אינו מינו die Mischung אסור wird, wenn der איסור dem היתר einen Geschmack beibringt, widrigenfalls ist sie erlaubt; bei מין במינו aber muss 100 vom היתר vorhanden sein gegen 1 איסור, selbst wenn der איסור keinen Geschmack giebt. So ist die M. 6 ganz klar und so zu übersetzen: Und warum sagten sie (steht) המחמץ והמתבל והמדמע, in המחמץ und המתבל sind ja schon alle Mischungen ausgedrückt? Antwort: Um zu erschweren

---

J. haben חמוץ, wie aus unserer Stelle hervorgeht, נותן טעם gleichgesetzt, und wenn der איסור nicht allein einen טעם giebt, ist die Mischung מותר. J. Orla 2_3 will zwar aus T. Pesachim zuerst annehmen, R. Elieser habe auch behauptet, wenn שאור של תרומה und של חולין gleichzeitig in עיסה fallen, die עיסה verboten wird, aber nachher heisst es: Nur dort, bei כותים haben auch die Chachamim erschwert, anderswo kann auch R. Elieser angenommen haben, אין המחומץ מחמץ אלא לפי חשבון. Der Sinn der Worte אמר ר' מנא לפני ר' יסא היך מה דתימר תמן הלכה כר' אליעזר וכא הלכה כר' אליעזר א"ל ולכל דבה (דבר) kann heissen: R Jasse hat R. Mana abgewiesen. ולכל דבה ist eine tadelnde Aeusserung (vgl. Frankel zu Demai 3_4 p. 16b s. v.), etwa: Für Alles lässt sich leeres Gerede machen. Er meint, T. Pesachim sagt nicht aus, dass R. Eliesser behauptet hat, dass, wenn שאור של תרומה und של חולין gleichzeitig den Teig v. חולין säuern, der עיסה verboten wird, sondern bei כותים hat man es verboten, hier hat auch R. Elieser nur behauptet, אחר אחרון אני בא, aber gleichzeitig לפי חשבון. Man kann einwenden, R. Elieser behauptet doch bei מין במינו בלח auch מדמע כתרומה ודאי. Aber hier kommt es auch auf die Zahl an, wenn die תרומה keinen טעם in den היתר gegeben, hingegen bei מין באינו מינו, wo es bloss auf den טעם ankommt, da kann R. Elieser wohl angenommen haben אין המחומץ מחמץ אלא לפי חשבון.

[5]) RLH Teb. jom. c. meint, נתחמצה will sagen, obwohl טעם כעקר דאורייתא ist, behauptet ר' מאיר doch, dass die עיסה — טהור ist (s. d.) Dass J. dieses Princip nicht annimmt, haben wir schon öfter ausgesprochen (s. auch N. 18).

bei מין במינו und zu erleichtern und zu erschweren bei מין באינו מינו. Es kann מחמץ und מתבל allein gesagt werden von אינו מינו, bei מין במינו aber muss man, auch wenn der איסור nicht מחמץ und מתבל ist, d. h. keinen טעם giebt, doch darauf achten, ob 100 von היתר gegen den איסור vorhanden sind; denn dann ist die Mischung nicht מדומע; sind aber weniger, so ist die Mischung wohl מדומע; deshalb steht in M. 5 ausser מחמץ ומתבל noch מדמע. Das Beispiel von M. 6 bezieht sich auf מחמץ, das von M. 7 auf מתבל, und in beiden ist bei מין במינו der Unterschied von מדמע zu beachten.

Dass מתבל in diesem Sinne von der pal. Halacha gebraucht wird, ersehen wir aus J. Nasir c. Dort fragt Chilfija den R. Jochanan und RSbL: טבל מה שיוסר יותר ממאתים. — Die Commentatoren sagen, es muss gelesen werden תבל, was gleich ist תבלין. Aber auch das Citat in M. lautet dort מטבל, u. z. sowohl in der Sitomirer als in der Krotoschiner Ausgabe*). Es muss aber übersetzt werden: Macht das, was des Geschmackes wegen den Speisen beigegeben wird, die Speise אסור, wenn diese das zweihundertfache des איסור beträgt? — dass es nicht Gewürz heisst, werden wir gleich sehen —. Da erwiderten sie ihm: Mehr als in 200 Theile giebt eine Mischung des איסור keinen Geschmack. Darauf die Frage: Es heisst doch in M.: Alles, was säuert und einen Geschmack beibringt und was zu מדומע macht . . . Wenn deine Ansicht ist, bis 200, dann wird ja die Mischung nicht אסור, wenn der איסור in 200 nicht מחמץ und nicht מטבל ist. Es muss daher ein איסור auch einer Speise, die mehr als das 200-fache des איסור enthält, einen Geschmack beibringen? Die Frage bezieht sich auf M. 6, wo ein Unterschied zwischen מין במינו und באינו מינו gemacht wird. Antwort: Chilfijas Frage bezog sich auf ענבים; deshalb antwortete R. Jochanan: Diese geben in 200 Theile keinen Geschmack. Hier sehen wir, dass unter מטבל Sachen verstanden werden, die in weniger, und solche, die in mehr als 200 Theile

---

*) In Orla c. hat die Sitomirer gleichfalls טבל und מטבל, die Krotoschiner תבל und מתבל. טבל und תבל sind verwandt. Beide bedeuten Mischung: טבל enthält eine Mischung von חולין und תרומה (s. K.); ferner heisst alles, was man den Speisen beimischt, auch תבל. Gewürze heissen תבלין, weil man sie den Speisen beimischt. Vgl. J. Ter. 9₂ (46 d) אבל הטבל שרובו חולין.

einen Geschmack geben. Weiter heisst es dort in J.: Nach der Controverse der Amoräer[7]), von denen der eine behauptet, 100, der andere, 60 sei die Aufhebezahl eines איסור — weil in diesem Verhältniss der איסור dem היתר keinen Geschmack beibringt, — ist ja die M. gegen beide Behauptungen; denn es heisst doch כל המחמץ והמטבל והמדמע, woraus hervorgeht, dass ein איסור auch sogar in das 200 fache des היתר einen Geschmack geben kann! Da wird nicht geantwortet wie in B., dort spricht man von תבלין, welche auch durch 1000 nicht aufgehoben werden, sondern es wird geantwortet: die Amoräer sprechen von בשר בבשר. R. Jose sagt, es ist gleich, ob בשר בבשר oder sonstige איסורין (wie חלב oder דם), denn [8]) R. Jochanan hat gesagt: Bezüglich איסור wird es bei

---

[7]) In historischer Beziehung ist die verschiedene Relation der Contravertenten zu beachten. Im J. heisst es: (l. ר' יסא ור' יהושע בן לוי (בשם רי"ב"ל אמר בשם בר פדייה und dann ר' חייה בשם רי"ב"ל בשם בר פדייה, worauf folgt ר' שמואל בר ר' יצחק לר' חייה בר אבא הא ר' יסא פליג עלך והא מתניתא פליג על תריכון. Hingegen heisst es in B. Chulin 98 a אמר ר' חייה בר אבא אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא אמר לפניו ר' שמואל בר רב יצחק רבי אתה אומר כן הכי אמר רב אסי אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא. Aus Bar Padja im J. wird in B. Bar Kapra, und R. Samuel b. Jizchak, der ein Genosse des R. Chija bar Abba war, wird zum Schüler desselben gemacht. Allerdings hat R. Sam. b. Jizchak getrauert um den Tod des R. Chija b. Abba (s. Frankel מבוא). Aber daraus folgt noch nicht, dass er dessen Schüler war. R. Seira hat getrauert beim Tode des R. Samuel b. Jizchak obwohl er nicht dessen Schüler war. Auch sachlich ist ein Unterschied zwischen J. u. B. in der Controverse der genannten Amoraim. S. RSbA ת"ה 4_1. Interessant ist die heftige Polemik von RAH gegen die versuchte Ausgleichung von J. u. B. von Seiten des RSbA. Jener schreibt: ודבר זה מרבה תמה ואין האזן יכולה לשמע: בפירוש אמרו בגמ' דבשר ועצם דאיסורא משערינן להחמיר בשיעורו ואת אמרת לאו דוקא . . . חס ושלום לא תהא כזאת אלא ודאי בפלוגתא היא איכא אחריניתא טובא דפליגי בירושלמי בהדן ואנן נקטינן כגמרין. RAH hat zwar Recht, die palästinensische Halacha ist verschieden von der babylonischen; aber an vielen anderen nicht so offenbar widersprechenden Stellen hat auch RAH harmonisirt, wie auch hier ausser RSbA, RSS und R. Ascher dasselbe thun (s. RMM u. RDF zur J. c.). RMM erklärt zu Terumoth 5_3, dass R. Chuna die Richtigkeit seiner Behauptung, dass טינופת של תרומה zu den Chulin gerechnet wird, aus der dort citirten T. Terum. 6_{11} erwiesen hat, und dass RMBM im C. den letzten Theil auslässt, weil er gegen unsere Gemara ist. Während sonst RMBM von R. Ascher angegriffen wird, wenn er gegen Gem. nach der T. entscheidet (s. S. 199 u. Anhang, Anm.), sehen wir hier umgekehrt, R. Ascher entscheidet — allerdings nach Harmonisirung — das Gegentheil von dem, was in der Gemara steht, u. z. wie T. u. J., RMBM dagegen wie B.

[8]) NJ emendirt, wie in Orla דאמר ר' יוחנן, obwohl er anders erklärt.

Mischungen beurtheilt, als wenn Zwiebel und Lauch mit anderen Speisen sich mischt, — jedenfalls weniger als 100 (s. jedoch Tosafot Chulin 87). Es wird hier ein Unterschied gemacht zwischen איסור קדושה bei תרומה, ערלה וכלאי הכרם und שאר איסורין. Bei jenen giebt es Pflanzenarten, die in mehr und weniger als 200 einen Geschmack geben, bei שאר איסורין nicht mehr als in 100. Jedenfalls ist bewiesen, dass J. unter מטבל nicht verstanden hat nur „würzen", sondern Alles, was einen Geschmack der Speise beibringt, so dass das Beispiel in M. 7 sich auf מתבל = מטבל bezieht. Auch aus T. Pesachim $1(2)_{33}$ יוצאין במצה מתובלת und J. ib. 2_5 geht hervor, dass man unter מתבל versteht, eine Speise mit einem Gegenstand mischen, der ihr einen Geschmack beibringt; denn J. erklärt: Unter מתובלת versteht man hier nicht gemischt mit Oel, sondern gemischt mit Sesam oder Nüssen. מתבל kann aber sonst auch bedeuten, Oel beimischen[9]).

17e. מין במינו.
אין דם מבטל דם[1]).

Wir haben in diesem Artikel zu beweisen, dass nach pal Halacha R. Jehuda nicht behauptet hat מין במינו לא בטל, wie das

---

[9]) Vgl. ג"י zu J. c., der eine Verschiedenheit zwischen J. u. der Halacha des RMBM bemerkt. Schon REW zu O.Ch. 455 u. 30 macht auf die Verschiedenheit zwischen J. u. B. aufmerksam. Zu beachten ist, dass Tos. Menach. 23 s. v. חיבלה בקצח die Bemerkung macht: Eine solche Boraitha, wie sie B. citirt, findet sich weder in T. Pesachim noch Menachot. B. hat nämlich T. יוצאין במצה המתובלת amplificirt in die Boraitha חיבלה בקצח בשומשמן ובכל מיני תבלין כשרה מצה היא אלא נקראת מצה מתובלת. RDF zu Nasir c. findet es auffallend, dass RMBM zu M. Orla 2_{10} erklärt, man verstehe unter תבלין nicht grade „Gewürze", sondern Alles, was die Speise schmackhaft macht, er meint, es gehe aus J. Orla 2 hervor, dass nur כמון (Pfefferkümmel, s. Löw) תבלין sei, nicht aber בצל וקפלט. Ich finde aus dieser Stelle keinen Gegenbeweis gegen RMBM. כמון wird allerdings von בצל וקפלט unterschieden, aber beide sind subsumirt unter dem Begriff תבלין, die einen gehören zu מיני מתיקה, die in weniger als 100 aufgehoben werden, die anderen, die in mehr als 200. RMBM hat eben auch beide Arten unter תבלין subsumirt. In M. 5 hat er unter מתבל Gewürze verstanden, die nicht בטל werden (nach b. Gemara, weil sie לטעמא עבידו), in M. 10 hat er andere Substanzen verstanden.

[1]) Quellen: T. Sebach. § 17 כל הזבחים (8); ib. Tohor. §§ 1, 2 דם טמא (5). M. Seb. § 6 כל הזבחים (8); T. Chulin § 6 בשר בחלב (8); M. ib. § 3

an so vielen Stellen des B. vorkommt. Die Controverse in B. ist construirt, hat thatsächlich nicht bestanden. Nicht nur, dass eine ganze Anzahl Stellen in M. und T. dagegen spricht (s. Tos. Menachoth u. Sebachim c.), auch R. Gamaliel in dessen Namen R. Jehuda behauptet אין דם מבטל דם, hat nicht behauptet מין במינו לא בטל. Wenn Jemand von zwei flüssigen Gegenständen speciell etwas aussagt[2]), so will er damit sagen, dass alle anderen gleichartigen flüssigen Gegenstände ausgeschlossen sind. Das Charakteristische bei דָּם und רוק ist, dass sie dickflüssig sind, sich nicht leicht mischen, und deshalb nicht wie בלול בבלול betrachtet werden können, sondern wie יבש ביבש, welches bei שאר איסורין nicht בטל wird (s. oben S. 234). Dass Blut sich schwer mischt, ersehen wir auch aus J. Joma c., wo es heisst, man muss das דם הפר und דם השעיר, nachdem es gemischt worden ist, in ein anderes Gefäss giessen, damit es sich gut mische. Die Chachamim hielten alle Flüssigkeiten für בלול בבלול, wo das מיעוט durch das רוב aufgehoben wird[3]). Der Derasch von ולקח מדם הפר ומדם השעיר, aus welchem R. Jehuda den Satz מין במינו לא בטל eruirt haben soll, ist babylonisch. Er steht auch nicht im Sa., kommt auch nicht im J. vor. Ja es ist im J. eine Controverse — die auch im B. vorkommt — ob das דם הפר mit dem דם השעיר gemischt wird (vgl. Tos.

כל הבשר (8); M. Terumoth § 6 סאה תרומה (5); T. § 11 סאה תרומה (6); J. Beza 5_6 (63b); ib. Orla $2_{3,6}$ (62a b); ib. Ab. Sa. 5_{11} (45a); ib. Pesachim 8_1 (29d); ib. 5_8 (32d); ib. Joma 5_4 (42d); b. Sebachim 73 u. Tos. s. v. ר' יהודה: ib. 77b; Menach. 22b u. Tos. s. v. ר' יהודה; Bechoroth 22a; Jebam. 81b: Chulin 77, 88, 99, 100, 108: R. Ascher, Ende גיד הנשה; Pesachim 29; Beza 38; RSbA ת"ה 4_1, ib. RAH ב"ה; RN am Ende von כל הבשר: J.D. 92_2, dazu ישועות יעקב n. 3; ib. 106_1, ib. 109.

[2]) Der Satz אין מי רגלים מבטל מי רגלים, der als dritter Fall zu אין דם מבטל דם und אין רוק מבטל רוק in b. Seb. im Namen R. Jehudas citirt wird, steht nicht nur nicht in T., sondern es steht dort sogar, dass bei מי רגלים R. Jehuda רביעית בסאתים behauptet hat (s. Anm. 12 von Nr. 18).

[3]) Bei רוק תפור (so ist zu lesen, nicht עכור), dickflüssigem Speichel, der zusammenhängt, gestanden auch die Chachamim zu, dass dabei בטול nicht statt findet, weil diese Mischung gleich ist יבש ביבש. Es nahmen bei דם und רוק die Chachamim an, יש בלילה, R. Gamaliel u. R. Jehuda אין בלילה. B. hat alle Flüssigkeiten gleich gesetzt mit Ausnahme von יין u. שמן. So erklärt sich auch die Controverse vom ersten Tanai u. R. Jehuda in T. Seb. 8_{20}, und ist oben S. 150 Anm. zu berichtigen.

Men. c.). Im J. kommt die Behauptung מין במינו לא בטל allgemein gar nicht vor. Im J. Joma 5 c. wird die Behauptung von R. Jehuda angeführt אין דם מבטל דם, aber nicht מין במינו לא בטל. An einer Stelle in J. Beza c. heisst es אמר ר' יודן החמירו בדבריהן יותר מדברי תורה אמר ר' חנינה ולא מין במינו אלא החמירו בדבריהן כדברי תורה.

Dieser Satz wird sowohl v. RDF als RMM erklärt, מין במינו wird auch biblisch nicht aufgehoben, das wäre doch aber nur nach R. Jehuda, R. Jochanan wird doch nicht wie der Einzelne den Chachamim gegenüber entschieden haben, abgesehen davon, dass R. Jochanan behauptet hat, בין מין במינו בין שלא במינו בנותן טעם (b. Ab. Sa. c.). N.J. erklärt, weil תחומין ein ד"שי"ל"מ ist, darum wird allgemein zugestanden, dass מין במינו biblisch nicht בטל wird, und R. Jochanan hat gesagt, טבל אין בטל מן התורה (s. oben S. 86). Aber dann hätte J. nicht sagen dürfen ולא מין במינו, sondern ולא ד"שי"ל"ם הוא. Das heisst עקר חסר מן הספר, und überdies hat J. תחומין ebensowenig wie ביצה שנולדה בי"ט zu ד"שי"ל"ם gerechnet (s. ob. N. 9). Wenn B. Seb. c. aus T. Terum. 10_{13}, Tohoroth 5_3 beweisen will, dass der erste Tanai, welcher sagt במה דברים אמורים בזמן שנתן לתוכה מים, R. Jehuda sei, welcher behauptete מין במינו לא בטל, so ist dieser Schluss nicht berechtigt. Auch wenn sonst angenommen wird מין במינו בטל, kann man doch behaupten, הגעלה findet nur statt durch Wasser oder eine ungleichartige Flüssigkeit, eine gleichartige bewirkt das Herausschaffen des איסור nicht. Das hängt mit מין במינו לא בטל gar nicht zusammen. Im J. Pesachim 3_1 macht Rab allerdings einen Unterschied zwischen מין במינו und מין באינו מינו[4]), aber von dieser Stelle ist auch nicht bewiesen, dass Rab allgemein angenommen hätte, מין במינו לא בטל, wie das B. Rab behaupten lässt.

---

[4]) Die dortige Stelle muss nach den Commentatoren emendirt werden, u. zw. nach der LA, welche Ittur (עשרת הדברות, הל' פסח s. v. בדיקת כלים) anführt: קדרה שבשל בה חמיעה לא יבשל בה מאות: המין לאחר הפסח (s. ג"י). Aber nach unserer Erklärung (s. oben) liesse sich die LA im J. rechtfertigen, allerdings ist diese Erklärung gegen B., aber auch nach LA des Ittur stimmt J. nicht mit B. Jedoch nach J. Ter. 11_4, wo es heisst, dass bei einer Sache, welche מן התורה ist, die הגעלה ברותחין nicht gestattat wird, muss nothwendig לאחר הפסח gelesen werden (s. תוס' ירושלים zu J.D. 92).

Es heisst allerdings, Rab sagt, man darf מינו in dem Topf nicht kochen, weil מין מעורר את מינו לאסור, was doch nur erklärt werden kann, obwohl der איסור nicht enthält כדי נותן טעם, so ist מין במינו בכל שהוא. Aber hier handelt es sich um חמץ בפסח, von welchem die pal. Halacha annahm, dass מין במינו verboten ist בכ״ש, weil auf איסור חמץ בפסח die Strafe von כרת gesetzt ist. S. oben S. 236, wo angegeben ist, dass pal. Amoraim behaupten, auch בצרוף sind die איסורי הנאה אסור בכ״ש. — Dass die Boraitha in Jebam. 81b, wo B. nach RSbL die Meinung R. Jehuda's nach seinem Princip מין במינו לא בטל erklärt, nicht authentisch, sondern construirt ist, haben wir schon oben (S. 249) auseinandergesetzt.

B. citirt aber in Chulin 108b eine Boraitha, in der R. Jehuda sagt מין במינו לא בטל. Sie lautet: טפת חלב שנפלה על החתיכה כיון שנתנה טעם בחתיכה החתיכה עצמה נעשת נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה דברי ר' יהודה וחכמים אומרים עד שתתן טעם ברוטב ובקפה ובחתיכות אמר רבי נראין דברי ר' יהודה בשלא נער ושלא כסה ודברי חכמים בשנער וכסה[5]. Hier steht ausdrücklich, dass R. Jehuda behauptet hat, מין במינו לא בטל, ja wie die Gemara erklärt, dass Rabbi ihm im Princip zugestimmt habe. Raschi entscheidet auch so, weil auch Rab und Samuel und auch Raba gleichfalls dieses Princip angenommen haben. Auffallen muss es zunächst, dass in T. u. J. von dieser Behauptung R. Jehuda's nichts erwähnt ist. Zweimal heisst es in T. (Terum. u. Chulin c.): Wenn חתיכה אסורה mit anderen vermischt worden und נמחת ist, so ist die Mischung אסור בנותן טעם; da hätte doch die Gegenansicht R. Jehuda's stehen müssen, dass מין במינו überhaupt nicht בטל wird.

Vergleichen wir aber T. Chulin 8 c. mit der angeführten Boraitha in B., so lautet sie ganz anders, nämlich: טפת חלב שנפלה על החתיכה ר' יהודה אומר אם יש בנותן טעם באותה חתיכה וחכמים אומרים באותה קדרה אמר רבי נראין דברי ר' יהודה בזמן שלא נער ולא כסה ודברי חכמים בזמן שנער וכסה:

Hier ist der Zusatz, den B. hat כיון שנתן טעם בחתיכה וכו׳, nicht vorhanden. B. setzte seine Erklärung, die er vorher im Namen Rab's aufstellt, in den Text der Boraitha. Warum, fragte

---

[5]) Andere LA. angeführt in Raschi zum Schluss: נראין דברי ר' יהודה בנער וכסה ודברי חכמים בשלא נער ולא כסה.

man, ist die ganze קדרה אסור, die Milch hat doch in die קדרה keinen טעם gegeben? Es bleibt nichts anderes übrig, als zu sagen חתיכה נעשית נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה, da nach B. R. Jehuda behauptet מין במינו לא בטל. Aber der Sinn der pal. M. ist nicht: Wenn die חלב einen טעם in die חתיכה gegeben, ist die ganze קדרה אסור, sondern es handelt sich bloss um die חתיכה. R. Jehuda behauptet: Sobald soviel Milch auf die חתיכה gefallen ist, dass letztere einen טעם empfangen hat, so ist die חתיכה אסור. Man muss sie sofort herausnehmen, denn, sie weiter mit den andern kochen zu lassen, dass die Milch sich auf die anderen חתיכות verbreite, wäre ein ביטול איסור לכתחלה. Hat er es aber weiter kochen lassen, so ist in der That die ganze קדרה אסור. Die Chachamim aber nennen einen solchen Fall nicht לכתחלה, sondern דיעבד. Wäre die חתיכה allein gekocht worden und hätte von חלב einen טעם empfangen, dann dürfte man diese חתיכה nicht mit anderen nochmals kochen, damit der טעם חלב sich auf die anderen verbreite, weil dies ein בטול איסור לכתחלה wäre; aber in einem Topfe weiter kochen zu lassen, da ist doch die Absicht von בטול nicht vorhanden. Umgekehrt, wenn man eine חתיכה allein gekocht hätte, die einen טעם חלב erhalten, und dieselbe dann ohne Absicht und zufällig mit anderen חתיכות zusammen gekocht worden wäre, da würde R. Jehuda zugestanden haben, dass, weil der טעם חלב wieder aus der חתיכה entfernt worden ist, auch diese חתיכה מותר geworden wäre; denn das Princip אין המחומץ מחמץ אלא לפי חשבון stand ohne Controverse fest[6]) (vgl. ob. S. 253, Anm. 4). Rabbi entschied vermittelnd: Hat man noch nicht umgerührt oder den Topf nicht zugedeckt und kommt

[6]) RSbA c. bringt einen Beweis für die Behauptung des R. Ephraim, dass bei שאר איסורין der Satz nicht gilt חתיכה נעשית נבלה, weil es in M. Terum. 5_6 heisst אין המחומץ מחמץ אלא לפי חשבון, was doch אפשר לסוחטו מותר gleich ist. Nun meint zwar RSbA, nach R. Ephraim macht בשר בחלב eine Ausnahme, wogegen RAH mit Recht einwendet, die Logik verlangt das Gegentheil. Bei שאר איסורים wird angenommen חתיכה נעשית נבלה, weil das Prinzip gilt, der היתר wird אסור durch den איסור und bleibt אסור, selbst wenn der איסור wieder entfernt worden ist. Wenn aber zwei היתירים, wie בשר und חלב, gemischt und dann wieder in den früheren Zustand versetzt worden sind, warum sollen diese nicht מותר werden? Richtig ist, dass der paläst. Halacha weder bei שאר איסורים noch bei בשר בחלב das Princip חתיכה נעשת נבלה bekannt war, dass aber B. dasselbe sowohl bei בשר בחלב als auch bei שאר איסורין angenommen hat.

fragen, da entscheidet man wie R. Jehuda, nämlich er soll nicht umrühren, sondern soll die חתיכה herausnehmen; hat man aber schon umgerührt oder den Topf bedeckt, so entscheidet man, die חתיכה ist auch erlaubt. Die Chachamim erlaubten umzurühren, weil hier nicht die Absicht vorlag, מבטל zu sein, R. Jehuda aber hat die קדרה für unerlaubt erklärt, weil er dies für ביטול לכתחלה hielt. Vergleicht man die Ausdrucksweise der Boraitha, so findet man mehrere Unebenheiten, welche die Unechtheit verrathen. 1. כיון שנתן טעם בחתיכה st. אם יש בנותן טעם באותה חתיכה. Letzterer Ausdruck bedeutet, wenn so viel Milch ins Fleisch gefallen ist, dass sie einen טעם geben kann. Das Maass war ein für allemal festgesetzt durch ein mathematisches Verhältniss. כיון שנתן טעם heisst aber, wenn die Milch wirklich einen טעם gegeben. RMBM fügt hinzu: Durch das Kosten derselben durch einen Nichtjuden hat man sich überzeugt, dass das der Fall ist. Dazu hat ihn aber der Ausdruck כיון שנתן טעם veranlasst, der eben nicht ursprünglich ist. — 2. חתיכה נעשית נבלה, warum נבלה? In T. steht sonst חתיכה אסורה. Dieser Ausdruck ist entlehnt dem Satze Rab's חתיכה נבלה ודג טמא . . (Chulin 79). — 3. Während in T. steht עד שתתן טעם בקדרה, heisst es in der Boraitha עד שתתן טעם ברוטב ובקפה ובחתיכות, wahrscheinlich deswegen, damit nicht diese Stelle gegen Raba spreche, welcher behauptet, סלק את מינו כמי שאינו ושאינו מינו רבה עליו ומבטלו. — 4. Die Worte Rabbi's waren schwer zu deuten, darum die verschiedenen LAA. B. hat die LA. in T. geändert, und zwar wahrscheinlich in נראין דברי ר' יהודה בשנער וכסה (s. Raschi zu Chulin 108a Ende, RSE und ישועות יעקב c., welch-letzterer beweist, dass RABD so gelesen hat, und hinzufügt, dass diese LA. auch verständlicher sei, als die von Raschi[7]).

RN meint zwar, aus J. Orla 2 c. wäre bewiesen, dass Rabbi angenommen habe חתיכה נעשית נבלה, und ihm folgt auch RChdS. Aber die Erklärung von RMM ist die richtige. Man hat nämlich bei נותן טעם in Palästina nicht durch einen קפילא ארמאי, wie nach

---

[7]) RABD meint חתיכה נעשת נבלה kann nur angenommen werden nach der Voraussetzung מין במינו לא בטל. — Da die paläst. Halacha aber den Satz מין במינו לא בטל nicht kennt, so kannte sie auch nicht den Satz חתיכה נעשת נבלה. Im Werke ישועות יעקב sah ich nachträglich die Frage aufgeworfen von ביטול איסור לכתחלה.

B. Raba behauptet, kosten lassen[8]), sondern man hat ein Zahlenverhältniss aufgestellt. Die Frage ist dort: Wenn גריסין של תרומה in עדשים einen טעם gegeben, wie viel עדשים müssen hinzukommen, dass der טעם גריסין aufgehoben wird? Da meint Rabbi, der טעם ist erst aufgehoben, wenn mehr עדשים hineinfallen als die ganze Mischung beträgt; R. Ismael b. Jose aber meint, wenn soviel עדשים hineinfallen, die die Zahl der גריסין überwiegen. Nach dem Princip חתיכה נעשית נבלה müssten ja 60 mal mehr עדשים vorhanden sein, um die Mischung, welche in all ihren Theilen אסור geworden ist, aufzuheben. R. Seira sagt im Namen des R. Jochanan: Wenn eine Flasche יין נסך in ein Fass Wein geräth, und diese Mischung in eine Grube Wasser hineinfällt, so wird der יין נסך durch das Wasser aufgehoben. Hier war doch schon vorher der Wein des Fasses אסור geworden. Würde R. Jochanan חתיכה נעשית נבלה angenommen haben, so müsste ja der Wein des Fasses auch aufgehoben werden! Der Unterschied, der zwischen לח בלח und יבש בלח gemacht wird, ist nicht einleuchtend. Es ist vielmehr unzweifelhaft, dass die pal. Halacha weder den Begriff מין במינו לא בטל noch חתיכה נעשית נבלה gekannt hat, sondern es galten ohne Controverse die Sätze der pal. M. שאר כל איסורין בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם חוץ מטבל ויין נסך und אין המחומץ מחמץ אלא לפי חשבון, was nicht minder anwendbar ist auf נותן טעם, denn מחמץ entspricht dem נותן טעם. Vgl. M. Orla 2_4, wo מחמץ und מחבל mit einander parallel sind. (S. oben N. 17 d).

B. Die babylonische Halacha hat, wie wir oben (17b) angegeben haben, den Unterschied von איסור קדושה und שאר איסורין nicht angenommen. יבש ביבש wird nach B. auch חד בתרי בטל. Was kann demnach der Grund sein, wenn R. Jehuda behauptet אין דם מבטל דם? Denn angenommen, dass Blut, weil es dickflüssig ist, sich nicht mischt, also יבש ביבש gleicht, müsste es

---

[8]) In J. Orla 2_5 sagt R. Jochanan: Ueber den Geschmack, ob er לשבח oder לפגם ist, entscheidet nicht ein אומן, sondern ein הדיוט. Ein הדיוט גוי aber wäre doch nicht נאמן! R. Jochanan kann dort also nur von תרומה sprechen, wovon der כהן kosten darf, oder vielmehr von ערלה, תרומה und כלאי הכרם, wo der Geschmack, לשבח oder לפגם, danach beurtheilt wird, dass andere erlaubte פירות in gleicher Mischung לשבח oder לפגם sind. Bei תרומה sollte eigentlich der כהן, der doch נוגע בדבר ist, nicht נאמן sein.

ja auch בטל werden. Es kann also dafür, meint B., keinen anderen Grund geben, als מין במינו לא בטל. Wenn es Stellen giebt, aus denen zu ersehen ist, R. Jehuda habe angenommen, מין במינו בטל, so sprechen diese nach B. nur von יבש ביבש, aber bei לח בלח habe er angenommen לא בטל. Wenn man auf die Stelle hinwies, nach welcher R. Jehuda behauptet, dass ציר wohl בטל wird, so erwiderte man, ציר bilde eine Ausnahme דזיעה בעלמא הוא, oder man antwortete הא דידיה הא דרביה. Dass R. Jehuda angenommen hat, מין במינו לא בטל, wurde festgehalten, immer von neuem citirt und als ein Axiom angesehen. — Die babyl. Amoräer haben ferner den in M. (Challa 3_{10}, Schebiit 7_7, Ab. Sar. 5_8) vorkommenden Satz זה הכלל מין במינו בכל שהוא מין באינו מינו בנותן טעם, welcher den Sinn hat: Ueberall, wo es heisst מין במינו בכל שהוא, ist bei אינו מינו בנותן טעם[9]), so aufgefasst, als wenn das eine neue Meinung wäre, u. z. dass מין במינו überhaupt nicht בטל wird. Das ersehen wir aus B. Ab. Sara c., wo gefragt wird: Was will זה הכלל Neues sagen? Antwort: לרבות שאר איסורין שבתודה. Ebenso erklärt RMBM im M.C. (Schebiit c.) . . . זה הכלל כל שהוא בנותן טעם ומין במינו בכל שהוא, und ihm folgt Bartinuro (s. ביעור). Die babyl. Amoräer hatten den Gedanken, — der früher nicht beachtet wurde, — bei מין באינו מינו kann man sagen, der איסור ist, wenn er keinen Geschmack giebt, nicht vorhanden; dagegen wird bei מין במינו auch der kleinste Theil nicht aufgehoben, weil er den Geschmack des היתר verstärkt[10]).

---

[9]) Die pal. Auffassung ist folgende: Bei מין במינו handelt es sich bezüglich איסור קדושה um ideale איסורים, wo nur von der gleichen Art der איסור קדושה entsteht und durch die bestimmte Zahl aufgehoben wird, d. h. in den früheren Zustand versetzt werden kann. Bei realen איסורין findet ja יבש ביבש überhaupt keine Aufhebung statt (s. oben). Nun wurde zwar bei טבל bestimmt, dass es als ד"שי"ל"מ nicht בטל wird, das kann aber nur bezogen werden auf den Fall, wo sonst Aufhebung statt findet, was oben bei מין במינו der Fall ist. Bei מין באינו מינו, wo eine Mischung nur bei בלול בבלול in Frage kommt, ist der איסור, wenn er keinen טעם in den היתר giebt, absolut vernichtet worden. Er ist weder sichtbar noch durch Geschmack bemerkbar. Selbst bei ע"ז, wo es heisst ולא ידבק בידך מאומה (Deut. 13_{18}), ist מאומה nicht vorhanden, wenn der איסור dem היתר keinen Geschmack beibringt.

[10]) Die pal. Halacha nahm an, dass ein so verschwindend kleiner Theil des איסור bei מין מינו aufgehoben wird, wenn er in אינו מינו keinen Geschmack geben würde, da nach pal. Halacha טעם allein ohne ממש biblisch nicht verboten ist (s. N. 18).

Nach B. hätten Rab und Samuel behauptet כל איסורין שבתורה מין במינו במשהו מין באינו מינו בנותן טעם. Es muss jedenfalls unter den babyl. Amoräern diese Meinung allgemein verbreitet gewesen sein, und sie haben in R. Jehuda die Autorität gefunden, die ihre Meinuug bekräftigt. Die Boraitha in Ab. Sar., die genau mit den Worten von Rab und Samuel übereinstimmt, ist construirt, u. z. aus dem Satze זה הכלל der M. gebildet. Auch die M. Chulin 8_3 verdankt ihre Redaction den babyl. Amoräern. Sie kann nur verstanden werden, wie sie Rab in der Gemara 108a erklärt, mit welcher Erklärung auch die angeführte Boraitha übereinstimmt, und wonach Rabbi R. Jehuda's Meinung acceptirt hätte, nämlich מין במינו לא בטל. Man kann demnach Raschi beistimmen, dass die M. nur nach R. Jehuda erklärt werden kann, der sagt מין במינו לא בטל und חתיכה נעשית נבלה. Diese Principien hat B. sowohl bei בשר בחלב als bei שאר איסורים angenommen. Rabbi hätte doch unmöglich die Controverse von R. Jehuda und den Chachamim auslassen und seine Meinung als unbestritten in die M. hineinstellen können, die überhaupt ohne die vorhergehende Controverse ganz unklar ist. Nach B. muss man unterscheiden חתיכה נעשית נבלה und אפשר לסוחטו, was doch identisch sein soll (vgl. RAH c., der sich verwundert, wie es möglich ist zu entscheiden אינה חתיכה נעשית נבלה, und doch soll die חתיכה, welche den טעם איסור aufgenommen hat אסור sein!).

Wie die babyl. Amoräer eine Controverse von מין במינו construirten, so hat R. Tam durch die Widersprüche gedrängt, drei tannaitische Meinungen herausgefunden. Die einen hätten angenommen, auch טבל und יין נסך werden במינו בטל, die zweiten wiederum, מין במינו wird bei allen איסורים nicht בטל, und die dritte Meinung wäre die, dass מין במינו bei allen איסורין wohl בטל wird, mit Ausnahme von טבל und יין נסך (vgl. Tos. Men. c.). — In Wirklichkeit gab es keine tanaitische Controverse, weder über מין במינו noch über טבל und יין נסך. Der Satz in T. Terum. 8 Ende הטבל ויין נסך מין במינו בכל שהן ושלא במינו בנותן טעם ושאר כל האיסורין בין במינו בין בשלא במינו בנותן טעם war pal. M. und von keinem der Tanaim bestritten [11]).

---

[11]) Die Relation in B. Chulin 108a: רב ור' חנינא ור' יוחנן דאמרי אפש: לסוחטו אסור ור' שמעון בר דבי ור' שמעון בן לקיש דאמרי אפשר לסוחטו מותר kann, sofern es die

18. מין במינו, מין באינו מינו.

טעמו וממשו, טעם כעקר[1]).

Die Ausdrücke טעמו וממשו und טעם כעקר wurden nach pal. Halacha anders aufgefasst, als nach der babylonischen. Durch Scheidung der beiden Richtungen erlangen wir Klarheit über eine Materie, welche man vergebens widerspruchslos zu gestalten versuchte. RChdS widmet derselben l. c. eine umfangreiche Abhandlung. Er führt uns 5 verschiedene Entscheidungen vor und stimmt derjenigen zu, die, wie er meint, mit B. übereinstimmt. Wir werden sie sub B. aufführen, wollen aber zunächst die palästinensische Halacha nach T. und J. kennen lernen und dann angeben, warum B. zu einer anderen Auffassung gelangt ist. Dass hierdurch die pal. M. geändert und Boraithas construirt worden sind, wird sich uns gleichfalls ergeben.

P. Vor allem kennt die pal. Halacha bei בלול בבלול keinen Unterschied zwischen מין במינו und מין באינו מינו. In T. Terum. c. heisst es ושאר כל האיסורין בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם[2]). Auch in T. Chulin c., ebenso in M. ib. folgt auf ירך שנתבשל בגיד הנשה

---

pal. Amoraim betrifft, nicht authentisch sein. Auffallend ist auch die Zusammenstellung שמואל ור' שמעון בר רבי ור"ש"ב"ל. Im Verzeichniss der pal. Amoräer in Frankels מבוא kommt ר' שמעון ברבי gar nicht vor. —

[1]) Quellen: T. Ter. § 22 (p. $40_{27\text{-}28}$) הזורע פשתן (8); ib. Chulin § 6 גיד הנשה (7); M. Challa §§ 7, 10 אוכלין ארעי (3); T. ib. § 1 העושה עיסה (2); M. Pesach. § 1 אלו עוברין (3): T. ib. § 33 אור לארבעה עשר (1(2)); M. Nasir § 1 שלשה מינים (6); T. ib. § 1 נזיר שאכל (4): Mt. בוא zu כל מחמצת (11a); J. Orla 2_6 (62b); ib. Nasir 6_1 (54 d); ib. Pesach. 3_1 (29d); b. Pesachim 43—45; Nasir 35b—37; Seb. 78a; Chulin 98b, Raschi das.; Ab. Sar. 67a—b; Alfasi Pes. 3_1 und RSH מאור, RMBN לאוין ספר המ ות, מלחמות 198; RMBM מ"א 15_1—$_4$; O.Ch. 442_1 und פ"ח das.; ib. 452_9; J.D. 98_1; מלא הרועים s. v. טעם כעקר 8 und כ"נ s. v. מין במינו 21;

[2]) Die Form בנותן טעם — ב mit dem Part. — liesse sich erklären durch „wenn", „indem" der איסור dem היתר einen Geschmack beibringt. wie במזיד, בשוגג (s. Geiger, Spr. der M. § 232). Aber נותן bezieht sich nicht auf das Subjekt, den genannten איסור, wie hier auf גיד, wenn der גיד einen טעם in den ירך giebt; denn dann müsste, wenn das Subjekt im Plural steht, auch das Part. mit dem Subj. übereinstimmen, was nicht der Fall ist; vgl. T. Ter. 7_{12} מים ששרה בהן כבשים ושלקין ותורמסין אם יש בהן בנותן טעם מותרין. Hier steht das Part. im Sing., trotzdem das Subj. im Plur. steht, ebenso ib. M. Orla 2_7 גריסין שנתבשלו עם עדשים . . יש בהן בנותן טעם . . . אין בהן בנותן טעם. Das Subjekt גריסין

Plur., בנותן Sing. — Ich glaube, dass das Part. בנותן sich nicht auf das Subjekt bezieht und zu übersetzen sei, dass untersucht werde, ob der איסור — das genannte Subjekt — einen טעם giebt, sondern בנותן טעם heisst, ein Geschmack gebender Gegenstand und אם יש בו, בהן בנותן טעם, heisst, man beurtheile, ob im היתר soviel vom איסור vorhanden ist wie ein Geschmack verursachender Gegenstand, z. B. בצל וקפלוט. Denn man hat in Palästina nicht durch קפילא ארמאי (dieser Ausdruck ist babylonisch, vgl. oben S. 7, Anm. רופא ארמאי) den Geschmack erprobt, sondern sowohl bei מין במינו als bei מין באינו מינו das Zahlenverhältniss 1 : 60 berücksichtigt. Diesen Massstab von בצל und קפלוט hatte schon die pal. M. = T. ib. 9[2] דג טמא שבשלו עם דג טהור רואין אותו כאילו בצל כאילו קפלוט אם יש בו בנותן טעם (so zu lesen mit E.) אסור ואם לאו מותר, d. h., wenn soviel von דג טמא mit דג טהור vermischt worden ist, dass eine gleiche Zahl בצל und קפלוט in die Zahl des דג טהור einen טעם geben würde, dann ist die Mischung verboten. בנתן טעם wäre zu übersetzen, wie ein Geschmack verursachender Gegenst (s. Fürst, dass ב auch mit „wie“ zu übersetzen ist). R. Jochanan hat mit dem Maass von בצל וקפלוט nichts Neues gesagt, sondern den Satz nur aufgestellt im Gegensatz zu zwei איסורים oder zu טומאה. Wenn Tos. zu Chulin 97b (s. v. ר' יוחנן) meinen, כבשר בלפת sei das Verhältniss von 1 : 60 und R. Jochanan hätte bei anderen איסורים ein grösseres Zahlenverhältniss angenommen, so ist dieser Schluss nicht zwingend, indem wir die Form der T. als pal. M. ansehen. Dort heisst es ירך שנתבשלה בגיד הנשה שלה אם בשלה בנותן טעם הרי זו אסורה כיצד משערין אותה כבשר בלפת, das ist so zu übersetzen: Hat man ירך mit ihrem גיד הנשה gekocht, so ist sie, wenn sie solange gekocht hat, dass der גיד in die ירך einen טעם geben konnte, אסור. Wie beweist man das? d. h. wie lange muss die ירך mit dem גיד gekocht haben, dass er einen טעם giebt? Antwort: So lange בשר mit לפת kochen muss, dass das בשר einen טעם in לפת giebt. Die Beurtheilung bezieht sich nicht auf das Verhältniss des גיד zur ירך, denn das ist zweifellos, dass der גיד, wenn er lange genug gekocht hat, einen טעם giebt, — sondern auf das Zeitmass. Nach der M.-Redaction muss man כבשר בלפת auf das Verhältniss des איסור zum היתר erklären; dann aber besteht die Schwierigkeit nicht nur darin, dass R. Jochanan ein anderes Verhältniss angegeben, sondern dass T. selbst dieses Verhältniss von בצל und קפלוט ausspricht. Auch die Auslassung der Meinung des R.J. b. Beroka aus der M., welche in T. steht, ist nicht ohne Absicht. Wer T. liest, wird die Meinung des R. Jochanan b. Beroka sicher auf den zweiten Fall beziehen נתבשל עם הגידים וכו׳ (so zu lesen st. נתבשלה, s. auch Schwarz), d. h.: Wenn der גיד הנשה mit andern גידין gekocht worden ist, behauptet R. Jochanan b. Beroka, der גיד giebt — mit גידין gekocht — keinen טעם in die גידין, wohl weil die גידין hart sind, während das Fleisch zart ist. — Bleibt es schon unverständlich, dass etwas Geniessbares geschmacklos sein soll, עץ בעלמא הוא, so hätte, wenn das gemeint sein sollte, R. Jochanan b. Beroka sagen müssen אין גידין נותנין טעם, oder — da es sich ja um גיד הנשה handelt — אין גיד נותן טעם, aber nicht die grammatisch unmögliche Phrase אין בגידין בנותן טעם. Es kann nichts anderes

שלה, was ein Beispiel von מין באינו מינו ist, ein solches von מין במינו, nämlich גיד הנשה בגידין (s. Anm. 2). In beiden Fällen heisst es בנותן טעם. Im J. wird mehrmals die Behauptung R. Jochanans angeführt ובאיסור משערין אותו כאילו בצל כאילו קפלוט, ohne Unterschied zwischen מין במינו und מין באינו מינו. Man hat nämlich bei איסור sich nicht auf קפילא ארמאי (s. Anm. 2) verlassen, sondern immer das Zahlenverhältniss beurtheilt, dieser שיעור ist wahrscheinlich 1 : 60 (s. Anm. 2). Die Controverse der pal. Amoräer, ob בנותן טעם 100 oder 60 beträgt (s. oben S. 256), wird angelehnt an den Schriftvers ולקח הכהן את הזרוע בשלה, der von מין במינו spricht. Im J. wird nicht gefragt, dass hier doch von מין במינו die Rede ist (vgl. Tos. Chul. 98b s. v. ומאן דאמר), weil eben nach pal. Halacha bei בלול בבלול kein Unterschied zwischen מינו במינו und מין באינו מינו ist, nur bezüglich תרומה, ערלה וכלאי הכרם ist ein solcher Unterschied vorhanden (N. 17d). Wohl aber finden wir eine Controverse unter den palästinensichen Amoräern, R. Seira und R.Ba b. Mamel darüber, was R. Jochanan mit seinen Aussprüchen, welche R. Abuha in seinem Namen referirte (J. Nasir c.), verstanden hat. Dieselben lauten: 1. כל נותני טעם אין לוקין עליהן עד שיטעום טעם ממשו של איסור 2. כל נותני טעם אין לוקין עליהן חוץ מנותני טעם של נזיר. Auch hier ist zwischen מין במינו und מין באינו מינו kein Unterschied vorhanden. Allerdings ist bei נזיר nur eine Mischung מין באינו מינו möglich, aber darum kann der erste Satz R. Jochanans (לוקין) bei טעם ממשו auch bei מין במינו gelten. Wenn der איסור beides ist, ממש und נותן טעם, dann erfolgt Strafe (לוקין). Was man aber unter טעם ממשו verstehe, darüber controversiren

---

heissen, als אין גיד בגידין בנותן טעם. Wie es in T. Terum. p. 419 heisst, בשר נתבשל עם הגידין, so sagte ר"י בן ברוקה auch אין בגידין בנותן טעם auf בבשר אסור bezogen. Vgl. auch T. Pes. 6_3 und J. ib. 7_{10}, dass גידין הרכין bezüglich des קרבן פסח gleich sind בשר, und in M. ib. 7_{10}, dass גידין am 16. verbrannt werden müssen, doch nur, weil wenn sie auch hart sind, doch Saft in sich haben, der ausgesogen werden kann, wie עצמות, weil sie מוח haben. Man kann sonach nicht annehmen גידין עץ בעלמא הן. Hätte R. Jochanau b. Beroka das angenommen, so hätte dessen Controverse angegeben werden müssen. B. erklärt das Wort בגידין durch גיד הנשה, aber dann hätte גיד הנשה gestanden und nicht גידין. — B. citirt ohne den Vordersatz allgemein eine Boraïtha ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר אין בגידין בנותן טעם, worunter B. versteht, גידין geben überhaupt keinen טעם. —

R. Seira und R. Ba b. Mamel. R. Seira verstand unter טעם ממשו entweder die Sache selbst, oder bei Mischung טעם und רוב; denn ist der איסור weniger als רוב, so wird er biblisch durch רוב היתר aufgehoben, weil bei בלול בבלול der היתר und der איסור nicht wie bei יבש ביבש ihre Natur beibehalten (s. 17a), sondorn wenn der איסור mehr ist als der היתר, so wandelt er die Natur des היתר um, er giebt ihm einen anderen Geschmack; darum wird umgekehrt, wenn der היתר רוב ist, der איסור in היתר umgewandelt, da er auch einen טעם vom היתר erhält. R. Seira hat angenommen: Es bestand die Controverse (J. Challa c.) zwischen RSbL und R. Jochanan, ob איסורין מבטלין זה את זה oder nicht. RSbL behauptete: Wenn Jemand zwei איסורין im breiartigen Zustande mit einander vermischt, so hebt einer den andern auf, und es erfolgt auf den Genuss desselben keine Strafe, R. Jochanan aber war entgegengesetzter Meinung. Da beide Theile der Mischung אסור sind, so erfolgt Strafe. Werden aber איסור und היתר mit einander vermischt, da gestand R. Jochanan zu, dass wenn der היתר mehr ist als der איסור, dieser durch den היתר aufgehoben wird. Das ist der Sinn des Satzes im J. אמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן ולאיסור משערין אותו כאילו בצל כאילו קפלוט דאמר ר' יוסי בר' חנינה נבלה שבטלה בשחוטה בטלה מגע דבר תורה. Wenn ein איסור in einen היתר einen טעם gegeben, so kann man den טעם bemessen nach בצל und קפלוט, weil biblisch der blosse טעם durch die Mehrheit aufgehoben wird. Gerade so wird טומאת מגע biblisch aufgehoben, weil die Gegenstände, welche טהור sind, durch Berührung selber טמא werden können. Es findet hier das Princip von קבוע nicht statt. Der blosse טעם wird daher biblisch aufgehoben und ist nur rabbinisch verboten; deshalb kann man die איסורים nach בצל וקפלוט bemessen, wenn auch möglicher Weise mancher איסור in ein grösseres Quantum einen טעם giebt. Natürlich die איסורים, welche notorisch in mehr als das sechzigfache des היתר noch einen Geschmack geben, werden nach ihrem eigenen Verhältniss (J. Orla 2_5) bemessen. Den zweiten Satz des R. Jochanan erklärte R. Seira so: Auf alle anderen איסורים, die sich mit היתר mischen, erfolgt nach Genuss Strafe (מלקות), wenn טעם und ממש, d. h. רוב von איסור vorhanden ist; bei נזיר erfolgt מלקות, wenn in der Mischung nicht רוב איסור, sondern ein כזית vorhanden ist. Nach R. Seira haben wir 3 Unter-

schiede bei שאר איסורין: Ist רוב vom איסור und טעם vorhanden, so erfolgt Strafe (מלקות). Ist כזית איסור in der Mischung — selbstverständlich כדי אכילת פרס — vorhanden, so erfolgt zwar keine Strafe (מלקות), ist aber biblisch verboten, weil blosser טעם der טומאת מגע gleicht, nicht aber כזית כדי אכילת פרס. Ist aber in der Mischung weniger als כזית, d. h. blosser טעם, dann gleicht dies טומאת מגע, wird biblisch aufgehoben und ist rabbinisch אסור. Bei נזיר erfolgt aber schon Strafe (מלקות), wenn der Nasir eine Mischung von Brot mit Wein genossen hat, und der Wein das Maass eines כזית ausmacht; weniger als כזית erfolgt keine Strafe, denn dann müsste man ja den היתר als איסור betrachten, d. h., R. Seira behauptet, auch bei נזיר nehmen wir nicht an היתר מצטרף לאיסור. R. Ba. b. Mamel hat anders behauptet: Wenn R. Jochanan sagt: Es erfolgt Strafe (מלקות) — עד שיטעום טעם ממשו של איסור, so meint er, wenn in der Mischung vom איסור ein כזית enthalten ist. Der andere Satz besagt, bei נזיר erfolgt schon Strafe, wenn in der Mischung kein כזית Wein enthalten ist, d. h. bei נזיר nehmen wir an היתר מצטרף לאיסור, der היתר ist gleich dem איסור. Wenn der נזיר von der Mischung ein כזית genossen hat, ist er strafbar, obwohl der איסור allein keinen זית beträgt. Bei שאר איסורים erfolgt zwar keine Strafe, aber biblisch verboten ist auch eine Mischung, wenn sie vom איסור weniger als כזית enthält. Mit anderen Worten: טעם כעקר דאורייתא. — טעם כעקר ist nach J. nur ein anderer Ausdruck für היתר מצטרף לאיסור, wie das aus J. unzweideutig hervorgeht und was auch in den Worten liegt. Der טעם ist = dem עקר, der איסור macht kein כזית aus; würde man ihn ohne den היתר geniessen, so wäre man nicht strafbar. Wenn man ihn mit dem היתר zusammen geniesst, so ist man bei נזיר strafbar, d. h. היתר מצתרף לאיסור oder טעם כעקר, der עקר, d. i. der היתר, ist gleich dem טעם, ist so gut אסור wie der טעם. — Im J. finden wir oft ב״ש כר׳ שמעון, während wir umgekehrt sagen, R. Simons Meinung gleicht Beth Schammai, ebenso hier טעם כעקר, das Brot, in welches der Wein gedrungen ist, ist ebenso dem Nasir verboten, wie der Wein. Nur so lässt sich das folgende im J. erklären: מתניתא מסייע לדין ומתניתא מסייע לדין.

Wir wollen erst den Gedankengang erörtern und dann angeben, worauf sich מתניתא — מתניתא bezieht. In einer מתניתא heisst es: Wenn ein זית Wein in eine קדרה gefallen, ist der

Nasir nicht eher חייב, bis er den Inhalt der קדרה verzehrt hat. Diese מתניתא spricht für die Meinung R. Seiras, dass bei Nasir zur Bestrafung der Genuss eines ganzen כזית vom איסור erforderlich ist, also nicht היתר מצטרף לאיסור; nach R. Ba b. Mamel müsste der Nasir schon חייב sein, wenn er ein כזית aus dem Inhalt des Topfes genossen hat. Eine andere מתניתא beweist für R. Ba b. Mamel. Diese lautet — die Stelle befindet sich im Si. נשא zu Numeri 6_3 (p. 8a) mit einer Variante —: [3]) מגיד שאם שרה ענבים ביין שהם בנותן טעם. Das Citat im J. lautet: אלא שאם שרה ענבים במים ושרה פתו בהן ויש בהן כדי לצרף כזית חייב [4]). Ich glaube, es ist im J. zu lesen

---

[3]) Gleichlautend wie Bmr. u. B. c.

[4]) B. Pes. c. hat eine kleine Variante am Ende der Si-Stelle, die ein klares Beispiel dafür giebt, wie eine Aenderung in Principien Aenderungen des Textes erzeugen. Im Si. sowohl als J. und Bmr. heisst es יש היתר לאחר איסורו, in B. c. aber heisst es consequent יש היתר לאיסורו. Tos. bringen Si., wo die LA לאחר איסורו steht, als Beweis dafür dass die Erklärung Raschi's nicht richtig sein kann (s. d.). Aber gerade umgekehrt spricht die LA B's. für Raschi. B. hat לאחר in ל geändert, weil er ושאין איסורו איסור עולם als einen איסור, der nur eine Zeit lang dauert, auffasste; dann liegt schon in איסור עולם der Gedanke יש היתר לאחר איסורו. Er emendirte, es muss heissen יש היתר לאיסורו, d. h., der Nasir kann das Gelübde sich lösen lassen. So sagt der Satz etwas Neues, was in איסור עולם noch nicht liegt; denn B. (vgl. oben S. 101) rechnete נדרים zu ד"שי"ל"מ. Nach pal. Halacha ist es nicht gewiss, ob נדרים zu ד"שי"ל"מ gerechnet wurde, und wenn das der Fall wäre, wäre ja kein קל וחומר; denn ein ד"שי"ל"ם wird nach pal. Halacha biblisch nicht בטל (s. Nr. 8), da kann man ja שאר איסורין mit נזיר gar nicht vergleichen. Es muss die LA im Si. lauten לאחר איסורו. Aber dann ist איסור עולם anders zu erklären. איסור עולם heisst ein איסור, der von Anfang an, seit seinem Entstehen sofort אסור wird, איסור עולם bezieht sich auf die Vergangenheit. Auch in der Bibel kommt עולם in der Bedeutung „Vergangenheit" vor. So ימות עולם, Deut. 32_7; ימי עולם, Amos 9_{11} u. a. יש היתר לאחר איסורו bezieht sich auf die Zukunft. Der Wein war dem נזיר erlaubt, bevor er das Gelübde gethan, und wird ihm erlaubt werden, wenn die Zeit des Gelübdes zu Ende sein wird; כלאי הכרם ist sofort beim Entstehen אסור und bleibt für alle Zeit אסור; איסור ערלה dauert zwar nur eine Zeit von 3 Jahren, aber es ist hier איסור עולם vorhanden, weil die Frucht sofort beim Entstehen für immer אסור wird (vgl. Tos. c.). Aber aus dem Gesagten folgt, dass die in B. Kidduschin 38a citirte Boraitha תניא ר' שמעון בן יוחי אומר שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ והוא הדין (st. ודין הוא) nicht palästinensischen Ursprungs sein kann. Wohl ist חדש ein איסור עולם, die Frucht ist von Anfang an אסור, היתר לאיסורו liesse sich zwar auch nach pal. Auffassung erklären, nach Darbringung des Omer ist die Frucht מותר, aber, wie wir

ביין st. בחן: Wenn man Trauben in Wasser geweicht oder Brod in Wein getaucht hat, und beide zusammen — Wasser und Wein oder Brod und Wein — die Grösse eines כזית ausmachen, und der Nasir dasselbe gegessen hat, so ist er schuldig. Ich halte die LA des J. für die ursprüngliche. Es ist hier die Ansicht des R. Akiba in M. ausgesprochen אפי' שרה פתו ביין ויש בה כדי לצרף כזית חייב. Aus dieser Stelle ist erwiesen, dass bei נזיר angenommen wird היתר מצטרף לאיסור oder טעם כעקר, was dasselbe ist (s. oben), also ein Beweis für R. Ba b. Mamel und gegen R. Seira. Bei נזיר nehmen wir an היתר מצטרף לאיסור bezüglich der Strafe, bei שאר איסורין nicht bezüglich der Strafe, obwohl טעם כעקר biblisch ist. Strafe folgt darum nicht, weil wir sagen אין עונשין מן הדין. Die Controverse von R. Seira und R. Ba b. Mamel geht sonach auf eine tanaitische Controverse zurück. Auffallend ist nur, wie schon RDF bemerkt, dass die Meinung R. Akiba's in M. ja auch ein Beweis für R. Ba b. Mamel ist, indem die Worte אם יש בה כדי לצרף ebenso gut in M. als in der מתניתא, welche J. bringt, stehen. Ich glaube, das erste מתניתא מסייע לדין bezog sich auf die paläst. M., in welcher der Passus כזית יין שנפל לקדרה וכו' enthalten war. Denn unsere M. ist ohne diesen ganz unverständlich. Erst steht allgemein die Bestimmung כזית, und dann folgt משנה ראשונה עד שישתה רביעית während sonst erst משנה ראשונה steht und dann משנה אחרונה folgt (vgl. RLH zur M. c.). Ferner folgt die Meinung R. Akiba's, ohne dass eine Gegenmeinung steht. M. E. hat die pal. M. — mit Zuhilfenahme von T. c. und J. — so gelautet:

נזיר שאכל . . . וכמה שיעורן בכזית . . דברי ר' עקיבה ר' אלעזר בן עזריה פוטר עד שישתה רביעית יין בין שמזגו ושתאו ובין ששתאו חצאין זו משנה ראשונה אבל משנה אחרונה כזית יין שנפל לקדרה ואכל ממנה כזית פטור עד שיאכל כולה ר' עקיבה אומר אפי' שרה פתו ביין ויש בה כדי לצרף כזית חייב.

R. Seira hatte sonach die allgemeine Meinung der משנה אחרונה zur Stütze. R. Ba b. Mamel konnte sich nicht auf

---

schon oben angegeben haben, wäre das nach pal. Auffassung kein קל וחומר; denn da die תורה bei ד"שי"ל"ם sonst erschwert, hat sie auch in anderer Beziehung erschwert. Aber schon Weiss zu Sa. (S. 100 d) schreibt, die Boraitha stehe mit Sa. in Widerspruch. —

R. Akiba's Behauptung als Einzelmeinung stützen. Darum citirt J. מתניתא — nämlich Si., der wohl von R. Simon b. Jochai stammt; vrgl. die Boraitha in b. Kidduschin (38 a) תני ר' שמעון בן יוחי —, wonach ausser R. Akiba auch ein anderer Tanai entschieden hat, dass bei נזיר angenommen wird, היתר מצטרף לאיסור auch למלקות und bei שאר איסורים zwar nicht למלקות, aber doch טעם כעקר biblisch verboten ist. J. hat aber — wie schon NJ zu Challa c. beweist — dis Behauptung R. Seira's zur Norm genommen. Um biblisch beim Genuss vom Verbotenen strafbar zu sein, oder umgekehrt der Pflicht eines biblischen Gebotes, z. B. מצה bei einer Mischung von דגן und anderen מינים zu genügen, ist nicht טעם und כזית, sondern טעם דגן und רוב דגן nothwendig. Derselbe R. Seira, der טעם ממש im oben angegebenen Sinne erklärt, sagt in Challa c.: R. Jochanan habe bei העושה עיסה מן החטים ומן האורז angenommen[5]), dass טעם דגן allein genügt, weil אורז durch חטים auch gesäuert wird, נגרר אחר חטים, aber bei anderen מינים muss טעם דגן ורוב דגן vorhanden sein[5a]). Nach R. Ba b. Mamel genügte ja ein כזית דגן. Auch aus J. Pesachim c., so sagt NJ, ist bewiesen, dass J. angenommen habe, es müsse רוב דגן bei מצה vorhanden sein, wenn man יוצא ידי חובתו sein soll. Dort fügt J. zum Passus der T. 1 (2)$_{33}$ יוצאין במצה מתובלת[6]) hinzu ואע"פ שאין בה טעם דגן, והוא שיהא רובה דגן, oder J. hatte die LA. in T. der pal. M. so vor sich. Dann wird gefragt: Die in der M. aufgezählten Mischungen, wie כותח הבבלי

---

[5]) Unstreitig hat in der pal. M. die Behauptung RSbG's gestanden, die jetzt in T. sich findet und worauf der Satz des RSbL im J. sich bezieht, הלכה כר"שב"ג. Nachdem die babyl. M. dem J. vorgesetzt wurde, musste dann geschrieben werden מתניתא [דלא] כר"ש"ב"ג, wobei sich der Fehler einschlich, dass דלא ausgelassen wurde, was sinnlos ist (s. RMM מ"פ).

[5a]) Dass man dann nur einer Pflicht genügt, wenn im entsprechenden Fall beim Verbot Strafe erfolgt, ersieht man aus J. Pesach. 7_{11}, aus welcher Stelle hervorgeht, dass nur derjenige, welcher behauptet, עור של חזיר ist gleich בשר bezüglich מלקות, auch behaupten kann, auf גידין הרכין könne man zum קרבן פסח — נמנה werden.

[6]) In b. Men. wird eine Boraitha citirt: חיבלה בקצח בשומשמין ובכל מיני תבלין כשרה מצה היא אלא שנקראת מצה מתובלת. Dazu bemerken Tos. ובתוספתא דפסחים תני כה"ג אבל ברייתא זו לא אשכחן לא במנחות ולא בפסחים. Wir sehen, Tos. stiessen sich an dem Ausdruck der Boraitha, von der sie das Gefühl hatten, dass hier etwas nicht in Ordnung ist. —

etc., enthalten doch רוב דגן, warum soll man nicht חייב כרת sein? Und es wird geantwortet הואיל ואין חימוצן חימוץ ברור. Wäre aber kein רוב חמץ vorhanden, würde man nicht einmal ein לאו übertreten, weil der רוב den מיעוט aufheben würde[7]). Nach R. Ba b. Mamel genügte ja ein כזית דגן und brauchte nicht רוב zu sein. Eine Controverse ist im J. nur zwischen Rab und RSbL (s. die LA. bei RDF Pes. 5_4 s. v. או מאחר דרב אמר (וצ"ל)), ob unter הרי זה עובר עליו in M. zu verstehen sei באזהרה oder במלקות, und dass eine Stelle, in der es heisst על תערובת חמץ סופג את הארבעים von den genannten Amoraim verschieden erklärt wird. Aber von einer Controverse zwischen R. Eleasar und den Chachamim ist keine Rede. J. hat sonach wie R. Seira entschieden, nach der allgemeinen Meinung gegen R. Akiba, dass der Nasir nämlich in der Mischung ein כזית Wein verzehren muss, um חייב zu sein, bei שאר איסורים hingegen muss טעם und רוב איסור in der Mischung sein, obwohl sie bei einem כזית איסור, das in ihr sich befindet, biblisch verboten ist. Ist aber weniger als כזית איסור in der Mischung enthalten, so ist der נזיר nicht חייב, wenn sie auch biblisch אסור ist; hingegen ist bei שאר איסורים, wenn der איסור weniger als כזית ist, das Verbot nur ein rabbinisches, d. h. אין היתר מצטרף לאיסור, oder wir sagen nicht טעם כעקר דאורייתא. Es gab nach pal. Halacha nur zwei tanaitische Meinungen bezüglich טעם כעקר, welches gleichbedeutend ist mit היתר מצטרף לאיסור. R. Akiba nahm bei Nasir an היתר מצטרף לאיסור oder טעם כעקר, und z. למלקות, was er in משרת hineinlegte, und bei שאר איסורין nur לאיסור, aber nicht למלקות. Die Chachamim nahmen bei נזיר auch nicht היתר מצטרף לאיסור oder טעם כעקר an. Unter משרת verstanden sie eine Mischung von einem כזית Wein, deren Genuss Strafe nach sich zieht. Bei שאר איסורים hingegen ist eine Mischung, in der ein כזית איסור, u. z. בכדי אכילת פרס vorhanden ist, biblisch verboten; aber wenn in der Mischung weniger als כזית vorhanden ist, so ist sie nur rabbinisch verboten. Einen Derasch von ניעולי

[7]) J. erwähnt auch nichts von einer Controverse zwischen R. Eleasar und den Chachamim betreff des Derasch כל מחמצת, sondern es wurde dieser Derasch in Mt. als allgemein gültig angenommen, u. z. in Uebereinstimmung mit M. — Möglich dass RMBM, von dem es seine Erklärer auffallend finden, dass er wie R. Eleasar entschieden hat, hierin J. gegen B. gefolgt ist.

נכרים kennt J. nicht. Denn bei נכרים hat es einen anderen Grund: Die Thora will hier vor jeder Berührung mit dem Heidenthum warnen. Aus dieser Stelle kann kein allgemeines Princip auf andere איסורים eruirt werden (vgl. J. Orla 2_6 חמצן של כותים, dass die Chachamim wie R. Elieser erschwert haben, damit man sich von den כותים fern halte.

B. Durch Annahme des B., dass eine Controverse bestanden habe zwischen R. Jehuda und den Chachamim betreff מין במינו (17e), — ersterer behaupte, in Folge des Derasch von ולקח מדם הפר ומדם השעיר werde מין במינו biblisch nicht aufgehoben, was seine Antagonisten nicht zugestanden haben, — musste nothwendig eine andere Controverse betreff מין באינו מינו angenommen werden. R. Jehuda musste consequent behaupten, מין באינו מינו wird biblisch בטל, die Chachamim מין באינו מינו wird — selbstverständlich בלול בבלול — biblisch nicht בטל. Wie B. den neuen Derasch von ולקח מדם הפר ומדם השעיר construirte, so fand er auch einen Derasch für טעם כעקר דאורייתא und einen Grund, warum R. Jehuda diesen Derasch nicht annahm. Nehmen wir an, מין במינו לא בטל, so kann man von גיעולי נכרים nicht eruiren טעם כעקר, denn da man auch מין במינו in den Gefässen kocht, musste die Thora bei הגעלה — כלי מדין fordern (s. מלא הרועים c.)[8]. Das wäre schon eine Verschiedenheit zwischen der pal. und babyl. Halacha. Es giebt aber noch andere Verschiedenheiten, die durch Denkfehler entstanden sind und eine Verwirrung erzeugt haben, aus der man nur herauskommt, wenn man den ersten Fehler herausgefunden hat. Wir wollen erst die äusseren Verschiedenheiten zwischen den Relationen des B. und J. anführen, ehe wir die verschiedenen Auffassungen angeben.

---

[8]) Merkwürdig ist, dass alle Commentatoren und Decisoren einen Unterschied zwischen מין במינו und מין באינו מינו machen mit Ausnahme von RSH, welcher sagt, R. Jochanan habe seinen Satz טעמו וממשו (Ab. Sar. c.) sowohl bei מין במינו als מין באינו מינו aufgestellt. Nach J. hat er in der Sache Recht — wie RSH überhaupt bezüglich seiner Auffassung über טעם כעקר vom J. beeinflusst ist —, aber nach B. lässt sich dies unmöglich annehmen, wo immer zwischen מין במינו und מין באינו מינו geschieden wird. Ist schon der Ausweg von RSH, dass Raba in Sebach. c. den Unterschied von מין באינו מינו und מין במינו nur nach RSbL gemacht hat, gezwungen, so ist doch aus Chulin c. klar, dass Raba selbst diesen Unterschied gemacht hat.

In B. Pes. c. wird im Namen von ר' אבהו אמר ר' יוחנן citirt: כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר. Wir wissen aus J., dass ר' אבהו א"ר יוחנן das nicht gesagt hat, sondern R. Ba b. Mamel einen anders lautenden Satz des R. Jochanan (s. ob. S. 268f.) so erklärt hat, im Gegensatz zu R. Seira, welcher das nicht zugestanden, sondern behauptet hat, dass auch bei Nasir R. Jochanan nicht היתר מצטרף לאיסור angenommen hat. — In B. heisst es ferner וזעירא אמר אף שאור בל תקטירו, danach hat R. Seira den ersten Satz zugestanden, was nach J. nicht der Fall ist. — Wir müssten annehmen, זעירא des B. und ר' זעירא im J. seien nicht identisch — aber ר' אבהו אמר ר' יוחנן muss doch derselbe sein!

Ferner lautet in Ab. Sar. c. ein Satz: אמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן כל שטעמו וממשו אסור ולוקין עליו וזהו כזית בכדי אכילת פרס טעמו ולא ממשו אסור ואין לוקין עליו. Auch dieser Satz stammt nicht von ר' אבהו אמר ר' יוחנן, sondern wie wir aus J. ersehen, ist der Satz nach der Erklärung des R. Ba b. M. gegeben, ebenso wie in Pes. c. Nach R. Seira verstand R. Jochanan unter טעמו וממשו nicht כזית[9], sondern רוב, nur bei נזיר ist כזית schon zur Strafe genügend. In J. heisst es מתניתא מסייע לדין und מתניתא מסייע לדין, d. h. die M. (s. unsere obige Erklärung) stimmt mit R. Seira, Si. mit RBbM. Das bedeutet, die amoräische Controverse geht auf eine tanaitische zurück. Die Si-Stelle, sagt J. ausdrücklich, spricht gegen R. Seira. Der Tanai der M., auf den sich R. Seira berufen kann, hat den Satz im Si. bestritten. Da der Nasir nur dann חייב ist, wenn in der Mischung ein כזית Wein enthalten ist, so ist aus משרת nicht erwiesen טעם כעקר oder, was ein anderer Ausdruck ist, היתר מצטרף לאיסור, wie RBbM behauptet. B. aber will den Derasch im Si. auch nach den Gegnern R. Akiba's erklären, will so Verschiedenes gleich machen und kommt dazu, Gleiches von einander zu scheiden, nämlich טעם כעקר von היתר מצטרף לאיסור, was nach J. identisch ist; und dies ruft die grösste Verwirrung hervor. Nach J. sind beide nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache, was Si. טעם כעקר nennt, bezeichnet RBbM durch היתר מצטרף לאיסור;

---

[9]) Obwohl im J. von כזית כדי אכילת פרס überhaupt nichts steht, so ist doch anzunehmen, dass der J. dies für selbstverständlich hielt. In T. Nasir c. steht auch בין שמזגו ושתאו בין ששתאו חצאין. Letzteres kann doch nach M. Kerithot 3_8, T. ib. 2_{17} nur von כ"אפ verstanden werden und wohl ebenso בין שמזגו.

denn wenn Brod in Wein getaucht worden und Strafbarkeit dann schon vorhanden ist, wenn beide zusammen ein כזית ausmachen, so haben wir den היתר mit dem איסור verbunden, d. h., wir haben den היתר, welcher der עקר ist, ebenso als אסור angenommen als den Wein, der einen טעם giebt, da doch auf weniger als ein כזית keine Strafe folgt. So hat טעם כעקר einen Sinn. Welchen Sinn soll aber טעם כעקר nach der Auffassung des B. haben? Es soll heissen, der טעם, den ein איסור in einen היתר giebt, ist gleich dem עקר, der Sache selbst: Nun muss doch aber, damit Strafe eintrete, der איסור das Mass eines כזית haben, hingegen soll man bei טעם — so nach R. Tam und der gültigen Halacha, — auch wenn der איסור weniger als כזית ist, schon straf bar sein. Daraus folgt, dass der טעם nicht gleich עקר ist, sondern ungleich. Nach den anderen Decisoren, welche behaupten: Um strafbar zu sein, muss auch ein כזית vom איסור in der Mischung genossen werden, passt auch nicht der Ausdruck טעם כעקר; weil es dann heissen müsste טעם וממש כעקר[10]. — טעם כעקר ist nur ein anderer Ausdruck für היתר מצטרף לאיסור. Wie der Ausdruck nach B. sich nicht erklären lässt, so ist auch die Sache selbst unverständlich. Die Commentatoren geben sich alle Mühe, um einen Unterschied zwischen היתר מצטרף לאיסור und טעם כעקר herauszubringen, aber es gelingt ihnen nicht, weil Gleiches nicht ungleich, ebensowenig als Ungleiches gleich gemacht

---

[10]) RSH meint, was die Tannaiten טעם כעקר nennen, bezeichnen die Amoräer mit טעמו וממשו. Gegen diese Gleichsetzung spricht 1. J., welcher die Stelle aus Si., wo der Ausdruck טעם כעקר vorkommt, als Beweis gegen R. Seira anführt. Wäre dort טעם ממשו gemeint, so könnte ja R. Seira mit derselben in Einklang sein. Weil טעם כעקר dasselbe aussagt, was R. Ba b. M. היתר מצטרף לאיסור nennt, darum ist aus Si. ein Beweis für RBbM und gegen R. Seira. 2. Dass B. unter טעם כעקר nicht טעם וממש versteht, geht aus der Stelle Chulin 108 hervor, wo אביי sagt טעמא ולא ממשו בעלמא דאורייתא, was doch טעם כעקר gleichgesetzt wird; ebenso in Pes. soll טעם כעקר aus בשר בחלב eruirt werden, was zwar verworfen wird, woraus aber hervorgeht, dass unter טעם כעקר verstanden wird טעם ולא ממש, denn auf חצי זית בשר und חצי זית חלב ist man schon חייב. Ferner wendet Raba in Sebachim 78 gegen den Schluss der Gemara ש"מ נותן טעם ברוב לאו דאורייתא ein: Es heisst doch העושה עיסה מן החטים ומן האורז יוצא בה ידי חובתו בפסח, und aus dieser M. sei zu ersehen טעם כעקר. Er nimmt sonach an, טעם כעקר heisst טעם ולא ממש gegen J. Challa und Pes. (s. oben).

werden kann[11]). Den Derasch von משרת haben eben die Contravertenten R. Akiba's nicht gemacht.

Wie טעם כעקר in B. anders als im J. aufgefasst wurde, so wurde hier auch טעמו וממשו anders erklärt. R. Chaim Cohen (angeführt im R. Ascher zu Chulin 98) und RSH wollen den Satz כל שטעמו וממשו und טעמו ולא ממשו ähnlich wie RBbM in J. deuten. Im ersten Falle erfolge Strafe (מלקות), im zweiten Falle erfolge zwar keine Strafe, ist aber biblisch verboten. Dagegen spricht die Stelle in Chulin 108, Pes. c. und Sebachim c., wo Raba in letzter Stelle sagt ש"מ נותן טעם ברוב לאו דאורייתא. Nach R. Chajim Cohen wäre dieser Schluss unberechtigt; denn das פטור des RSbL kann nach ihm heissen frei von מלקות, schliesst aber das biblische Verbot nicht aus. Wenn aber Raba den Schluss macht ש"מ נותן טעם ברוב לאו דאורייתא, so hat er angenommen, ein solches Mittelding — אין לוקין, jedoch biblisch verboten — gebe es nicht, sondern, entweder טעם כעקר דאורייתא und לוקין oder טעם כעקר לאו דאורייתא (S. Anm. 10). Darum erklären Raschi und in

---

[11]) Raschi erklärt: Unter היתר מצטרף לאיסור verstehe man einen היתר, der nicht in den איסור eingedrungen ist, sondern wo jeder für sich bestehen bleibt und beide gleichzeitig verzehrt werden. Tos. machen Einwendungen dagegen (s. das.). Wie lässt sich das überhaupt aus משרת eruiren, wo doch notwendig der Wein in das Brot eindringt? R. Ascher zu Nasir c. meint, unter היתר מצטרף לאיסור verstehe man eine solche Mischung, in der der איסור grösser ist als der היתר oder demselben gleicht. Da muss aber auch gefragt werden: Wie liegt denn das in משרת? Das wäre sonach gerade umgekehrt, als es aus J. hervorgeht — טעם כעקר eine grössere חומרא als היתר מצטרף לאיסור — während doch נזיר schwieriger sein soll als שאר איסורים, wie R. Jochanan in J. ausdrücklich sagt. RSH hat die entgegengesetzte Ansicht: היתר מצטרף לאיסור sei schwieriger als טעם כעקר. Wer ersteres behauptet, meint, dass selbst wenn der היתר kleiner ist als ein כזית und auch keinen טעם giebt, ist doch derjenige, der ein כזית dieser Mischung geniesst, חייב; wer aber letzteres behauptet, will damit sagen, der Genuss eines כזית der Mischung sei nur dann strafbar, wenn in derselben ein כזית איסור enthalten ist und einen טעם giebt. Das stimmt auch nicht mit J. überein, denn RBabM erklärt doch die Worte R. Jochanans חוץ מנותני טעם של נזיר durch היתר מצטרף לאיסור, was der Erklärung RSH's widerspricht. RMBN meint (מלחמות c.), nachdem er den Unterschied der genannten Begriffe wie Raschi erklärt hat, man kann auch היתר מצטרף לאיסור nennen טעם כעקר, wie das Raba in Chulin 98b thut, während RSH meint, es müsse dort היתר מצטרף לאיסור heissen. Kurz, es ist eine klare Scheidung zwischen היתר מצטרף לאיסור und טעם כעקר nicht herauszubringen.

gleicher Weise RMBM den zweiten Theil אסור ואין לוקין durch טעם כעקר דרבנן. Ueber טעם וממשו gehen auch die Meinungen auseinander. Raschi erklärt unter טעמו וממשו den Fall, dass feste Genussgegenstände, die sich nicht von einander trennen lassen, vermischt worden sind, während unter טעמו ולא ממשו gemeint sei, Flüssiges ist in Festes eingedrungen. Raschi ist wahrscheinlich durch die doppelte Behauptung, die B. den R. Jochanan aussprechen lässt, zu dieser Erklärung veranlasst worden. Diese doppelte Behauptung R. Jochanans ist so zu verstehen: 1. Wenn טעם und ממש eines festen Gegenstandes, u. zw. כזית כדי אכילת פרס in der Mischung vorhanden sind, so folgt auf deren Genuss Strafe (לוקה). Ist der איסור des festen Gegenstandes aber in der Mischung nicht כד״א״פ, so erfolgt auf den Genuss zwar keine Strafe (אינו לוקה), ist jedoch biblisch verboten. 2. Ist טעם ולא ממשו, d. h. Flüssiges in Festes eingedrungen, wie bei בשר בחלב, dann ist טעם כעקר rabbinisch. So erklären RSbA und RN die Ansicht Raschi's (vgl. RChdS c.). Da B. in Pes. u. Parallelstellen annahm, טעם כעקר sei biblisch, so nahm Raschi an, R. Jochanan befinde sich im Gegensatz zu der Verhandlung in Pesachim; und da Raba in Chulin 98 sagt, bei קדשים geht טעם כעקר an, schloss Raschi, Raba habe angenommen, bei חולין ist טעם כעקר לאו דאורייתא. — RMBM erklärt, טעמו וממשו heisst, bei כזית כ״א״פ, gleichviel ob fest oder flüssig, erfolgt Strafe, ohne כזית כ״א״פ ist טעם כעקר rabbinisch. Nach B. ist sicher die Auffassung von R. Tam die richtige. Aus Pesachim c. geht, wie wir schon angegeben, unzweideutig hervor, טעם כעקר דאורייתא, aus Sebachim c. ebenfalls, dass Raba auch angenommen, טעם כעקר דאורייתא. Da nach B., wenn מין במינו בטל ist טעם כעקר דאורייתא (s. oben S. 275), so kann er wohl, wie R. Tam erklärt, die Behauptung R. Jochanan's nur von מין במינו verstanden haben. Nach dem Gedankengang des B. wird das auch das richtige sein. Er behauptet, מן התורה חד בתרי בטל, es wird sonach der איסור, wenn er nicht erkannt wird, in היתר umgewandelt, umgekehrt wird, wie R. Tam sagt, der היתר in איסור umgewandelt, wenn der טעם kenntlich ist, aber nur bei אינו מינו; denn משרת spricht von אינו מינו, aber מין במינו, wo der טעם איסור nicht kenntlich ist, wird biblisch בטל ברוב, rabbinisch aber בששים, u. zw. deswegen, um einer Verwechselung mit מין באינו מינו vorzubeugen. Die babylonische Halacha ist bezüglich Mischung verbotener

Speisen mit erlaubten theilweise strenger als die palästinensische. Bei לח בלח nimmt ein Theil der babyl. Amoraim an, מין במינו במשהו, ein anderer, bei מין באינו מינו ist טעם כעקר דאורייתא; nach pal. Halacha dagegen ist die massgebende Meinung, sowohl bei מין במינו als bei מין באינו מינו — טעם כעקר דרבנן; nur bei כזית כדי אכילת פרס ist die Mischung biblisch verboten. Bei יבש ביבש aber erschwert die paläst. Halacha, nämlich dass es überhaupt nicht בטל wird, und die babylonische erleichtert, indem nach ihr חד בתרי בטל wird[12]).

---

[12]) Wir wollen hier noch nachtragen, welche pal. Mischnas ausser den schon angegebenen in Folge der verschiedenen Auffassung über מין במינו und מין באינו מינו durch die babyl. M.-Redaction geändert worden sind. — In Seb. lautete die pal. M. wie wir sie jetzt in T. 8_{16-17} lesen: [16]Wenn Blut (das zum Sprengen des Altars bestimmt war) mit Wasser gemischt wurde, so betrachtet man es (das Blut), als wenn es Wein wäre (statt כאלו הן ist zu lesen כאלו הוא); ist es mit Wein gemischt, so betrachtet man denselben, als wenn er (הוא zu lesen st. הם) Wasser wäre. [17]Ist es mit dem Blute eines anderen reinen Thieres (בהמה, חיה) vermischt worden, so betrachtet man die Mischung, als wenn sie aus Wein und Wasser bestünde, würde darin die Farbe desselben (Weins) geschwunden sein, so ist die Mischung unbrauchbar (zum Sprengen), im entgegengesetzten Falle ist sie brauchbar. R. Jehuda im Namen Rabban Gamaliel's behauptet: Blut wird durch Blut nicht aufgehoben. — Dass die pal. M. nicht einfach bestimmte, danach zu beurtheilen, ob die Mischung Blutfarbe hat oder nicht, hat wohl seinen Grund darin, dass über den Grad der Röthe, der vorhanden ist, sich verschiedene Ansichten geltend machen können, während bei Mischung von Wein und Wasser nicht nur die Farbe, sondern auch der Geschmack entscheidend ist und das Verhältniss der Mischung allgemein bekannt war. Schon aus den Beispielen נתערב במים und נתערב ביין ersieht man, dass מים und יין deshalb gewählt sind, weil nach diesen die Mischung beurtheilt wird. Deutlich geht aber die Ursprünglichkeit der LA. in T. Seb. aus T. Tohorot $5_{1,2}$ hervor. Dort heisst es: 1. Wenn דם טמא mit דם טהור vermischt worden ist, so kann Blut durch Blut nicht aufgehoben werden, das ist die Behauptung des R. Jehuda. Die Chachamim sagen: Man betrachtet die Mischung, als wenn sie aus Wein und Wasser bestände, wenn in dieser die Farbe (des Weins) aufgehoben wird, so ist die Mischung (des reinen und unreinen Blutes) l. rein, wo nicht, l. unrein. — Die folgende Mischna enthält eine ähnliche Controverse von רוק טמא, der mit רוק טהור vermischt worden ist. R. Jehuda behauptet, אין רוק מבטל רוק, die Chachamim meinen: Man beurtheilt die Mischung, als wenn Wein mit Wasser sich gemischt hätte, wenn dann die Farbe in dieser Mischung ge-

---

schwunden ist, so ist die Mischung rein, sonst unrein. Bei מי רגלים steh nicht in T., dass R. Jehuda behauptet hätte, אין מי רגלים מבטלין מי רגלים (s. oben S. 258 Anm. 2). Ich halte dafür, dass die Controverse ר' יהודה אומר רביעית בסאתים sich auf den Fall מי רגלים במי רגלים אחרים bezieht, nicht auf מי רגלי של גוי. REW schliesst so: Da R. Jehuda bei מי רגלי של גוי, welche מדרבנן טמא sind, רביעית בסאתים annimmt, so behauptet er, מי רגלי של ישראל לא בטל. Er bezieht sich auf die Behauptung R. Jehuda's in M. Ter. 10_4, wo es heisst ר' יהודה אומר רביעית בסאתים, und ציר sei bloss rabbinisch אסור. Das stimmt allerdings mit B. überein. — Dagegen lässt sich einwenden: Wenn ציר und מי רגלי של גוי nur rabbinisch verboten sein sollten, warum hätte R. Jehuda so erleichtert? Nimmt doch B. bei מין באינו מינו an דאורייתא, und doch muss nach ihm bei מין במינו, obwohl es rabbinisch ist, ששים vorhanden sein, wie bei אינו מינו. Hätte sonach R. Jehuda angenommen, מין במינו wird מן התורה nicht בטל, so hätte er bei ציר דרבנן wegen גזרה dasselbe behaupten müssen כל רתקון רבנן כעין דאורייתא תקנו. — Aber dass ציר דגים טמאים nur rabbinisch verboten sein soll ist problematisch. Im Sa. zu Lev. 11_{11} heisst es ausdrücklich תשקצו לאסור צירן (s. auch Tos. Ab. Sar. 40a s. v. מחלוקת). Wie in Ter. רביעית בסאתים sich auf ein biblisches Verbot bezieht, so auch in Tohor. auf מי רגלים של ישראל. R. Jehuda hat eben nicht behauptet, מין במינו לא בטל (s. 17c). In W. steht יטעמיו ומראיו wofür REW bloss מראיו setzt, aber es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Beurtheilung bei Mischung von Wein und Wasser nicht nur die Farbe, sondern auch der Geschmack massgebend war, und darum die Mischung von Blut mit Wasser, oder Blut mit Wein, nach der Mischung von Wein und Wasser beurtheilt wurde. Jedenfalls ist schon aus diesen beiden Stellen bewiesen, dass die LAA. in T. richtig sind, zumal wenn wir noch eine 3. Stelle in T. vergleichen, wo gleichfalls die Mischung von Wein und Wasser als Massstab für andere Mischungen gegeben ist. In T. Mikwaoth 7 $(8)_4$ handelt es sich um השקה, welches ein Mittel zur l. Reinigung eines Gefässes ist. Wenn nämlich das Wasser in demselben unrein ist, so setzt man das Gefäss in eine מקוה, so dass das Wasser der מקוה das Wasser des Gefässes berührt (נשק). Dieses Mittel gilt nur für Wasser, nicht aber für andere Flüssigkeiten. Nun werden Fälle von anderen Flüssigkeiten angegeben. Befindet sich in einem Gefässe Wein, der l. unrein ist, so wird es nur dann rein, wenn der Wein desselben die Farbe verloren hat. Enthält das Gefäss Weisswein oder Milch, wobei nicht nach der Farbe entschieden werden kann, so kommt es auf die Mehrheit an. Ist mehr Wasser im Gefässe, so ist das Gefäss und sein Inhalt rein, wenn nicht, unrein. R. Jehuda behauptet: Man muss den Weisswein oder die Milch nach Rothwein beurtheilen (es muss gelesen werden רואין אותו כאלו הוא יין במים, da unter יין ohne Adjectiv Rothwein verstanden wird, während Weisswein stets mit יין לבן bezeichnet wird. RSS und REW lesen — wahrscheinlich nach dem Citat des B. Seb. — יין אדום. Wenn der Rothwein seine Farbe verliert, ist er l. rein, wenn nicht, unrein. Wir sehen, R. Jehuda erschwert hier bezüglich השקה. Obwohl bei

---

Mischung die חכמים auch רואין behaupten, haben sie bei השקה erleichtert. Einen Widerspruch zwischen hier und T. Sebachim c. wird man nicht herausfinden können. Wir haben uns aber überzeugt, dass an mehreren Stellen in T. bei Mischungen von Blut und Wasser oder Blut und Wein man dieselben nach Wasser und Wein beurtheilt. Warum finden wir in M. andere Bestimmungen? In M. Sebachim 8_6 heisst es nicht, dass die Mischung von Blut und Wasser beurtheilt wird, als wenn Wein mit Wasser vermischt worden wäre, sondern einfach, wenn das Blut im Wasser die Farbe verloren hat. Woher die Verschiedenheit zwischen T. u. M.? Wir finden in beiden dieselben Contravertenten. Es kann etwa die eine nicht früheren Tannaim, die andere späteren Tannaim angehören! Die Variante erklärt sich nur durch Aenderung der babyl. M.-Redaction infolge einer anderen Auffassung. Raba stellte den Satz auf, מין באינו מינו בטעמו מין במינו ברובא, nicht wie die pal. Halacha, die zwischen מין באינו מינו und מין במינו keinen Unterschied machte und beide nach בצל und קפלוט beurtheilte (s. oben S. 268). In M. heisst es aber דם שנתערב בדם רואין, woraus doch hervorgeht, dass zwischen מין במינו und מין באינו מינו kein Unterschied ist. Das musste nun künstlich ausgeglishen werden: תנאי היא. Es giebt sonach drei Meinungen, die einen hätten wirklich behauptet מין במינו ברובא, und zwar wären das die Chachamim, die Contravertenten des R. Jehuda in Mikwaoth, R. Jehuda behauptet רואין, und der Lehrer des R. Jehuda מין במינו לא בטל. Es durfte daher im ersten Fall nicht stehen רואין אותו כאלו הוא יין, denn nach der Voraussetzung behauptet bloss R. Jehuda רואין. So nach der Erklärung von Raschi. Tos. und RSS machen zwar Einwendungen gegen diese Erklärung, aber Raschi hat den Sinn des B. getroffen. RSS will M. Mikwaoth nach T. emendiren, aber ich halte das für eine Emendation der Emendation, die babyl. M.-Redaction hat eben רואין כאלו יין במים nicht angenommen. Ich glaube, dass auch in T. Chulin 6_8 (p. 508_9) vor ר׳ יהודה אומר משום רבן גמליאל אין דם מבטל דם ausgefallen ist דם שנתערב במים רואין אותו כאלו יין, wie Sebach. c. lautet. In A. fehlt auch אין דם מבטל דם, wodurch RDP ר׳ יהודה משום ר״ג zum folgenden hinunterzieht. — Die richtige Erklärung v. § 9 s. oben S. 3. — Dass in Tebul jom die pal. M. wie in T. ib. 2_7 gelautet hat, haben wir schon oben (S. 208) angegeben. Die babyl. M.-Redaction liess חייבת בחלה, welches Attribut ist, aus, setzte in M. nur die Controverse bezüglich טבול יום und in Boraitha auch die Controverse bezüglich חלה nach der Erklärung der Gemara Nidda 47. Aber durch Auslassung des § 9 in T. ib. war der Grund der Controverse in § 7 und von M. ib. 2_8 geschwunden. Dort heisst es: R. Menachem b. R. Jose fragte seinen Vater, du gestehst doch zu, dass bei מקפה ותמחה של חולין und שום ושמן של תרומה nur der Theil l. unrein wird, welchen der טבול יום berührt, warum behauptest du hier, dass die ganze עיסה l. unrein wird? Da antwortete jener: Dort sind שני מינים, hier ist מין אחד, d. h., dort nehme ich die Masse nicht als חבור an, hier ist der חבור vorhanden. Der Contravertent R. Meir muss wohl angenommen haben, wie im obigen Fall, מקום מגע ist bloss פסול, aber der Theil, der nicht berührt wurde, ist nicht פסול. Die Frage in B.

19a. [1]ביעור.

Dass Wort ביעור kommt in M. und T. oft vor, u. z. wird über ביעור gehandelt bei חמץ בפסח, שביעית und מעשר שני. Bei allen drei Gesetzen giebt es eine Zeit לפני הביעור und לאחר הביעור. Was aber unter ביעור in den drei genannten Gesetzen verstanden wird, darüber sind die Commentatoren und Decisoren nicht einig. In der Bibel, wo das Zeitwort בער vorkommt, hat es verschiedene Bedeutungen, nämlich „verbrennen“, „vernichten,“ „abweiden“ und „ausräumen“ (s. die Lexica). Man kann demnach unter ביעור „Vernichtung“, „Verbrennung“ oder auch blosses „Ausräumen“ aus dem Hause verstehen. Während aber über ביעור bei מעשר שני und שביעית die Meinungen auseinandergehen, sind alle darin einig, dass unter ביעור bei חמץ בפסח Vernichtung zu verstehen sei. Da aber über die Weise des Vernichtens von חמץ sich verschiedene Meinungen geltend machen und die pal. und babyl. Halacha sich von einander unterscheiden, so wollen wir in diesem Artikel über ביעור חמץ handeln und zeigen, wie die Varianten in den Quellen sich durch die verschiedene palästinensische und babyl. Auffassung erklären lassen.

P. Unter תשביתו שאור מבתיכם (Exod. 12_{15}) wurde allgemein die Vernichtung des חמץ am ערב פסח verstanden. Nur über die Weise der Vernichtung bestand Controverse. R. Jehuda forderte nach einem Derasch (s. Mt. u. J. Pes. c.) Vernichtung durch Verbrennen, während die Chachamim Vernichtung auch auf andere

---

(Pesachim c.) auf diesen Fall מקום מגעו אמאי פסול ליבטל ברובה? ist nach T. hinfällig. Da hier von שני מינים die Rede ist, kann doch der eine durch den andern nicht בטל werden, es ist ja kein חבור vorhanden. Man vergleiche die Schwierigkeiten dieser Stelle in Tos. ib. s. v. מקום מגעו. Dass Rabba b. b. Chana im Namen des R. Jochanan, wie es in b. Nasir c. heisst, gesagt haben soll כיון שזר לוקה עליהן בכזית, ist unmöglich. Es sind demnach die Worte אמר ר' יוחנן in Nasir zu streichen, wie sie in Pesachim auch nicht stehen, oder die LA. ist richtig, und man hat den Satz auf die Autorität R. Jochanans zurückgeführt, wie den Satz כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר. —

[1]) Quellen: T. Pesach. § 7 אור לארבעה עשר (1); ib. Orla § 7 הנוטע לסייג (1); M. Pes. § 1 כל שעה (2); ib. Orla § 4,5 בגד שצבעו (3); ib. Temura יש בקדשי מזבח (7); Mt. בוא 8; J. Pesach. 2_1 (28b); ib. Orla 3_3 (63a); b. Pes. 12b, 26b—28; O. Ch. 445_1, REW das.; J.D. 142, RSC n. 10.

Weise gestatteten אף מפרר וזורה לרוח (M. Pes. c.)*). Der Unterschied zwischen R. Jehuda und den Chachamim ist, wie J. c. ausdrücklich angiebt, folgender: Nach R. Jehuda kann man שלא בשעת הביעור das חמץ auf beliebige Weise vernichten, aber בשעת הביעור nur durch שרפה, umgekehrt nach den Chachamim, שלא בשעת הביעור, wo noch Zeit ist, sich Brennmaterial zu verschaffen, soll ביעור durch שרפה stattfinden, hingegen בשעת הביעור, weil das Herbeischaffen von Brennmaterial Zeit erfordert, aber die Möglichkeit vorhanden ist, keines zu haben, so soll der ביעור aut jede möglirhe Weise erfolgen. Es entspricht die Meinung der Chachamim nach J. der des R. Jehuda b. Bathyra in Mt.: עד שלא תגיע שעת הביעור מצות כלוי בשרפה משהגיע שעת הביעור מצות כלוי בכל דבר.

Wenn in M. Temura c. חמץ בפסח zu den נשרפין gezählt wird, so stimmt das auch mit der Behauptung der Chachamim überein. Es wird ja immer von שרפת חמץ gesprochen: שורפין בתחלת שש. Es folgt durchaus nicht, dass die M. Temura, wie B. ib. sagt, nur nach R. Jehuda erklärt werden kann. Auch nach den Chachamim gehört חמץ בפסח nicht zu den נקברין.

Auch den Unterschied von B., dass אפר הנשרפין im Gegensatz zu אפר הנקברין stehe, ersterer wäre מותר, letzterer אסור, hat die pal. Halacha nicht gekannt. Wir finden in T. Ab. Sa. einen Satz der lautet פירות את שדרכן לישפך ישפך לשרוף ישרף לקבור יקבר (p.465,$_{12,13}$). Hier handelt es sich um Sachen, die dem Götzen geweiht sind, bei denen der אפר sicher אסור בהנאה ist, und doch heisst es ישרף. Nach Annahme des B. sollen die Sachen, deren אפר auch אסור בהנאה ist, nicht verbrannt, sondern vergraben werden. Auch in M. Orla c. heisst es האורג.. מצמר הבכור בבגר ידלק.. משער נזיר. ידלק ... ומפטר המור ידלק. Nun gehören שער נזיר, צמר הבכור und פטר חמור zu den נקברין, und doch heisst es hier ידלק. Nach der Begründung B's. dürften die נקברין, weil der אפר אסור בהנאה ist, nicht verbrannt werden. Wenn R. Abuha im Namen des R. Jochanan im J. c. sagt: כל הנשרפין עפרן מותר חוץ מאפר הבא מחמת ע"ז, so meint er nicht nur die נשרפין, welche in M. Temura aufgezählt sind, sondern alle in unserer M. aufgezählten Sachen, von denen

---

*) Die LA. אף in M. ist zweifellos die ursprüngliche, obwohl alle Hschsch. אף nicht haben. Es wurde durch die babyl. M.-Redaction gestrichen (s. sub. B).

es heisst ידלקו, von allen איסורי הנאה ohne Unterschied ist der אפר מותר, mit Ausnahme von ע"ז. Er begründet nur einen Satz in der pal. M. = T. Orla c., wo es heisst אפר כולן מותר חוץ מעצי אשרה. Das erklärt er, weil עצי אשרה der ע"ז geweiht sind, und von ע"ז heisst es ולא ידבק בידך מאומה מן החרם (Deut. 13_1; s. T. Ab. Sar. $4(5)_{19}$). Auch in M. Ab. Sa. 5_9, wo die איסורי הנאה, welche in Temura zu den נקברין gezählt werden, angegeben sind, wird חמץ בפסח nach J. darum nicht mitgezählt (s. oben S. 238), weil חמץ בפסח zu den חייבי כריתות gehört, aber ein anderer Unterschied zwischen den genannten und חמץ wird nicht angegeben, folglich ist bezüglich אפר kein Unterschied zwischen den נקברין und נשרפין. Das wäre ein Unterschied zwischen pal. u. babyl. Halacha, aber noch einen wichtigen Unterschied erkennen wir, wenn wir die paläst. M. Orla c. in ihrer ursprünglichen Gestalt herstellen, nämlich M. und T. als pal. M. verbinden. Es muss auffallen, warum der im J. u. B. oft citirte Satz תנור שהסיקו בקליפי ערלה חדש יותץ ישן יוצן nicht in M. aufgenommen wurde. Die Antwort ist: Die babylon. M.-Redaction hat den Satz nach ihrer Auffassung aus M. eliminirt und neue Boraithot producirt. Die pal. M. lautete: תנור שהסיקו בקליפי ערלה אם חדש יותץ אם ישן יוצן[3]) אפה בו את הפת תדלק הפת נתערבו באחרות תעלה באחד ומאתים אפה ובשל בגחלים מותר אפר[4]) כולן מותר חוץ מעצי אשרה אפר בתים שנתנגעו ואפר בגדים שנתנגעו אסורין בהנאה. Dass J. die M. so vor sich hatte, ersehen wir aus der Verhandlung das. — R. Jochanan sagte גידולי ערלה מותרין. Da fragt J.: Das kann doch nicht richtig sein, es heisst doch — sc. in M. — חדש יותץ, und der Grund ist doch, weil גידולי ערלה אסורין sind (s. die Erklärung v. RJDBS oben S. 119, Anm. 2), wie kann sonach R. Jochanan sagen, dass גידולי ערלה — מותר sind? Darum sagt der eine לית כאן, das kann nicht richtig sein, der andere אית כאן, es giebt einen Fall, dass גידולי ערלה auch מותר sein können. Dann wird der Fall der pal. M. von אפר כולן besprochen und be-

---

[3]) Wir haben M. u. T. verbunden. Von der b. M.-Redaction wurde die Verbindung auseinandergerissen.

[4]) A. hat st. אפר die Corruptel אפה. So citirt sie auch RSC J.D. c. Er giebt aber die richtige Erklärung, dass בכולן sich auf alle in M. aufgezählten איסורי הנאה bezieht.

gründet. Auch aus J. Pesach. c. geht hervor, dass der Satz der pal. M. חדש יותץ ישן יוצן unbestritten war. Zum Passus der M. ולא יסיק בהן תנור וכיריים macht J. die Bemerkung: עבר והסיק ייבא כהרא חדש יותץ ישן יוצן. Hätte hierüber eine Controverse bestanden, so hätte J. angeben müssen, dass dies von der Controverse abhängt. J. hat nämlich das Princip זה וזה גורם des B. nicht gekannt (vgl. oben S. 127, 132 Anm. 5), ebenso auch das Princip חד בתרי בטל (vgl. RN zu Ab. Sa. 49, der beide Principien mit einander vergleicht, s. oben S. 225 ff.). J. hat demnach חמץ בפסח mit Orla verglichen, und wie bei ערלה muss er auch bei חמץ בפסח angenommen haben, nicht nur wenn הסיק בחמץ, so ist חדש יותץ und ישן יוצן, sondern auch הסיק בנחלים מותר und אפר חמץ שנשרף מותר.

B. Ein anderes Resultat erhalten wir aus B. Aus b. Temura c. folgt, dass er annahm אפר הנקברין sei אסור בהנאה und אפר הנשרפין sei מותר בהנאה. Da er ferner annahm, dass חמץ בפסח nur nach R. Jehuda zu den נשרפין gezählt werden kann, die Chachamim aber damit nicht übereinstimmen, — sie behaupten חמץ בפסח gehöre nicht zu den נשרפין, sondern zu den נקברין — so folgerte man, dass die Chachamim behaupten müssen אפר חמץ הנשרף sei אסור בהנאה. Die b. M.-Redaction hat deshalb das Wort אף in M. Pesachim gestrichen, wie alle Hsch. bezeugen (s. Rabbinovicz). Ferner hat B. den Satz in Mt., welcher R. Jehuda b. Bathyra angehört: הוי אומר עד שלא תגיע שעת הביעור מצות כלוי בשרפה משהגיע שעת הביעור מצות כלוי בכל דבר unserem R. Jehuda zugeschrieben, als wenn er aus den Fragen sich so herausgewunden hätte; denn nach den Chachamim gehört חמץ überhaupt nicht zu den נשרפין, da nach ihnen der אפר auch אסור בהנאה ist. So erklärt sich die Boraitha in b. Pes. 12b, die das Gegentheil davon besagt, was im J. steht (vgl. dagegen Tos. das.). Da ferner B. das Princip aufstellte, זה וזה גורם bilde eine Controverse zwischen den Tannaim, so kann nach ihm der Satz חדש יותץ ישן יוצן nicht allgemein gegolten haben. Nach der Annahme זה וזה גורם מותר muss selbst in einem neuen Ofen, nachdem er kalt geworden und mit anderem Holze geheizt worden ist, das Brod, das darin gebacken worden, מותר sein. Es wurde deshalb nach der Consequenz des Gedankens eine andere Boraitha construirt: תניא אידך בין חדש בין

ישן יוצן. Aber selbst nach dem Princip זה וזה גורם מותר musste nach B. eine Controverse v. Tannaim angenommen werden; denn über den Satz בשלה בגחלים מותר controversirten b. Amoräer, der eine nahm an, unter גחלים verstehe man עוממות, aber bei לוחשות wäre zu entscheiden אסור. Es müsste sonach auch bei בשל בקליפי ערלה eine Controverse angenommen werden, nämlich, Rabbi hätte behauptet אפה בו את הפת,הפת אסורה, weil er annahm, יש שבח עצים בפת, und deshalb sei auch bei גחלים לוחשות das פת אסור, nach dem anderen Amora, dass גחלים לוחשות auch מותר sind, hat Rabbi nur entschieden אסור, wenn אבוקה כנגדו. Das sind feine Unterschiede, welche die pal. Halacha nicht kannte[5]). Nun kommt B. zum weiteren Resultat, dass das Princip זה וזה גורם nur bei Dingen anzuwenden ist, die בטול haben, nicht aber bei solchen, wo בטול nicht angeht wie bei ע״ז. Es gehört aber חמץ בפסח nach B. zu den Dingen, welche kein בטול haben, darum wird bei חמץ בפסה auch זה וזה גורם אסור sein. So entscheidet RMBM, während andere anders entscheiden. RSC und REW geben RMBM Recht (s. J.D. u. O.Ch. c.). Nach J. wird חמץ בפסח nach R. Jochanan בצרוף wohl בטל, aber בטול kommt bei גידולי איסור הנאה gar nicht in Betracht[6]).

---

[5]) Nach J. ist der תנור חדש ein Product von ערלה, d. h. גידולי ערלה, welche אסור sind. Wenn bei גחלים gebacken wird, so ist das פת מותר, weil גחלים nicht גידולי ערלה, sondern חילופי ערלה sind. Die Orla, die פרי ist, ist nicht vorhanden und hat sich umgewandelt in ein anderes. Die גחלים sind selbst אסור, man darf לכתחלה nicht bei denselben kochen oder backen, während der אפר ganz מותר ist. Man beachte den Unterschied zwischen T. u. Bor. Jn T. heisst es אפה ובשל בגחלים u. in Bor. ובשלה על גבי גחלים. Worauf bezieht sich ובשלה?

[6]) Eine andere Behandlung des B., welche nach einer Boraitha ein Tannait aufgestellt haben soll, ist meines Erachtens von den babyl. Amoräern erschlossen, während die Boraitha construirt wurde. Von jeher war mir auffallend, und es fällt Jedem auf, der den Satz liest, welchen R. Jose Hagelili ausgesprochen haben soll: תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה (Pes. 28a). Man muss über dieses Staunen in Staunen versetzt werden. Worin steckt das Unbegreifliche? Warum ist das weniger zu begreifen, als andere Verbote, bei denen nach dem Grunde gar nicht gefragt wird? Vor R. Akiba (s. T. Pes. c.) galt das Verbot, חמץ vor der Zeit des ביעור zu verkaufen und zu verschenken, erst seit R. Akiba wurde das gestattet עד שבא ר׳ עקיבה ולמד (T. p. 155$_{22}$); aber בשעת הביעור blieb das Verbot bestehen, das חמץ zu verkaufen, zu verschenken und während des Verbrennens den Ofen zu heizen. Ist es

sonach denkbar, dass ein Zeitgenosse R. Akiba's — wie Frankel meint, ein תלמיד חבר von R. Akiba, so weit gegangen sein soll, חמץ בפסח für הנאה zu gestatten, ohne dass die pal. Quellen etwas davon erwähnt hätten? In Mt. werden verschiedene Deraschoth angegeben, dass unter אך ביום הראשון nicht der 15., sondern der Mittag des 14. verstanden wird, u. R. Jose Hagelili eruirt das aus dem Worte אך, d. h. אך חלק, woraus doch erwiesen ist, dass er in der Sache mit den Zeitgenossen übereingestimmt hat. Das Thatsächliche ist, dass R. Jose Hagelili die Behauptung aufgestellt hat, dass פסח מצרים nur einen Tag gedauert hat, weil er das Ende des Verses Exodus 13_3 mit Anfang von 13_4 zusammen las: ולא יאכל חמץ היום. Dass er aber für פסח דורות auch חמץ בפסח בהנאה erlaubt hätte, ist nicht denkbar. Gestützt auf die Boraitha des B., will REW, u. ihm folgt Friedmann, die LA. in Mt. (c. zu ולא יאכל חמץ) למדנו שאסר בהנאה in מותר בהנאה emendiren, nämlich nach R. Jose Hagelili; aber wie schon Malbim bemerkt, geht aus J. unzweideutig hervor dass die LA. אסור בהנאה richtig ist. Auch Weiss liest אסור בהנאה. R. Joschia und R. Jizchak controversiren darüber, ob לא תאכל im Kal schon איסור הנאה einschliesst, oder dies erst durch den Niphal ausgedrückt wird, wie im J. Chiskia u. R. Eleasar, im B. R. Abuha und Chiskia streiten. Dass חמץ בפסח aber אסור בהנאה ist, war unbestritten. Im J. ist davon nichts erwähnt, dass Jemand behauptet hätte, חמץ בפסח sei מותר בהנאה. Was B. dazu veranlasst haben mag, diese Behauptung Zeitgenossen des R. Akiba aussprechen zu lassen, mag folgender Umstand gewesen sein. In M. Pes. 2_4 heisst es: האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש במזיד פטור מתשלומים ומדמי עצים. In T. ib. 1_{10} heisst es: האוכל תרומת חמץ בפסח אין משלם דמי עצים לכהן אמר ר' יוחנן בן נורי וכו'. Dieser Passus der T. stand ursprünglich in der pal. M. auf מזיד bezogen. Es wird im ersten Fall in M, von שוגג gesprochen, wo der Geniessende קרן וחומש bezahlen muss, weil es בשוגג auf den Werth nicht ankommt, hingegen במזיד ist wohl der Werth massgebend, und da חמץ אסור בהנאה ist, so ist kein Schadenersatz vorhanden. R. Jochanan b. Nuri fragte R. Akiba bezüglich des zweiten Falles, auf den sich דמי עצים nur beziehen kann, der erste Fall steht in M., in T. ist die Ausführung des zweiten Falles במזיד. — Auch in T. Terumoth ist das Wort במזיד ausgefallen. In 7_2 ib. muss es heissen האוכל תרומה טמאה במזיד משלם דמי עצים לכהן (s. REW, dem auch Schwarz folgt). — R. Jochanan b. Nuri wusste wohl, dass חמץ בפסח אסור בהנאה ist, aber בשוגג muss er trotzdem קרן וחומש bezahlen; er müssse, meinte er, במזיד auch דמי עצים bezahlen wie sonst. Da erwidert ihm R. Akiba: Auch sonst, wenn die Teruma keinen Heizwerth hat, wie תותים וכו', braucht man auch kein דמי עצים zu bezahlen. B. hat die T. als im Gegensatz zu M. stehend aufgefasst. Man braucht auch בשוגג nicht דמי עצים zu bezahlen. T. widerspricht M., man bezahlt בשוגג auch לפי דמים. RMBM entscheidet auch so gegen die M. (s. RABD dagegen). — Aus T. § 11, wo bei קודש ein Unterschied zwischen שוגג und מזיד gemacht wird, geht hervor, dass in § 10 ein gleicher Unterschied bei Teruma angegeben war. (Vgl. die Auslassung von קודש in unserer M., T. Mas. sch. 2_4, M. ib. 2_5 u. oben S. 46). B. produzirt aber eine Boraitha, in welcher

19b [1]) ביעור.

Wie in M. u. T. bei חמץ die Ausdrücke בשעת הביעור und שלא בשעת הביעור (N. 19a) vorkommen, ist auch das. bei שביעית und מעשר שני von בשעת הביעור und שלא בשעת הביעור die Rede. M. u. T. Scheb. c. heisst es: הגיע שעת הביעור und אחר הביעור, ebenso M. מעשר שני lesen wir: ערב יום טוב האחרון היה ביעור. In Schebiit M. cap. 7 u. T. 5 werden Pflanzen aufgezählt, welche שביעית und ביעור haben, solche welche wohl שביעית aber keinen ביעור haben. Was man unter ביעור versteht, ist nicht, wie bei חמץ בפסח in M. angegeben, dass es vernichtet werden müsse. — RMBM fasst das Wort ביעור sowohl bei שביעית als bei מעשר שני

---

ein Zeitgenosse R. Akibas ר' אליעזר חסמא*) behauptet hätte, man kann חמץ בפסח seinem Hunde zu fressen geben oder es als Brennmaterial gebrauchen. Diese Boraitha ist der T. mit Varianten nachgebildet. Es ist charakteristisch für B., dass er alle möglichen Behauptungen aufstellt und sie den Tannaiten in den Mund legt. Bei der ausgedehnten Dialektik der babyl. Amoräer haben sie alle Möglichkeiten ausgedacht. Unter תשביתו שאור מבתיכם kann ja möglicher Weise gemeint sein, aus dem Hause räumen, um nicht Gelegenheit zu haben, חמץ zu verzehren, auch לא יראה ולא ימצא kann so gedeutet werden. Man darf es nicht vor Augen haben, um es nicht aus Vergesslichkeit zu geniessen. Aber in Magazinen durch Nichtjuden mit חמץ Geschäfte zu machen, sei biblisch nicht verboten. Ein solcher Gedanke konnte aber erst durch Reflexion in späterer Zeit aufkommen. In Palästina war er nicht vorhanden. Wir finden in B. die weitgehendsten Erleichterungen und die weitgehendsten Erschwerungen ausgesprochen. So hätte hier ein Tannait behauptet, חמץ בפסח מותר בהנאה und ein anderer sogar, אפר חמץ שנשרף sei אסור בהנאה. Weder das eine noch das andere entspricht den Thatsachen.

[1]) T. Scheb. §§ 1, 2 בראשונה (8); ib. §§ 15—19 פירות שביעית (5); ib. § 4 אין מחללין (7); ib. Joma § 4 יום הכפורים (5(4)); M. Scheb. § 7—9 הפיגם (9); ib. Maass. sch. כרם רבעי (5); Mt. zu Exodus 23_{11}; Sa. zu Levit. $25_{6,12}$, dazu RABD; J. Scheb. $9_{6,4}$ (39a); b. B.K. 101, 102; Taanith 6b; Succa 40a; Joma 82, dazu R. Moses Chabib תוס' יום הכפורים; Ab. Sar. 62b; RMBM Schemitta 7_{1-3}, RABD ib.; RMBN zu Lev. 25_6.

---

*) Frankel (דה"ם S. 134) sagt von ihm, dass er als Mathematiker gerühmt wird. In J. Joma 5_1 (48d) wird er auch als Sprachenkundiger mit B. Asai, B. Soma u. B. Chachinai gerühmt. Unter יכולין לדבר ist in dem Zusammenhang zu verstehen, dass sie der fremden Sprachen so mächtig waren, um sich in denselben ausdrücken zu können. Diese Fähigkeit wird den genannten 4 Synhedristen zugesprochen. Auch in Brüll מבוא המשנה, Weiss דור דור ודורשיו und Bacher „die Hagada der Tannaiten" ist unter R. Elieser Chasma diese Bemerkung des J. nicht angegeben, welche doch auf Thatsächlichem beruhen muss.

in der Bedeutung „Vernichtnng". Was am Tage des ביעור sowohl von מעשר שני als von שביעית nicht verzehrt werden kann, muss vernichtet werden, sei es durch Feuer oder durch Werfen ins Salzmeer (Schemitta c.). RABD polemisirt zwar heftig gegen diese Decision (בחיי ראשי לא האיר ולא הצהיר), aber auch er vindicirt doch dem Worte ביעור die Bedeutung „Vernichtung", u. zw. nur in einer späteren Zeit (S. w. N. 19c., Anm. 3). Tos. und ausführlich RMBN c. meinen, unter ביעור bei מ"ש und שביעית verstehe man nicht Vernichtung, sondern „Ausräumen" aus dem Hause. Wie בערתי הקדש מן הבית, (Deuteron. 25_{13}) übersetzt werden muss: Ich habe ausgeräumt das Heilige aus dem Hause, um מעשר שני in Jerusalem gemeinschaftlich zu verzehren, ebenso wird unter ביעור בשביעית verstanden: Aus dem Hause auf die Strasse bringen, so dass die Frucht als הפקר, derelinquirt, gilt. Vom הפקר können aber die Eigenthümer wieder die Früchte acquiriren und geniessen bis sie zu Ende gehen. Nur dann, wenn diese Form der Dereliction nicht vorgenommen wurde, sind die Früchte zum Genuss verboten. Wenn in T. Joma c. שביעית zu den verbotenen Früchten gezählt wird, so sind das solche, bei denen die Form der Dereliction nicht beobachtet wurde. Biblisch seien die Früchte אחר ביעור sowohl bei שביעית als מעשר שני Keinem zu geniessen verboten. R. Jehuda's Behauptung, לעניים ולא לעשירים sei nur rabbinisch, der Derasch כלה מן הבית sei nur אסמכתא. Er bringt einen Beweis aus T. 8 c., wo es ausdrücklich heisst, dass nach Dereliction die Eigenthümer wieder occupiren können, und aus T. 7 c., dass ביעור ausser dem angegebenen Unterschied bei שביעית und מעשר שני gleich ist. Und da, wie er schon angab, בערתי הקדש nur heissen kann, מעשר שני nach Jerusalem zu bringen (s. Raschi z. St.), nicht aber vernichten, so kann auch ביעור בשביעית nicht „Vernichtung" bedeuten. Er weist deshalb die Decision RMBM's u. A., dass man unter ביעור Vernichtung verstehe, zurück. Aus B., meint er, sei auch bewiesen, dass שביעית אחר ביעור zum Genuss erlaubt sei, weil in Nedarim 57a שביעית nach dem ביעור zu ד"שי"ל"מ gezählt wird. Was den letzten Beweis betrifft, ist er hinfällig, denn alle Commentatoren erklären die dortige Stelle anders (s. oben S. 107 u. N. 19c). Wie wir weiter beweisen werden, hat B. Dereliction bei שביעית nicht angenommen. Der andere Beweis aus T. 7 c. spricht eher für als gegen RMBM. Wenn auch

בערתי הקדש מן הבית übersetzt werden kann: Ich habe das Heilige aus dem Hause nach Jerusalem gebracht, um es dort zu verzehren, so kann die M. unter ביעור מעשר שני nur Vernichtung des Restes vom aufgezehrten מעשר שני in Jerusalem verstanden haben. Denn es heisst in M. Maass. sch. c. ערב י״ט האחרון (so zu lesen) של פסח היה ביעור und dann ומעשר שני והבכורים מתבערים בכל מקום. Das בכל מקום erklären alle Commentatoren durch מן העולם. Denn, wenn an einem Tage alles vorhandene מעשר שני in Jerusalem מתבער werden muss, so kann doch nichts anderes verstanden werden als, was an dem Tage nicht verzehrt wird, das muss auf andere Weise fortgeschafft, d. h. vernichtet werden. בכל מקום heisst gewiss, auf jede Weise, wie מה מקום לתפלה וו, wo מקום causa bezeichnet, hier modus. (Vgl. m. Bemerkung in Rahmers Literaturblatt 1872 S. 10 u. 26). Der Derasch, dass מעשר שני am Vorabend des letzten Pessachtages ביעור haben muss, wurde nicht aus בערתי הקדש hergeleitet, sondern aus dem Verse Deuteron. 26_{12} כי תכלה לעשר. Dazu Si. איזהו רגל שכלין בו מעשרות הוי אומר זה פסח מכאן אמרו ערב יום טוב האחרון של פסח של רביעית ושל שביעית היה ביעור. Dieser Derasch rührt schon von den Soferim her, denn die Schulen Schammais und Hillels controversiren darüber, ob תבשיל auch ביעור haben muss oder nicht. Die Schammaiten behaupteten, dass das, was noch am ערב י״ט האחרון von מע״ש gekocht wurde, auch fortgeschafft werden muss, die Hilleliten behaupteten הרי הוא כמבוער, da es gekocht nicht aufbewahrt werden kann, ist es so gut als wäre es schon vernichtet. Man kann es noch nach dem ביעור geniessen. Der Zweck des Gesetzes ist erfüllt, wenn מע״ש zur Aufbewahrung nicht mehr tauglich ist[a]). Wenn unter ביעור bei מעשר שני nach den genannten Commentatoren „Vernichtung“ verstanden wird, so beweist T. 7 c., welche RMBN gegen RMBM anführt, nicht gegen ihn, sondern für ihn. Wie ביעור bei מעשר שני Vernichtung des Restes bedeutet, so auch ביעור בשביעית. Wie dort der Derasch war von כי תכלה, dass an einem bestimmten Tage כלין המעשרות, d. h., מע״ש

---

[a]) So nach der richtigen Erklärung RMBM's. Die Erklärung טעם הוי כמבוער führt zu vielen Widersprüchen (s. w.).

vernichtet werden muss, so wird auch mit dem Derasch im Sa. zu Lev. 25, 7 כלה לחיה כלה מן הבית Vernichtung verstanden werden müssen. So wird RMBM und die anderen, die mit ihm übereinstimmen, geschlossen haben. Raschi sagt ausdrücklich in Pes. c. וזהו ביעורן שמפקירן במקום דריסת חיה ובהמה. Den Einwand von Tos. und RMBN, dass in M. Schebiit c. ר' יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור steht, haben doch Raschi u. RMBM nicht übersehen! Sie hatten eben die LA. אין אוכלין für אוכלין. Dass Tos. auch diese LA. in M. hatten, geht aus Tos. Aboda Sara 62b hervor, wo sie aus T. beweisen, dass in M. אוכלין und nicht אין אוכלין steht. Es haben demnach Tos. die M. nach T. emendirt[3]). Aber es ist doch nicht selten, dass M. u. T. nicht übereinstimmen. Man macht sonst RMBM daraus einen Vorwurf, wenn er nach T. u. J. entscheidet, und hier wird seine Entscheidung abgewiesen, weil T. eine andere LA. als M. hat. Warum wird hier nicht, wie sonst (s. oben S. 199) gesagt: Da diese T. nirgends im B. citirt ist, von הפקר zur Zeit des ביעור in B. nirgends die Rede ist, so hat B. die T. für משובשתא erklärt? Wie sind aber die verschiedenen LAA. zu erklären? Nicht anders als so: In T. liegt uns der grösste Theil der pal. M. vor, unsere M. verdankt ihre Entstehung der babyl. M.-Redaction, welche nach ihrer Auffassung das אוכלין der pal. M. in אין אוכלין emendirte und die Behauptung R. Simons verwarf, indem sie dieselbe weder in M. aufnahm, noch sonst citirte. Das können wir aus J. u. B. beweisen. Wir wollen zum besseren Verständniss die Principien der paläst. Halacha und die der babyl. einander gegenüberstellen, ehe wir die Stellen erklären. Die palästinensische Halacha nahm an, dass vor der Zeit des ביעור die שביעית = Früchte zwar מותר באכילה aber אסור בהנאה sind, gleich מעשר שני, d. h., während sonst die Gegenstände dem Menschen zum beliebigen Gebrauch

---

[3]) Der Verfasser des מצפה איתן (Wilnaer Ausgabe) frägt: Warum haben Tos. Ab. Sa. c. nicht die T. nach der M. emendirt? es müsse in T. gelesen werden אין אוכלין! Die Antwort ist m. E., weil Tos. den folgenden Satz der T. von der Dereliction auch dem R. Jose zugeschrieben haben, folglich muss er behauptet haben אוכלין, RMBM aber hat den Satz von Dereliction — wie es auch wirklich der Fall ist (s. w.) — nur dem R. Simon zugeschrieben, und er hat sicher T. nach M. emendirt. R. Bezallel Ranschburg findet es auffallend, dass Tos. in Pes. aus der M. die LA. אוכלין citiren. Darauf kann man nur erwidern: Das Citat in Pes. ist nach der Emendation in Ab.-Sara gegeben.

übergeben sind und er sie auch, wenn es ihm zweckdienlich erscheint, vernichten kann, so besteht der heilige Charakter der שביעית = Erzeugnisse darin, dass sie ihm nicht zu beliebigen Gebrauche frei stehen; er ist vielmehr ihnen gegenüber im Genuss beschränkt. Er darf sie nur zu einem bestimmten Zwecke verwenden. Früchte, die dem Menschen als Nahrung dienen, dürfen nicht als Futter dem Thiere gegeben oder zu einem sonstigen minderwerthigen Gebrauch verwendet werden. Man darf mit ihnen keinen Handel treiben (לא לסחורה ולא להפסד). Viehfutter darf man nicht als Brennmaterial verwenden. Färberpflanzen dürfen nur zu eigenem Gebrauche verwendet werden, nicht zum Gewerbe. Es ist bei allen Erzeugnissen eine Beschränkung im Genuss vorhanden (אסור בהנאה). So darf man mit שביעית = Frucht nicht eine Frau מקדש sein (J. Mas. sch. 1_1). Diese Beschränkung im Genuss ist aber nur vor der Zeit des ביעור vorhanden. Nach dem ביעור hört der heilige Charakter der שביעית = Früchte auf. Allerdings dürfen sie nicht im Privatbesitze verbleiben. Was mit ihnen dann zu geschehen hat, darüber herrscht Controverse, die wir weiter auseinandersetzen werden. — Aber darin stimmen Alle überein, dass der heilige Charakter derselben mit dem ביעור geschwunden ist, man kann sie auch vernichten und das Viehfutter davon als Brennmaterial verwenden. Darum ist שביעית nach den ביעור ein ד״שי״ל״מ (s. oben S. 102). REW hat diesen Sinn richtig erkannt, der freilich gegen B. ist.

Die babylonische Halacha hat einen anderen Standpunct eingenommen. B's. Auffassung von ביעור hängt mit seiner von T. u. J. abweichenden Auffassung von ספיחין zusammen (s. N. 20). Vor dem ביעור sind die שביעית = Früchte zu einem bestimmten Genuss gestattet. B. prägt dafür den Ausdruck הנאת כלוי, d. h., ein solcher Genuss ist gestattet, wobei mit dem Genuss die Vernichtung des Gegenstandes verbunden ist. Ein Genuss aber, der erst nach der Vernichtung des Gegenstandes folgt, ist verboten. Diesen Unterschied kennt die pal. Halacha nicht. Er lässt sich auch schwer durchführen (s. w.). B. hat den Unterschied von לפני ביעור und אחר ביעור darauf beschränkt, dass הנאת כלוי vor dem ביעור gestattet ist, nicht aber אחר ביעור. Zu dieser Zeit muss die שביעית = Frucht vernichtet werden. Er muss demnach in M.

Schebiit 9c. gelesen haben אחד עניים ואחד עשירים אין אוכלין. Wir gehen nun zur Erklärung der Stellen in T., J. u. B. über.

P. Die ursprüngliche paläst. M. lautete, wie in T. Abschnitt 8_1 בראשונה bis לפי ביתו, p. 72_{22}. RMM citirt diese T. mit dem Zusatze עד שעת הביעור[3a]). Das steht aber weder in Ausgabe noch in den Hschn. Der Sinn dieser Stelle ist, m. E., richtig erklärt von RMBN: Damit zur Zeit des ביעור keine שביעית = Frucht in Privatbesitz verbleibe, welche dann aus dem Hause geschafft werden müsste, hat die Behörde alle Baumfrüchte in Vorrathskammern sammeln lassen und davon einem jeden die Nahrung für die Woche vertheilt bis die Früchte zu Ende waren. So gab es keine Veranlassung, das Gesetz des ביעור auszuführen. Auf das בראשונה folgte die Bestimmung, wie es jetzt mit dem ביעור zu halten sei, nachdem die obengenannte Einrichtung wegen Aufhörens der politischen Macht der Juden längst geschwunden war und jeder die שביעית = Früchte ins Haus bringen und zur Zeit des ביעור fortschaffen musste. Wie das Gesetz des ביעור auszuführen sei, darüber führt die T. = pal. M. drei Controversen an, nämlich von R. Jehuda, R. Jose und R. Simon. Nach לפי ביתו, womit Absatz 1 schloss, begann Absatz 2 mit den Worten der M. מי שהיה לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור מחלק מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד[4]) ועניים אוכלין אחר ביעור ולא עשירים דברי ר' יהודה . . . . ר' יוסי אומר אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור ר' שמעון אומר עשירים אוכלין . . . . עד שעה שיכלו: Die 3 Tannaiten controversiren darüber, wie der ביעור jetzt ausgeführt wird, wenn Jemand zur Zeit des ביעור im Privatbesitz שביעית = Früchte hat. R. Jehuda behauptet, nur die Armen können sie nach dem ביעור verzehren. Nachdem jeder der Hausgenossen drei Mahlzeiten erhalten, werden sie an die Armen vertheilt. R. Jose behauptet, sowohl die Armen als die Reichen können von den Früchten geniessen. Die Vertheilung kann nicht nur an Arme, die keine Feldbesitzer sind, sondern auch an Feldbesitzer erfolgen. Aus

---

[3a]) So zu J. 9_6, hingegen zu J. 9_4 ohne diesen Zusatz, den er sonach auch nicht in seiner Vorlage hatte; in 9_6 ist das Erklärung seinerseits wegen des darauffolgenden הגיע שעת הביעור, welche Erklärung aber nicht richtig ist.

[4]) Was in unserer M. mit der pal. M. gleichlautend war, wurde in T. nicht aufgenommen.

dem Hause tortschaften musste sie Jeder, der eine konnte dieselben aber vom anderen erhalten. R. Simon hatte einen neuen Gedanken — wir werden weiter noch mehrere Erleichterungen von R. Simon anführen können. — Man kann ein Mittel finden, wodurch die Besitzer selbst ihre שביעית-Früchte nach dem ביעור allein geniessen können, nämlich מן האוצר, d. h., wenn die Besitzer ihre Früchte an einem freien Orte aufhäufen, um sie zu derelinquiren, und dann können sie von den Besitzern acquirirt[5]) werden. Das folgende (§ 2) ist nämlich Erklärung der Meinung R. Simon's. Er meint das so: Besitzt Jemand viele Früchte — von früheren Jahrgängen — so vertheilt er die שביעית-Früchte an die Armen. Hat er aber nur שביעית-Früchte, u. die Zeit des ביעור kommt heran, so macht er es so: Er vertheilt einen Theil seinen Nachbaren und Bekannten, räumt die שביעית = Früchte aus dem Hause auf die Strasse und sagt zu den Freunden: Wer ihrer bedarf, mag sie sich nehmen; (da diese aber nicht nehmen), acquirirt er selbst die Früchte und kann sie so lange essen, bis sie zu Ende gehen. Das war ein neuer Gedanke R. Simons, dem die Controvertenten nicht zustimmten. Es war dieser Gedanke gewiss der Noth der Zeit abgerungen. R. Simon hält die Mitte zwischen R. Jehuda und R. Jose. Während der eine sagt, nur die Armen, der andere, die Armen und die Reichen können nach dem ביעור die Früchte verzehren, behauptet R. Simon, es ist ein Unterschied. Manchmal dürfen sie nur die Armen, manchmal können sie auch die Reichen allein verzehren. Haben die

---

[5]) RMM bezieht die Controverse der Tannaim auf die Zeit des אוצר שבעיר. Da ist erstens auffallend, warum sagt ר' שמעון מן האוצר, die beiden anderen sprechen ja auch vom אוצר? Ist es ferner denkbar, dass R. Simon behauptet habe, die Behörde von dem אוצר שבעיר habe nur den Reichen gegeben und die Armen wären leer ausgegangen? Es war ja ihr Antheil ebensogut im אוצר wie der der Reichen! Die Controverse handelt eben nicht von אוצר שבעיר, sondern vom Privatbesitz, da sagt R. Simon, wenn die Reichen die Früchte aufhäufen, sc. im Freien, dann können sie dieselben wieder acquiriren. Aus J. 9_4 geht deutlich hervor, dass unter אוצר Dereliction verstanden wird. Dort erklärt es auch RMM in derselben Weise. — Es ist ein Unterschied zwischen אוצר שבעיר und אוצר. — אוצר שבעיר ist res communis u. nicht privata, אוצר allein heisst eine Privatsache, die ins Freie gebracht wird und dadurch den Charakter des Privatbesitzes verliert.

Reichen für sich genug, dann sollen sie die שביעית — Früchte den Armen vertheilen, haben sie selbst nichts anderes, so mag durch die Form der Dereliction dem Gesetze Genüge geschehen, aber in der Sache geht das eigene Leben dem des anderen vor. Wie wir wissen, hat Rabbi über das שביעית — Gesetz eine erleichternde Meinung gehabt. Er wollte viele Härten desselben aufheben und hat einen Theil wirklich aufgehoben. Ist es anzunehmen, dass R. Jehuda Hanassi die erleichternde Meinung des R. Simon nicht in seine M. aufgenommen haben sollte? Die Meinung R. Simon's wurde durch die babyl. Redaction aus der M. eliminirt, weil sie dieselbe für corrumpirt erklärte, d. h., mit ihrer Auffassung nicht übereinstimmte (s. B.). Wir können sogar beweisen, dass J. die Meinung R. Simon's nicht nur in M. hatte — denn er erklärt sie, — sondern dass, durch die Noth der Zeit gedrängt, die späteren Amoräer sie in der Praxis anwendeten.

J. 9_6 heisst es מה טעמא דר' יהודה, dann מה טעמא דר' יוסי und dann מה טעמא דר"ש[6]). Jeder von ihnen hatte den Vers ואכלו אביוני עמך . . (Exodus 23_{11}) anders gedeutet. R. Jehuda übersetzte: „Und es sollen verzehren die Armen deines Volkes“, also nur die Armen, ויתרם bezieht sich auf das folgende. Was noch am Felde ist, mag das Gethier verzehren. R. Jose las ויתרם herauf, es sollen verzehren die Armen, dein Volk den Rest, er hat wohl ויתרם herauf und herunter gelesen. R. Simon's Deutung עד ויתרם ist nicht klar. Ich glaube, er hat gelesen עד ויִתְּרֵם, bis er sie derelinquirt. — וִתֵּר heisst frei machen, מוותרין בגפנים (T. p. 61_{24}), die Weinstöcke von den Stäben befreien, und in übertragener Bedeutung heisst es derelinquiren, von der Herrschaft befreien. „Die Armen sollen sie verzehren, ausser der Besitzer derelinquirt sie,“ dann kann er sie acquiriren d. h., wenn er genug hat, vertheilt er sie an die Armen, wenn nicht, so derelinquirt er sie. Weder R. Jehuda noch R. Jose hatten den Gedanken der Dereliction, sondern sie erklären, die Früchte werden aus dem Hause geschafft, d. h. vertheilt. R. Simon allein hat diesen neuen

[6]) Allerdings steht vorher תני ר"ש אומר, aber das musste zugesetzt werden, weil sonst מה טעמא דר"ש nicht verständlich gewesen wäre. Ursprünglich hat die Meinung von ר' שמעון in M. gestanden, oder תני heisst auch: In M. steht.

Gedanken aufgestellt und in die Schrift hinein gedeutet. Im Sa. c. sind die beiden Meinungen von R. Jehuda u. R. Jose angegeben nicht aber die R. Simon's. Diese ist, glaube ich, in Mt. c. gegeben: כשהפירות מרובין הכל אוכלים כשהפירות מעוטין לך ולעבדך ולאמתך. Wenn viele Früchte da sind, d. h., die Besitzer haben von früher Früchte aufgehäuft, so vertheilen sie die שביעית = Früchte an die Armen, haben sie aber selbst keine anderen Früchte, dann können sie die שביעית = Früchte durch Dereliction selbst acquiriren. Malbim und Weiss meinen, dies sei die Meinung R. Jose's, was aber nicht angeht, da R. Jose doch keinen Unterschied zwischen viel und wenig macht, sondern immer können nach ihm die Armen und Reichen die Früchte verzehren. Wir haben ferner einen Beweis dafür, dass, obwohl die Halacha in der tannaitischen Zeit und der der ersten Amoräer nicht nach R. Simon's Einzelmeinung sich richtete, die späteren Amoräer jedoch, durch die Noth der Zeit gedrängt, auf seine Behauptung zurück gingen und sie in der Praxis ausführten. J. Scheb. 9_4 heisst es: חזקיה אמר כיון שהתחיל באוצר הרי הוא כמבוער. Das erklärt RMM richtig: Dieser Satz Chiskia's beziehe sich auf die Behauptung R. Simons in T. העשירים אוכלין מן האוצר. — Zu dem Passus תני הלכה כדבריו (s. weiter N. 19c, Anm. 7a) sagte Chiskia: Sobald er angefangen hat, die Früchte zu derelinquiren, hat er der Pflicht des ביעור genügt und kann dieselben dann wieder acquiriren. R. Jassi hat so verfahren, er sagte, nicht dass ich annehme, dass die Halacha so ist (denn R. Simon's Meinung ist ja Einzelmeinung (RMM)), sondern ich sah, dass mehrere Rabbinen so gethan haben, thue ich es auch so. Gewiss hat die Noth der Zeit die Amoräer gedrängt, auf R. Simon's Meinung zurückzugehen, während früher die Halacha nach R. Jose sich richtete, nämlich Vertheilung an Arme und Reiche [7]).

---

[7]) R. Jirmija scheint eine strengere Ansicht gehabt zu haben. Als man ihn um Entscheidung hierüber fragte, erwiderte er ausweichend: „Löwen sind vor dir, und du fragst Füchse." R. Joschaja hat erleichternd entschieden im Sinne R. Simon's und ein Mittel angegeben, wie der Occupation Anderer vorzubeugen sei. Dann heisst es: R. Chiskia ging zu R. Jirmija, da sagte dieser zu ihm: Erwirb (זכה. zu lesen mit REW, שערי ירושלם) diese derelinquirten Früchte. R. Jirmija gab ihm Geld in die Hand, er solle

Haben wir einen unzweifelhaften Beweis dafür, dass unter ביעור nicht Vernichtung der zum Genuss der Menschen bestimmten Nahrung verstanden wurde, sondern blos Ausräumen aus dem Hause, Entäusserung des Besitzes, nach dem Einen durch Vertheilung an die Armen, nach dem Anderen an die Armen und Reichen, nach dem Dritten durch Dereliction und nachherige Occupation, so dass in der pal. M. zweifellos die LA אחד עניים ואחד עשירים אוכלין richtig ist (vgl. auch J. 5_2, wo es heisst אתיא דר׳ יהודה כר׳ אליעזר ודר׳ יוסי כר׳ יהושע דתנינן תמן .... ר׳ יוסי אומ׳ אחד עניים ואחד עשירים אוכלין), so hat es auch nach pal. Halacha einen ביעור von שביעית gegeben, welcher Vernichtung, sei es durch Verbrennen oder Werfen ins Salzmeer in sich schloss, nämlich der Pflanzen, welche zum Viehfutter dienten. Vor der Zeit des בִעור durften Pflanzen, welche zum Viehfutter tauglich waren, nicht als Brennmaterial benutzt werden. Nach der Zeit des ביעור durfte das im Hause befindliche Viehfutter nicht mehr den Hausthieren gereicht, durfte aber als Brennmaterial verwendet oder konnte auch sonst vernichtet, resp. ins Salzmeer geworfen werden. Beides war vorher verboten; denn שביעית-Früchte sind מותר לאכילה (hier den Thieren), aber nicht zu anderem Genuss (אסור בהנאה) und müssen vor Vernichtung geschützt werden (ולא להפסד). Der Unterschied bezüglich des ביעור zwischen Früchten, die zur menschlichen Nahrung dienen, und den Pflanzen, die zum Viehfutter gebraucht werden, lag darin, dass bei ersterer die Schrift das einemal sagt . . לך ולעבדך und das anderemal . . ואכלו אביוני עמך, so dass לאחר ביעור jedenfalls die אביונים den Rest geniessen können, was gedeutet wurde, לאחר ביעור können es die Armen geniessen; der andere deutet es (s. oben S. 294f.) wieder anders, aber bei Thieren war der Derasch כלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך. Es muss sonach vernichtet werden. Das finden wir deutlich in M. u. T. ausgedrückt.

Scheb. 9_5 heisst es in M.: מאימתי[8] נהנין ושורפין בקש ובתבן של שביעית. Das ist so zu verstehen: Vor der Zeit des ביעור ist

dann sagen: Mit diesem Gelde kaufe ich den Ort der Früchte, und dadurch hätte er sie erworben. Da erwiderte ihm Chiskija: Das sei nicht nöthig, R. Jirmija könne die derelinquirten Früchte selbst erwerben. R. Jirmija hatte sonach diese Ansicht nicht. RMM erklärt anders.

[8]) מאימתי muss gelesen werden nach der pal. Halacha (s. שנת אליה u. PH c.); עד איטתי nach der babylonischen (s. w.). Es ist eine Ironie des Schicksals, dass in M. zum J. עד איטתי, in unserer M. מאימתי steht.

תבן und קש nur zum Viehfutter bestimmt, aber verboten zu einem anderen Zwecke zu gebrauchen אסור בהנאה (s. oben S. 298), nach dem ביעור darf קש und תבן nicht mehr dem Vieh gegeben, sondern muss vernichtet, resp. verbrannt werden, aber die קדושה hört auf und es wird מותר בהנאה, d. h. man kann das Stroh als Brennmaterial gebrauchen. Vorher war das Viehfutter אסור בהנאה. Das steht ausdrücklich in T. u. M. — T. Scheb. 5_{15}: Wer Bündel Isop[9]) oder Thymus[10]) zum Brennholz sammelt, darf damit heizen; wenn es aber als Viehfutter gesammelt wird, darf er damit nicht heizen[11]). R. Simon sagte: Kohlstengel vom Gartenland (בית השלחין), welche trocken geworden, sind zum Gebrauch verboten (אסורין בהנאה)[12]). Ib. § 19 תנור שהסיקו בקש ותבן של שביעית יוצן, weil קש ותבן nur als Viehfutter verwendet werden darf, sonst aber אסור בהנאה ist[13]). Dieses Verbot bezieht sich auf die Zeit vor dem ביעור, nach dem ביעור aber muss das Viehfutter verbrannt, kann aber als Brennmaterial benutzt werden. Ib. § 17 עירית — es ist jedenfalls eine Pflanze, die als Viehfutter gebraucht wurde,

---

9) A. hat אזוב, E.W. סיאה, dies ist eine Art Isop. Vgl. Löw p. 135.

10) Löw 329 mit Fragezeichen.

11) In E. ist מסיק und לא יסיק verwechselt. S. jedoch weiter letzte Anm. in Nr. 23. —

12) In E. steht בהן für בהנאה.

13) Hier steht nicht wie bei ערלה der Unterschied zwischen חדש und ישן, weil גידולי שביעית nicht אסור sind. Es giebt hier ein Mittel, nämlich יאכל כנגדו, wie in M. 8_9 die Chachamim auch behaupten יאכל כנגדו. Wenn es aber in M. ib. 11 heisst מרחץ שהסיקו וכו', dass es erlaubt ist, darin zu baden, so wird das im J. 8_3 (38 b) erklärt, dass das bei öffentlichen (demosia) Bädern der Fall ist, weil דבר של רבים אין נאסר. Eine res communis wird nicht unerlaubt. Das ואם מתחשב hat viele Erklärungen gefunden. Es soll heissen: Wenn er ein geachteter Mann ist. Das stimmt aber nicht znm Unterschied, den R. Jochanan zwischen öffentlichen und Privatbädern macht. Ich glaube, es hat dieselbe Bedeutung wie ואם מתחשב in T. Ab. Sa. 2_7, wo es heisst: Theater und Circus darf man nicht besuchen, ausser wenn man eine moralische Absicht hat, z. B. Jemand am Leben zu erhalten etc. ואם מתחשב ist es verboten, das muss heissen, wenn er mit in Rechnung gezogen wird, d. h., er ist betheiligt, er hat einen Gewinn von den Einnahmen, dann ist es verboten. Ebenso kann hier ואם מתחשב erklärt werden: Wenn er von der Einnahme der öffentlichen Bäder einen Gewinn hat, so ist der Gewinn unerlaubt; denn

Löw macht dazu 2 Fragezeichen — welches zum Viehfutter gesammelt worden, muss, sc. zur Zeit des ביעור, weggeschafft werden. Hat er es aber in ein Kissen gestopft, so gilt es als vernichtet. Es muss nämlich als Viehfutter vernichtet werden; indem er es aber ins Kissen gethan, und, wie J. sagt, schon darauf gelegen hat, so hat er es zum Viehfutter untauglich gemacht, und so darf man auf demselben liegen, da es nach dem ביעור wieder מותר בהנאה ist. Dies stimmt mit der Meinung von Beth Hillel, nämlich תבשיל הרי הוא כמבוער (M. Mass. sch. 5_6). Eine gleiche Bestimmung ist ib. § 18 bezüglich תבן. Hat man תבן nach dem ביעור in טיט gethan, so gilt es als מבוער, es ist ja zum Viehfutter untauglich, und sonach מותר בהנאה. Ausdrücklich heisst es im J. Scheb. 9_5 מכיון שתסרח מה שבשדה הותר מה שבבית, d. h., es ist gestattet, dasselbe als Brennmaterial zu gebrauchen. Wenn es nun in T. 7_4 heisst שביעית מתבערת מכל מין ומין מעשר שני אינו מתבער אלא כולו כאחד [14]), so kann מתבערת, da — wie wir oben (S. 291) angegeben — unter ביעור מע"ש Vernichtung des Restes verstanden wird, sich auch hier auf Viehfutter beziehen, welches auch nach dem ביעור vernichtet werden muss. Wenn man statt מאותו מין, das sicher corrumpirt ist [14]), בכל מקום setzt, wie in M. Mass. sch. c., dann ist der Gegensatz zwischen ביעור של שביעית der menschlichen Nahrung und ביעור מעשר שני deutlich angegeben. בכל מקום heisst auf jede Weise, d. h. Vernichtung, während ביעור שביעית nicht auf jede Weise vernichtet wird; denn die Armen oder auch die Armen u. Reichen können sie verzehren, sie brauchen im Gegensatz zu Viehfutter nicht vernichtet zu werden.

B. Aus b. B.K. u. Succa c. ersehen wir, dass B. angenommen hat, לפני ביעור sei nur הנאת כלוי gestattet, nach dem ביעור aber nicht. Vgl. Raschi B.K. 101 b s. v. יש להן ולדמיהן שביעית, wo es

---

קש und תבן של שביעית sind אסור בהנאה. Den Passus im J. אם אדם של צורה, was die Commentatoren durch אדם חשוב erklärten, streicht REW. Es wird nämlich zum Unterschiede, den R. Jochanan zwischen öffentlichen und Privatbädern gemacht, ein Beispiel angeführt, dass man auch Bäder, wo eine Figur eines Götzen sich befindet, benutzen darf, weil eine res communis nicht verboten wird, während R. Josua b. Lewi ein solches Bad nicht benutzte, sondern nach einer anderen Stadt ging, um zu baden.

[14]) So emendirt REW das corrumpirte אלא מאותו מין בלבד, das keinen Sinn giebt.

heisst אבל מותרין הן להסיקן קודם זמן הביעור דהיינו דומיא לאכלה, und 102a s. v. סתם עצים להסקה ניתנו sagt er ואסירו לאחר הביעור אף להיסק [15]). Hier steht doch deutlich, dass שביעית לאחר הביעור ganz אסור בהנאה ist. Darum kann B. in M. 9_7 nicht gelesen haben מאימתי נהנין ושורפין, sondern עד מתי נהנין ושורפין, wie das Citat auch in b. Taanith c. lautet [16]). Es muss demnach B. in M.

---

[15]) Wieso bei צביעה gleichfalls הנאה וביעורה שוה ist, erklären Raschi und Tos. auf verschiedene Weise, aber beide gezwungen. Aus der dortigen Stelle ersehen wir auch, wie B. eine Sa.-Stelle in Folge seiner Auffassung als Boraitha ändert. Im Sa. zu Lev. 19_{23} heisst es אין לי שלא יאכל מניין שלא יצבע בו ושלא יהנה בו ת"ל ערלים, der Unterschied zwischen אכל, צבע und הנא nach Sa. ist der: אכל drückt die Consumirung des Gegenstandes aus, indem man ihn in sich aufnimmt, bei צבע wird der Gegenstand nicht mit einemmale consumirt, aber der Genuss ist wie bei אכילה ein unmittelbarer, d. h. vom Gegenstand selbst; hingegen ist הנאה ein mittelbarer Genuss, d. h. einen Vortheil haben durch Verkauf oder Tausch des Gegenstandes. — So erklärt auch RABD zu Sa. c. — Vgl. J. Scheb. 7_1 (37c) כתיב טמאים הם לכם מה ת"ל וטמאים יהיו לכם אלא אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה כל דבר שאיסורה תורה אסור לעשות בו סחורה . . Hier sehen wir, dass unter איסור הנאה ein mittelbarer Genuss verstanden wird. Darum sind bei ערלה besonders hervorgehoben אכילה, צביעה und הנאה. Die ersten beiden bewirken einen unmittelbaren Genuss der Sache selbst, letzteres dagegen einen mittelbaren durch Verkauf. הדלקת הנר braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden, denn das ist auch ein unmittelbarer Genuss der Sache selbst. B., welcher einen Unterschied macht, ob הנאה וביעור שוה oder nicht, musste hinzufügen ולא ידליק בו את הנר (s. Tos. Pes. 22b s. v. מניין). Auch für יצבע geben Tos. daselbst einen anderen Grund an.

[16]) S. oben Anm. 8. Die Ausgleichung R. Aschers, der beide LAA. rechtfertigen will, ist nicht stichhaltig (s. PH c.). Es ist eben ein Versuch, B. mit J. zu harmonisiren, die aber von einander verschieden sind. B. ib. will die Controverse von R. Jose und dem ersten Tannai, ob man פירות שביעית zur Wäsche gebrauchen darf oder nicht (T. 6_{25} p. 70_{20}), auf das von B. angegebene Princip הנאתן וביעורן שוה zurückführen. Der erste Tannai gestattet es nicht, weil eben hier beides nicht gleichzeitig vorhanden ist, R. Jose aber erkennt das Princip nicht an. J. 8_5 (38b) macht die Controverse davon abhängig, dass R. Jose annimmt, כביסה ist gleich חיי נפש. Reine Wäsche ist zum Leben so erforderlich wie Essen, obwohl er רחיצה, nämlich den Körper selbst zu waschen, nicht für so nothwendig hält (M. Nedarim 11_1), wie J. erklärt מגלגלין לרחיצה ואין מגלגלין לכביסה: Man dreht sich, wendet sich ab von Selbstwaschung, aber man dreht sich nicht, wendet sich nicht ab, enthält sich nicht vom Reinigen der Wäsche. — Diese Bedeutung von גלגל ist in den Lexicis nicht angegeben. Vgl. J. שביעית 9_1 (38c) ר"שב"ל הוי בחיקוק חמתון מגלגלין בהדין חרדלא : Er sah, wie sie sich drehten, wegwendeten, verschmähten den

Scheb. 9_8 gelesen haben אחד עניים ואחד עשירים אין אוכלין. Dass die Meinung R. Simon's weder in M. noch sonst in Gemara citirt wird und an den Stellen, wo von Dereliction אחר ביעור die Rede hätte sein können, in B. davon nichts erwähnt wird, beweist, dass B. den modus von מפקיר nicht annahm. R. Moses ib. Chab. beweist auch aus b. A. S. c., dass B. Dereliction nicht angenommen haben kann. Denn dort heisst es ר' ינאי אוזיף: R. Janai hat ein Mittel gefunden, wodurch die Armen an den שביעית = Früchten לאחר הביעור keinen Verlust erleiden sollten, da sie dieselben zu dieser Zeit nach B. (s. oben S. 393) vernichten müssten. Er borgte nämlich von ihnen die שביעית = Früchte vor der Zeit des ביעור und bezahlte sie im 8. Jahre. Hätte B. Dereliction angenommen, so wäre doch das Mittel von R. Janai ganz überflüssig gewesen. Ferner bringt b. B. K. c. eine Boraitha, dass ein Kleid, welches mit Farbestoff von שביעית = Frucht gefärbt worden, verbrannt werden muss. Das kann doch nur nach dem ביעור sein — denn vorher ist es ja erlaubt zu färben, — warum kann man das Kleid nicht מפקיר sein? Aus dieser Stelle, sagt R. Moses ib. Chabib, ist ein Beweis für RMBM. In der That war das m. E. ein zwingender Beweis für RMBM, dem eine Boraitha als hohe Autorität galt. Aber nach unserer Scheidung der paläst. Halacha von der babyl. kann die Boraitha nicht echt sein. Wie es M. Scheb. 8_9 heisst עור שסכו בשמן של שביעית יאכל כנגדו, so müsste auch bei בגד שצבעו בקליפי שביעית vor dem ביעור entschieden werden יאכל כנגדו, und nach dem ביעור — הרי הוא כמבוער, wie in M. Mass. sch. 5_6 התבשיל הרי הוא כמבוער und auch in T. Scheb. 5_{18} bei תבן — הרי הוא כמבוער steht. B., welcher שביעית אחר ביעור für אסור בהנאה hielt gleich ערלה, bildete consequent einen ähnlichen Satz bei שביעית, wie er von ערלה in der pal. M. stand und jetzt noch in T. steht (s. oben S. 285). Dass B. den Passus der pal. M.,

---

Senf. משרה heisst Waschteich, ist parallel mit כביסה (s. Levy s. v.); es ist im J. nur ausgefallen, da es in T. auch steht (vgl. dagegen RAJ zu B. K. c.)*).

---

*) Die voraufgehende Stelle im J. ist m. A. n. corrumpirt. Es muss heissen תני פירות שביעית אין נותנין לתוך המשרה וכו' הוי מאן תנא אבל נותנין לבייר ר' יוסי. אמר ר' יוסי דברי הכל היא. Das מחלפא שיטתא von unten ist nach oben gekommen mit einem Zusatze.

wo R. Simon seine Behauptung von הפקר aufstellt, für corrumpirt hielt, hängt mit seiner Auffassung von ספיחין zusammen, die im Gegensatze zur pal. Halacha steht (s. N. 22)[17].

---

[17]) Auch die Thatsache, die von R. Janai in A. S. c. erzählt wird, ist problematisch. Im J. findet sich nichts davon. Nach pal. Hulacha hiesse das doch, קודם הביעור ein Geschäft machen mit שביעית-Früchten, und לאחר הביעור konnten doch die Armen selbst oder die Armen u. die Reichen sie verzehren; ferner liegt doch jedenfalls im Begriff des ביעור, wenn die Früchte auch verzehrt werden können, dass sie nicht לקיום, d. h., dass sie nicht für später aufbewahrt werden dürfen. Das Mittel von R. Janai bewirkt aber, dass der Werth der Früchte nicht verloren geht, was so viel ist, als sie לקיום halten, wenn man für diese am שמינית andere erhalten würde. Dass R. Jochanan gesagt haben soll כנגדן באתנן מותר, ist sehr auffallend. Die Boraitha, aus der R. Jochanan das erschlossen haben soll, steht in T. anders und besagt das Gegentheil davon, was B. erschliesst. Dort heisst es (T. Temura 4_8) נתן לה ולא בא עליה הרי אלו מותרין בא עליה אפילו לאחר שלש שנים הרי אלו אסורין בא עליה ולא נתן לה אפילו לאחר שלש שנים הרי אלו אסורין. — Es ist nicht unwahrscheinlich, dass B., welcher von R. Janai (Sanhedrin 26 a) sagt: אכריז ר' ינאי פוקו וזרעו בשביעית, was mit J. nicht stimmt (s. N. 24 טייב), ihm auch andere Erleichterungen zugeschrieben hat. Ich bemerke noch nachträglich, dass aus T. Scheb. 5_1 auch hervorgeht, dass in Palästina unter ביעור „Verzehren" und nicht „Verbrennen" verstanden wurde. Dort finden wir eine Controverse zwischen Rabbi u. RSbG, ob שביעית = Früchte, die nach dem Auslande gebracht werden, nach dem Lande Israel zurück gebracht werden müssen, um sie מבער zu sein, oder der ביעור auch in חוצה לארץ stattfinden kann. RSbE sagt, man muss sie nach dem Lande bringen, denn es heisst בארצך תהיה כל תבואתה לאכול. Das Wort לאכול steht zwar nicht, aber der Satz kann doch nur auf לאכול bezogen werden. In Mt. c. steht auch מבערין für אוכלין. Die Emendation REW's in אוכלין ist unnöthig, בער ist syn. mit אכל, jenes wird zwar vom Vieh gebraucht, kann aber auch für אכל stehen. Da לאחר הביעור steht עניים מבערין, was gleich ist אוכלין, steht לפני ביעור auch der Ausdruck מבערין für אוכלין. Man achte auf den Unterschied des Citats der genannten T. in B. Dort (Pes. 52b) heisst es st. מבערין במקומן, was gleich ist אוכלין — מתבערין בכל מקום שהן, wie in M. Maass. sch. מתבערין בכל מקום, weil B. unter ביעור „Vernichten" verstand. — Wenn RMBN c. den Satz aufstellt, um die Stellen in B. K. c. zu erklären, dass, wenn man nicht בשעת הביעור derelinquirt hat, man nachher nicht mehr derelinquiren kann, so kann nach ihm M. Scheb. 7_7 nicht erklärt werden (s. N. 19c Anm. 4).

19c. ביעור[1].

Durch die verschiedene Auffassung des Begriffes ביעור von Seiten der paläst. und babyl. Halacha erlangen wir Klarheit über T. u. M. Scheb. c., welche von einigen Commentatoren harmonisirt wurden, von anderen wiederum ist T. nach M. emendirt worden. Aber nach beiden Erklärungsversuchen kommt man zu unlösbaren Schwierigkeiten[2]).

Das wahre Sachverhältniss ist dies: T. enthält den Rest der pal. M., nach welchem J. zu erklären ist, der andere Theil, den uns T. nicht aufbewahrt hat, kann durch geringe Emendation wieder hergestellt werden.

Die M. c. enthält erst zwei specielle Fälle, dann zwei allgemeine Regeln betreff שביעית.

Wir wollen erst die allgemeinen Sätze betrachten. Sie lauten: „Das ist die Regel: Was einen טעם giebt, muss man מבער sein bei מין באינו מינו, aber מין במינו ist בכל שהוא; שביעית macht unerlaubt בכל שהוא bei מין במינו, und bei שלא במינו macht es unerlaubt בנותן טעם."

Diejenigen, welche wie RMBM u. A. unter ביעור verstehen „Vernichtung", können als Grund, warum לביעור die שביעית = Frucht מין במינו — בכל שהוא unerlaubt macht, nicht den angeben, dass die שביעית = Frucht לביעור zu ד"שי"ל"מ gehört, weil nach ihnen לביעור dieselbe noch mehr unerlaubt wird, nämlich בהנאה, während לפני ביעור doch הנאת כלוי erlaubt ist. Die richtige Erklärung dieser Stelle nach RMBM hat REL in N. B. c. gegeben. Er sagt: Wenn in Gemara Nedarim c. R. Simon einwendet אף אני לא אמרתי אלא לביעור, so meint er nicht, dass שביעית לביעור ein ד"שי"ל"מ ist, sondern er meint: Ich habe deshalb שביעית nicht gezählt zu den

---

[1]) Quellen: T. §§ 13, 14, 15 bis בביעור p. 22 פירות שביעית (5); M. ib. § 7 כלל גדול (7); b. Nedarim 58a; RMBM מאכלות אסורות 15_8, RABD ib., dazu שער המלך; N. B. II zu J. D. N. 53.

[2]) RLH wirft wuchtige Fragen gegen die Erklärung von RSS auf. R. David Korinaldi findet die Erklärung RMBM's, der sich RLH anschliesst, auffallend und schliesst mit den Worten ולפיכך צריך לי עיון לישב המשנה והירושלמי ע"פ שלשתן. — Der dritte ist Bartinuro —. RJL schreibt in seiner bescheidenen Weise: אמר התינוק היונק משדי אמו השוכב בחיק רבותינו ז"ל . . . . ולא מצאתי די הפיק נפשי האומללה . . . ולד' הישועה לפרש כיד ה' הטובה עלי, was einer Verzweiflung, die M. zu erklären, ähnlich sieht.

Sachen, welche nicht בטל werden, weil es לאכילה wohl בטל wird, aber nicht לביעור, während ד״שי״ל״ם niemals בטל wird. Warum man שביעית verboten לביעור — בכ״ש und לאכילה בנותן טעם, das meint REL, hat nach R. Simon seinen Grund in der Befürchtung (גזרה), man könnte durch Mischung den ביעור aufheben, wenn Mischung überhaupt erlaubt wäre. Die Chachmim gestehen ihm aber das nicht zu, sondern behaupten, שביעית wird weder לאכילה noch לביעור בכ״ש aufgehoben, weil מין במינו überhaupt nicht בטל wird. Auch den Grundsatz R. Simons, dass ד״שי״ל״ם nicht בטל wird, erkennen sie nicht an (s. oben S. 107). Nach RMBM sind die zwei allgemeinen Sätze unserer M. einander entgegengesetzt. Der erste Satz ist nach der Meinung des R. Simon, der letzte drückt die Meinung der Chachamim aus[3]).

Nach denjenigen, welche, wie RSS und RMBN unter ביעור Dereliction verstehen (s. oben S. 290), kann der Grund von der Erschwerung לביעור — בכ״ש, der sein, dass לביעור die שביעית = Frucht zu ד״שי״ל״ם gehört[4]). Der Schlusssatz steht dann nicht

---

[3]) Darum macht auch RMBM in Codex c. bei Mischung von שביעית keinen Unterschied zwischen לאכילה und לביעור, weil er eben nach den Chachamim entscheidet. Wenn aber REL meint, die Bemerkung des RABD c. sei kein Angriff, sondern eine Bestärkung der Meinung des RMBM, so ist das nicht richtig. Die Meinung RABD's ergiebt sich aus seinem Angriff zu שמיטה 7_4. Er nimmt dort zwei Arten des ביעור an (s. d.), beim ersten ביעור kann man derelinquiren und wieder erwerben, beim zweiten muss Alles vernichtet werden, und er fügt hinzu ואז אין אסור במשהו. Er erklärte, unter לביעור אסור במשהו sei der erste ביעור zu verstehen. Sein Angriff in מ״א ist sonach folgender: RMBM macht keinen Unterschied zwischen לפני ביעור und לאחר ביעור, während ein solcher in M. angegeben ist. RABD hat die zwei Arten des ביעור einer irrthümlichen Erklärung der T. entnommen. Er erklärte die Worte in T. עד שעה שיכלו (p. 72_{27}), man kann solange das erworbene Derelinquirte im Besitze behalten, bis alle Früchte des Feldes zu Ende sind, während es übersetzt werden muss, bis die im Besitze befindlichen, neu erworbenen Früchte zu Ende gehen. — Auch REW erklärt den zweiten Satz der M. c. als die Behauptung der Chachamim im Gegensatz zu der des R. Simon, dessen Meinung der erste Satz ausdrückt. Nur erklärt er לביעור nach der pal. Auffassung. Weil nach dem ביעור die קדושה aufhört, ist שביעית לאחר ביעור ein ד״שי״ל״ם. Aber B. hat das nicht angenommen (s. oben).

[4]) Oben S. 109 f. ist bereits bemerkt worden, dass RSS und RMBM auch ד״שי״ל״ם verschieden auffassen. Ersterer hält מעשר שני בגבולין für ד״שי״ל״ם, letzterer nur מ״ש בירושלים. Auch dort wie hier folgt RMBM der Auffassung

im Gegensatz zum ersten, welcher nicht bestritten wird, sondern will etwas anderes sagen, nämlich, dass גידולין nicht בטל werden בכ״ש (s. RLH). Beide Erklärungen lassen hier einen Zweifel an ihrer Richtigkeit zurück. Es muss etwas nicht in Ordnung sein. — Gehen wir zu den speciellen Fällen über: Man sollte meinen, die allgemeinen Sätze beziehen sich auf die speciellen, und man erwartet, dass in den speciellen Fällen die Mischung von מין במינו und מין באינו מינו besprochen wird. Nun sind aber die speciellen Fälle, deren jeder in zwei Theile zerfällt, nach allen Commentatoren nur מין באינו מינו. Ist das schon eine Schwierigkeit, kommt noch eine andere hinzu. Während in M. bei den zwei speciellen Fällen, nämlich bei Mischung von וורד und שמן und der von חרובין ויין die Entscheidung verschieden lautet, ist in T. bei beiden die Entscheidung gleich. Da beide Fälle מין באינו מינו sind, wird es darauf ankommen, ob die שביעית = Frucht in die andere einen טעם giebt oder nicht. Der Unterschied zwischen לביעור und לאכילה kommt nach den Commentatoren nicht in Frage, denn es handelt sich ja um אינו מינו. RSS harmonisirt M. mit T., RMBM stellt sie im Gegensatz zu T. und legt der M. mehr Autorität bei als der T.[5]).

Beide Erklärer machen Voraussetzungen, welche die späteren Erklärer für nicht den Thatsachen entsprechend halten. Wir sagten schon, da es sich um אינו מינו handelt, kann kein Unterschied zwischen לאכילה und לביעור sein. Der Ausdruck חייב בביעור steht nicht im Gegensatz zu אכילה, denn in beiden Fällen לאכילה und לביעור kommt es nur auf den טעם an. Um die Fälle der M. zu erklären, macht RMBM die Voraussetzung: Frische Rosen (vom 7. Jahre) in vorjähriges Oel (vom 6. Jahre) gelegt,

---

des B., RSS der des J. Aus der Verhandlung in Ned. c. geht hervor, dass B. den Einwand R. Simon's אף אני לא אמרתי אלא לביעור nicht verstanden hat, dass שביעית לביעור sei ד״שי״ל״ם. Die Frage, die ש״הם c. nach RMBN aufwirft, ist auch schwierig. Es ist doch hier die Rede davon, dass nach dem ביעור die שביעית = Frucht vermischt worden ist, und nach RMBN soll man ja, wenn man dieselbe nicht בשעת הביעור derilinquirt, sondern im Hause belassen hat, sie nachher nicht mehr derelinquiren können. Sie ist dann doch nicht ד״שי״ל״ם! — Ausserdem ist ja מפקיר sein eine טרחה und der Wiederbesitz zweifelhaft, was nach B. kein ד״שי״ל״ם sein kann.

[5]) REW emendirt T. nach M., was wohl auch RMBM gethan haben wird.

geben keinen טעם, darum ילקט הוורד והשמן מותר. Da das שמן keinen טעם von ורד של שביעית erhält, so hat es keine קדושת שביעית, man brauchte es auch nicht מבער zu sein, wenn die Mischung kurz vor ביעור stattgefunden hat. — Alte Rosen (vom 7. Jahre), die in frisches Oel (des 8. Jahres) gelegt werden, geben wohl einen טעם, das שמן wird sonach zu ביעור verpflichtet sein. Es würde auch קדושת שביעית erhalten, wenn das möglich wäre, aber im 8. Jahre müssen die Rosen von שביעית schon ביעור haben. חרובין mit יין sind zu ביעור verpflichtet, sowohl bei חרובין חדשים und יין ישן, als bei חרובין ישנים und יין חדש, weil חרובין in יין immer einen טעם geben. Das Wort ביעור hat sonach die Bedeutung sowohl von קדושת שביעית als von ביעור, welche doch in diesem Abschnitt von einander geschieden sind. Diese Voraussetzung hat RMBM gemacht, um für die Bestimmung der M. eine Begründung zu finden. Zur Voraussetzung RMBM's bemerkt R. David Korinaldi והו דבר שהמציאות מתנגד לו. Die Erfahrung, meint er, spricht gegen diese Erklärung. Frische Rosen geben eher Geschmack ins Oel als alte Rosen. — RSS macht folgende Voraussetzung: Rosen geben keinen טעם ins Oel, wohl aber das Oel in die Rosen, mögen sie frisch oder alt sein. Der erste Fall spricht zur Zeit vor dem ביעור, darum ילקט הוורד, und man kann sie geniessen בקדושת שביעית; das Oel ist ganz מותר, da es keinen טעם von dem וורד bekommen hat. Ist der וורד vom 7. Jahre (ישן) und das Oel vom 8., muss die ganze Mischung ביעור haben. Einen Grund giebt RSS nicht an. Er muss doch angenommen haben, weil der וורד längere Zeit im שמן geweicht wurde, geben die Rosen einen טעם. Aber er erklärt sich nicht näher. Er fand die M. selbst schwierig, wie es aus der Frage, die er aufwirft und nicht beantwortet, hervorgeht; denn er setzt voraus, שמן giebt einen טעם in den וורד, aber nicht וורד in שמן. Dass es im zweiten Beispiel der M. von חרובין jedesmal heisst יבער, erklärt RSS nur in dem Falle, wenn die Mischung bis nach dem ביעור stehen geblieben ist, vor dem ביעור wären חרובין gleich וורד, nämlich ילקט החרובין und היין מותר, wie es auch in T. heisst. M. und T. bilden keinen Gegensatz. Dass diese Erklärung nicht befriedigen kann, ist klar (s. RLH). Bartinuro folgt der Erklärung RSS's. Er macht aber die Bemerkung nicht, die RSS macht שהוורד אינו נותן טעם בשמן, so dass man annehmen kann, er hat darin mit RSS nicht über-

eingestimmt, sondern וורד giebt wohl einen טעם in שמן. RER vertheidigt Bartinuro gegen die Angriffe RLH'S. Dieser fragt: Den allgemeinen Satz השביעית אוסרת כל שהוא במינו erklärt Bartinuro לאחר הביעור, aber vor dem ביעור ist sowohl במינו als בנותן טעם — שלא במינו, was ist dann der Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Fall? Giebt וורד in שמן einen טעם, warum soll dieses מותר sein, giebt es keinen טעם, warum soll das שמן auch לאחר ביעור zu ביעור verpflichtet sein? Diese Frage beantworten RER, ת״ח und RAE fasst in gleicher Weise, am ausführlichsten RER. Bartinuro meint nicht im ersten Falle, wo es heisst, das שמן sei מותר, dass dies חולין sei, sondern es sei מותר zu geniessen בקדושת שביעית, da der וורד in das שמן einen טעם gegeben hat[6]). Damit begnügen sich die letztgenannten. Es bleibt aber die Frage, warum ist das שמן frei von ביעור und der וורד nicht? Wenn, wie sie sagen טעם הוי כמבועד, warum findet der Satz nicht Anwendung auf das שמן לאחר ביעור? Die Antwort RER's ist gezwungen. Vor dem ביעור findet der Satz Anwendung טעם הוי כמבועד, nach dem ביעור soll es so sein, als wenn der גוף האיסור sich mit dem היתר vermischen würde. Der Unterschied ist schwer zu begreifen. Aber abgesehen davon, ist der Satz טעם כמבועד nur die Folge einer falschen Erklärung der Behauptung R. Gamaliel's in M. Scheb. 9_5 und der M. Mass. sch. 5_6. Die richtige Erklärung der letzteren ist die von RMBM (s. oben S. 291), und was die Erklärung der Behauptung des R. Gamaliel in M. 9_5 betrifft, so hat sie zutreffend RER in der zweiten Erklärung gegeben. טעם הוי כמבועד kann die pal. Halacha unmöglich angenommen haben, da Mischung von שביעית לביעור strenger gehalten wurde als לאכילה. Die Controverse in M. 9_5 ist so zu erklären, dass R. Gamaliel die Mitte hält zwischen den entgegengesetzten Behauptungen von R. Elieser und R. Josua. Es handelt sich dort um einen Collisionsfall: das eine Kraut, welches ביעור haben muss, giebt einen טעם in das Kraut, welches noch keinen ביעור haben darf. R. Elieser hält die Pflicht des ביעור für wichtiger; da der טעם des zu ביעור Verpflichteten in dem ירק, welches noch keinen ביעור nöthig hat, vorhanden ist, so muss auch dieses ביעור haben. R. Josua behauptet umgekehrt,

---

6) RER schreibt: כי השמן . . קבל טעם מן הוורד כי מ״ש הר״ש להיפך הנסיון מכחישו.

da das ירק, welches noch keinen ביעור haben darf, in dem ירק vorhanden ist, welches ביעור haben nuss, so kann dieses wegen des טעם des anderen keinen ביעור haben (vgl. oben S. 150 Anm. 15 שאני עושה בידי וכו'[7]). R. Gamaliel löst den Conflict in der Weise, dass hier der טעם nicht berücksichtigt wird, sondern die Sache selbst[7a]). Wo aber kein Conflict ist, da hat R. Gamaliel zugestanden, dass der טעם nicht כמבוער ist,. mag טעם כעקר biblisch oder rabbinisch sein[8]). Wenn daher וורד של שביעית in שמן geweicht und nach der Annahme des Bartinuro einen טעם gegeben hat, so müsste ebensogut wie der וורד auch das שמן zu ביעור verpflichtet sein, denn טעם ist nicht כמבוער, gleichviel ob die Mischung vor oder nach dem ביעור entstanden ist. Wir sehen, dass alle Versuche, die M. zu erklären. fehlschlagen. Man muss RDK beistimmen, welcher sagt לפיכך צ״ל״ע לישב המשנה.. ע״פ שלשתן. Nehmen wir aber an, die der M. parallele T. war pal. M., die aber von der babyl. M.-Redaction nach ihren Principien geändert wurde, so erlangen wir volle Klarheit.

P. Die Voraussetzung, die aus T. und J. erschlossen ist und den Thatsachen entsprechen wird, ist folgende: Um Rosenöl zu gewinnen, werden Rosen in Oel gelegt, und dann werden die Rosen zu Rosenöl ausgepresst. Solange die Rosen in Oel selbst liegen, werden wohl Tropfen Rosenöl in das Oel kommen, aber das genügt nicht, um das Oel in Rosenöl umzuwandeln. Ebenso

---

[7]) Vgl. J. Pes. 3_{2} (30a), wo ein gleicher Principienunterschied zwischen R. Elieser und R. Josua angegeben ist. Ein Vergleich dieser Stelle mit B. ib. 48 ergiebt nicht nur eine verschiedene Auffassung des J. u. B. bezüglich הואיל, wovon dort in J. keine Rede ist, sondern zeigt auch vielmehr, dass die im B. angeführten Boraithas nicht authentisch sind. —

[7a]) B. Pesach. c. citirt die M. דתנן mit dem Zusatze והלכה כדבריו, und so steht auch im Sa.; im J. steht תני והלכה כדבריו, d. h., in M. steht, והלכה כדבריו. Dazu sagt Chiskia: Obwohl in M. steht הלכה כדבריו, dass man sonach zur Zeit des ביעור die Kräuter vertheilen muss, so haben die späteren Amoraim doch wie R. Simon angenommen כיון שהתחיל לאוצר (s. oben S. 297).

[8]) Wenn auch sonst טעם בעקר rabbinisch ist, so kann man bei ביעור annehmen, es sei biblisch. Hier ist das Gebot: du sollst fortschaffen, d. h., auch das Geringste darfst du nicht behalten, während es sonst heisst, du darfst die Sache nicht geniessen, der טעם ist nicht verboten, wenn er durch רוב aufgehoben wird.

wird es mit dem Johannisbrod sein, aus welchem Branntwein fabricirt wurde. Nachdem das Johannisbrod im Wein geweicht, wird aus ersterem Wein ausgepresst, was dann einen besonders starken Wein giebt. Nun heisst es in T.: Wenn frische (neue) Rosen in vorjährigem Oel weichen, so nimmt man die Rosen heraus, und das Oel ist erlaubt, alte Rosen in frischem (neuem) Oel müssen ביעור haben. Ein anderes Beispiel ist: Wenn Johannisbrod in Wein weicht, so verhält es sich eben so. Frisches Johannisbrod in altem Wein macht den Wein nicht verboten, altes Johannisbrod in frischem Wein muss ביעור haben (auch der Wein). Das Princip ist, שביעית macht durch Mischung das Erlaubte zu שביעית, wenn die שביעית = Frucht in den היתר einen טעם giebt. Nun giebt weder וורד in שמן, noch חרובין in den יין einen טעם, darum ist das שמן sowohl als der יין — מותר; denn שביעית ist לאכילה — בנותן טעם. Handelt es sich aber um den ביעור, so ist die Mischung ד"שי"ל"מ (s. oben S. 99 u. 102) und אסור בכ"ש. Sicher ist doch ein Tropfen des Rosenöls und des Johannisbrodweins in das Oel, resp. in den Wein gekommen, das ist sonach מין במינו und wird nicht aufgehoben [9]). — Auf die beiden speciellen Sätze folgte dann der allgemeine Satz als Begründung, der aber so gelautet hat: זה הכלל שביעית אוסרת במינו לאכילה בנותן טעם ולביעור בכל שהוא ובאינו מינו בין לאכילה בין לביעור בנותן טעם. Es ist eben in beiden Beispielen, וורד und חרובין, ein Unterschied gemacht zwischen לאכילה und zwischen לביעור. Darum ist im ersten Falle das שמן und der יין zu אכילה — מותר, weil kein נותן טעם vorhanden ist, לביעור aber ist שמן und יין deshalb אסור, weil ein כל שהוא des איסור in der Mischung vorhanden und מין במינו ist. Das war unbestritten (s. oben S. 102) [10]). Dass J. die pal. M.

---

[9]) Rosenöl und anderes Oel wird sicher als מין במינו angesehen und wohl auch das aus den חרובין Ausfliessende mit Wein. Es wäre auch nicht unmöglich, dass die pal. Halacha in diesem Falle, wo מין במינו nicht בטל wird, nämlich bei ד"שי"ל"מ, angenommen hat, חתיכה נעשית נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה, d. h., der Tropfen Oel, den die Rosen eingesogen haben und der wieder in das Oel zurückgegangen ist, hat dann das ganze Oel zum ביעור verpflichtet, da der Tropfen bei ד"שי"ל"מ nicht בטל wird.

[10]) So ist auch die Einreihung dieser M. in diesen Abschnitt verständlich. Er handelt von Sachen, die קדושת שביעית und ביעור und von solchen, die nur קדושת שביעית aber keinen ביעור haben. Nun folgen Fälle

vor sich hatte, ist unzweifelhaft, und er kann nur ohne Emendation (REW emendirt) richtig verstanden werden. In J. heisst es: הכי את אמר ילקט הוורד והכי את אמר חייב בביעור, die Frage ist nur zu verstehen nach Voraussetzung der T., der pal. M. Zuerst heisst es ילקט הוורד והשמן מותר und dann חייב בביעור, was ist das für ein Gegensatz? Der Gegensatz von מותר ist אסור und der von חייב לבער ist פטור מלבער. Nach der M. ist die Frage des J. gar nicht auffallend. Nach der Erklärung von Bartinuro ist wirklich der Gegensatz im ersten Fall, וורד muss ביעור haben, aber nicht שמן, obwohl letzteres קדושת שביעית hat (s. oben), im zweiten Fall, auch שמן muss ביעור haben. Aber in T. steht והשמן מותר, das kann nur heissen, שמן hat keine קדושת שביעית. Es könnte dann im zweiten Fall heissen ישן בחדש אסור, nämlich wenn וורד vom 6. Jahre in שמן von שביעית geweicht wird, dann ist beides אסור, im ersten Fall giebt וורד keinen טעם in שמן, im zweiten Fall giebt שמן einen טעם in וורד, darum ist beides אסור לאכילה, d. h., auch וורד muss gegessen werden in קדושת שביעית. Darauf antwortet J.: ר' אבהו אמר ר' יוחנן תרין תניין אינון. Es sind hier zwei Bedingungen, zwei Principien, nämlich dass לאכילה בנותן טעם, und לביעור die Mischung בכ"ש verboten ist. Da sagt R. Seira: Ich kann diese zwei Principien angeben. Es kann nicht angenommen werden im ersten Falle וורד vom 7. Jahre und שמן vom 6. und im zweiten Falle וורד vom 6. und שמן vom 7., denn dann wäre der Gegensatz אסור, sondern im zweiten Fall muss וורד vom 7. und שמן vom 8. sein, so dass וורד schon חייב בביעור war, deshalb muss שמן auch ביעור haben, weil לביעור bei שביעית מין במינו אסור ist בכ"ש. So ist M. u. J. klar und lassen nichts zu wünschen übrig.

B. Babli, der das Princip von ד"שי"ל"ם bei שביעית nach dem ביעור nicht kannte (s. oben S. 107) und eine Controverse zwischen R. Simon und den Chachamim annahm, hat erstens die Worte der pal. M. והשמן מותר ausgelassen und dadurch die Frage des J. beseitigt. Der Gegensatz ist wirklich nach B., wie הון עשיר erklärt, פטור מביעור, denn קדושת שביעית hat שמן auch. Dass

bei Mischung, wo keine קדושת שביעית und doch ביעור statt hat. Nach B. haben die Beispiele mit dem Unterschiede von קדושת שביעית und ביעור gar nichts zu thun. — So nach der Erklärung Bartinuros, welche nach B. die zutreffendste ist, da והשמן מותר aus der pal. M. ausgelassen wurde. —

in der pal. M. zwei Beispiele gleicher Art stehen, war den Babyloniern auffallend. Wozu zwei gleicher Art? חרובין, nahm B. an, ist דבר חריף und wird in keinem Falle בטל, wie RJL erklärt. Den allgemeinen Satz hat die babyl. M.-Redaction so geändert, dass man eine Controverse herauslesen muss. Die erste Meinung ist die R. Simon's, der Schluss die der Chachamim, wie REW und REL erklären.

---

20. ספיחין.[1]

Ueber die Halacha bezüglich ספיחין[2]) herrscht eine seltene Verwirrung. Nicht weniger als sechs verschiedene Auffassungen finden sich hierüber bei den Commentatoren und Decisoren. Im פאת השלחן c. sind dieselben aufgeführt und quellenmässig dargestellt. Die Verschiedenheit entstand durch die mannigfachen Versuche, J. und B. zu harmonisiren, was unmöglich gelingen konnte, weil B. in Folge verschiedener Auffassung die pal. M. geändert hat und weil später unsere M. nach Harmonisirung des B. mit J. wieder emendirt wurde, wie wir das schon in N. 19b gesehen haben. Wir wollen die pal. und babyl. Halacha auseinanderhalten.

P. Den Schriftvers (Levit. 25_5) „den Nachwuchs deiner Ernte sollst du nicht abernten" deutete R. Akiba dahin, dass der Nachwuchs überhaupt nicht verzehrt werden darf; die Chachamim behaupteten, es sei damit nur verboten, den Nachwuchs so zu ernten, wie das sonst geschieht, nämlich im Ganzen, allmählig aber

---

[1]) Sa. zu Leviticus 25_5, 20 (105d u. 106a); M. Schebiit § 1 הפיגם (9); ib. § 1 שלש ארצות (6); ib. § 7—10 עד אימתי (2); ib. Terum. § 4 הזורע תרומה (9); ib. Schekalim § 1 התרומה (4); ib. R.H. § 1 ראש השנה (1); T. Scheb. §§ 4—13 מרביצין (2); ib. §§ 13—15 ר' יהודה אומר (4); ib. Mr. § 23 פירות שביעית (5); ib. Terum. § 13 הזורע תרומה (8); ib. Taanith § 8 ארבע משמרות (2); ib. R.H. § 9 ניסן ר"ה (1); J. Scheb. 9_1 (38d); ib. 2_5 (34a), 8_6 (38b); ib. Ber. 1_1 (3a); ib. Schek. 4_1 (48a); ib. Taan. 3_1 (66bc); ib. Pea 7_3 (20b); ib. Kilaim 1_9 (27b); ib. Maass. 5_1 (51d); ib. Orla 2_8 (62c); ib. R.H. 1_1 (57a); b. Pesachim 51ab, Taanith 6b, 18b; Men. 5b; RMBM שמיטה 4_1—$_{21}$: dazu שע"ה"ם das.; פ"ה N. 22ff.; Freimann והזהיר p. 101 n. 6.

[2]) In M. u. b. Gemara steht wie in der Bibel ספיחין mit ', in T., Sa. u. J. ספחין (im J. manchmal auch ספיחין).

kann man wohl abschneiden oder abpflücken[3]). Nur sopherisch seien ספיחין überhaupt zu geniessen verboten, um sicher zu sein, dass Niemand am שביעית im geheimen aussäe und behaupte, es sei Nachwuchs. Einen anderen Derasch, dass der Nachwuchs der Saatfrüchte zu geniessen verboten ist, macht R. Akiba zu Levit. 25_{20}. Dort heisst es: „Wenn Ihr sagen werdet, was sollen wir essen am 7. Jahre? Siehe, wir sollen nicht aussäen und nicht einsammeln unsere Frucht". Dazu bemerkt Sa: Von da, sagte R. Akiba, haben die Weisen eruirt (סמכו חכמים), dass ספיחים (biblisch) verboten sind, die Chachamim aber behaupten, ספיחים sind nicht biblisch verboten, sondern sopherisch, was will aber dieser Vers besagen? Du sagst: Ihr sollet nicht säen, und was wir einsammeln dürfen wir nicht aufbewahren, sondern zur Zeit des ביעור (s. oben N. 19b) fortschaffen, was sollen wir von der Zeit des ביעור und weiter essen? Den Derasch לא תקצור כדרך הקוצרין nahm R. Akiba auch an für solche Frucht, die am שביעית erlaubt ist, und bezog sie auch auf wild wachsende Pflanzen, die am שביעית erlaubt sind. Wenn nämlich Getreide am 6. Jahre $^1/_3$ der Reife erlangt hat, so gilt es als zum 6. Jahre gehörig und ist zehntpflichtig. Wird solches Getreide am 7. Jahre geerntet, so darf es nicht in gewöhnlicher Weise geschehen כדרך הקוצרין, sondern nach und nach[4]). Ferner sind nur wildwachsende Pflanzen nach R. Akiba für den Genuss gestattet, sie dürfen aber nicht in gewöhnlicher Weise abgeerntet werden, sondern allmälig (J. Scheb. 8c.). In der Praxis war zwischen R. Akiba und den Chachamim im Allgemeinen kein Unterschied, ספיחין waren nach den Chachamim zu geniessen verboten, wie nach R. Akiba, nur war nach letzterem das Verbot ein biblisches, nach den ersteren ein sopherisches. Ebenso waren nach R. Akiba wild wachsende Pflanzen erlaubt wie nach den Chachamim. — Gewiss war

---

[3]) Nach RMBM c. kann man auch biblisch mit der Sichel allmälig ernten, nach REW nur mit der Hand abpflücken (s. N. 22).

[4]) In J. Mass. 5_3 (51d) ist mit REW zu lesen: הביאה פחות משליש לפני שביעית נכנסה שביעית אסורה משום ספיחין וחלה עליה קדושת שביעית שכבר היו עשבים הביא שליש לפני שביעית ונכנסה שביעית מותר משום ספיחין ולא חלה עליהן קדושת שביעית הביאה שליש לפני שמינית ונכנסה שמינית אסורה משום ספיחין וחלה עליה קדושת שביעית הביאה פחות משליש לפני שמינית ונכנסה שמינית מותרת משום ספיחין ולא חלה עליה קדושת שביעית. Im J. sind ganze Zeilen ausgelassen, wodurch er unverständlich ist. RSS erklärt ihn allerdings, aber zweifellos ist die Emendation REW's treffend.

das Verbot von ספיחין ein sopherisches, R. Akiba hat aber, wie sonst, das Verbot aus der Bibel herausgedeutet. Eine alte M. lautet: (Scheb. 6c.) כל שהחזיקו עולי בבל לא נאכל ולא נעבד .לא נאכל $_7$ bezieht auf ספיחין, denn nur so ist es erklärlich, dass erst נאכל und dann נעבד steht (RJL), nach den anderen Erklärungen, welche gewiss von B. beeinflusst sind (s. sub B.), müsste erst לא נעבד und dann לא נאכל stehen[5]). In M. und T. finden wir überall als allgemein gültige Halacha, ספיחין sind אסור. Selbst R. Simon (s. w.), welcher über ספיחין eine erleichternde Meinung hatte, fährt einen Mann heftig an, welcher ספיחין sammelt, weil auch er sich nach der Majorität richtet. Die in T. u. M. 2 c. vorkommenden Worte אסורין בשביעית heissen: Sie sind znm Genuss verboten wegen ספיחין. So erklärt sie J. ausdrücklich (Maass. 5 c.): שאם היה רוצה בהשרשן אסורין משום ספיחין, und ebenso Kilaim c. wird חושש משום שביעית erklärt משום ספיחי שביעית. Nach R. Simon soll allerdings die M. erklärt werden משום קדושת שביעית. — Die Commentatoren der M. erklären aber allgemein אסורין durch קדושת שביעית יש בו (s. M. 2_7 Bartinuro; vgl. RLH zu Scheb. 5_6 Ende ובכולהו משניות; s. auch T. Demai 3 Ende u. J. ib. 3_1). Das geht auch aus T. Terum. c. u. J. Orla c. deutlich hervor. In T. ib. heisst es: שאור של תרומה ושל שביעית שנפל.... היה בזה כדי לחמץ ובזה כדי לחמץ אסור לכהנים ר' אלעזר בר' שמעון מתיר לכהנים. Das wird in J. c. erklärt: Die allgemeine Meinung war, ספיחין sind אסור, REl b. Simon hatte die Meinung seines Vaters, ספיחין sind מותר (s. w.). — In T. Taanith c. heisst es: Wie man alle Jahre bei einem Regenmangel einen Fasttag veranstaltet (מתריעין עליהן), so auch am 7. Jahre, u. zw. wegen der Nahrung der Nichtjuden — eine selten tolerante Einrichtung. — Aus allen diesen Stellen geht unzweideutig hervor, dass die allgemeine Meinung war, dass ספיחין, d. h. die von selbst aufkommenden Saat- u. Gartenfrüchte, mit Ausnahme der wild wachsenden und der Baumfrüchte am

---

[5]) So wenn לא נאכל heissen soll: Wenn das Feld bearbeitet ist, so dürfen die Früchte nicht gegessen werden, oder sie dürfen nach dem ביעור nicht gegessen werden, bevor man sie nicht מפקיר ist. Das wäre doch immer eine spätere Zeit als לא נעבד; abgesehen davon, dass לא נאכל heisst bedingungslos, sie dürfen nicht gegessen werden. Dass die M. 4_4 nicht dagegen streitet, darüber s. N. 24.

שביעית zum Genuss verboten waren. Bei ספיחין herrschte überdies eine grössere Strenge als bei den erlaubten Baumfrüchten. Diese verloren nach dem ביעור ihre קדושה, man konnte sie מאבד sein, und sie waren מותר בהנאה (s. oben S. 293 f.), während für die ספיחין die קדושה nicht aufhörte. So heisst es in T. 5 c. ספיחין של שביעית אין תולשין אותן ביד אבל חורש הוא כדרכה ובהמה רועה כדרכה.

Man durfte demnach auch am 8. Jahre die ספיחין nicht ausreissen, denn das hiesse, sie לאבוד geben, man durfte aber pflügen und das Vieh weiden lassen, d. h., man braucht es nicht zu hindern. Diese LA. in T. ist in sich begründet und auch von RMBM bezeugt[6]). Weil aber ספיחין am שביעית verboten waren, mussten genaue Bestimmungen getroffen werden, in welchem Falle sie erlaubt sind. Hatten sie ihre volle Reife am 6. Jahre erlangt, so durfte man sie stehen lassen und am 7. Jahre geniessen. Nur was am 7. Jahre an ihnen gewachsen, durfte erst am Ausgang des 8. Jahres genossen werden (vgl. oben S. 133 ff.). Sind sie vom 7. ins 8. Jahr hineingewachsen, so wurden sie dann erlaubt, wenn die im 8. gepflanzten ihnen glichen, weil sie nicht als Früchte des 7., sondern als solche des 8. Jahres galten, wie die schon am 6. gereiften als zum 6. Jahre gehörig betrachtet wurden. Von beiden musste der Zehnte gegeben werden (T. Scheb. 4 c.)[7]). Darum werden auch in T. Scheb. 8_1, wo angegeben ist, dass in der früheren Zeit sämmtliche Früchte von der Behörde in Magazinen aufbewahrt wurden etc., nur Baumfrüchte aufgezählt, Saat- und Gartenfrüchte des 7. Jahres aber durften eben nicht genossen werden. Ein Unterschied, ob ספיחין biblisch verboten sind, wie

---

[6]) Aus dieser T.-Stelle geht hervor, dass die Emendation REW's (Anm. 4) richtig ist, dass ספיחין auch קדושת שביעית haben (vgl. dagegen ש"ע"ה"מ c.). S. weiter eine falsche LA. in T. bei R. Chananel u. Aruch.

[7]) Wenn es in T. Rosch-Hasch. heisst לירקות ולמעשרות, so ist das wohl zu übersetzen לירקות, u. zw. למעשרות, d. h.: Nur bezüglich מעשרות kommt es auf לקיטה an; bezüglich שביעית darf man מרכין sein, aber nicht bezüglich מעשרות, vgl. T. Scheb. 2_{10}. Während nämlich zu allen angeführten Puncten כיצד in T. steht, finden wir nicht כיצד למעשרות. Indem es heisst לשנים ולשמיטין, so lag ja schon darin, dass למעשרות die Jahre vom תשרי gezählt werden. Jedenfalls wird man annehmen müssen, dass T. § 7 ff. die ursprüngliche pal. M. war. Die babyl. M. hat למעשרות als selbstverständlich ausgelassen. Dass die ursprüngliche M.-Redaction aus dem von B. angegebenen Grunde למעשרות ausgelassen, ist höchst unwahrscheinlich.

nach R. Akiba, oder nur sopherisch, wie nach den Chachamim, zeigte sich bei der Darbringung des Omeropfers am 7. Jahre. R. Akiba, behauptete, das Omeropfer am 7. Jahre kann nur aus Früchten von Syrien dargebracht werden, wo nach M. Scheb. 6 c. die ספיחין gegessen werden dürfen, aber nicht von Früchten aus Palästina, denn von diesen dürften die כהנים den Rest des Opfers nicht geniessen, während R. Ismael, der ספיחין für sopherisch verboten hielt, erlaubte, das Omeropfer am שביעית auch von palästinensischer Frucht darzubringen, weil die Priester wohl den Rest geniessen dürfen — denn das rabbinische Gebot der ספיחין wird durch das biblische, dass die כהנים den Rest des Opfers geniessen sollen, aufgehoben (s. J. Schek. c. u. ib. Scheb. 1_1).

Im 4. Tannaitengeschlecht wird die Frage von ספיחין nochmals verhandelt. Es handelt sich um wild wachsende Pflanzen, die aber auch in Gärten gepflanzt werden. Dabei machten sich verschiedene Meinungen geltend. Während beispielsweise von Senf (חרדל) R. Jehuda annahm, dasss er erlaubt ist, weil hier nicht zu befürchten sei, dass Leichtsinnige (חשודין) ihn pflanzen werden, gestanden ihm die Collegen das nicht zu und hielten חרדל am שביעית für unerlaubt. R. Simon, von dem wir schon betreff ביעור eine originelle Behauptung hatten (s. oben S. 295), stellte auch hier eine dem allgemeinen Verbote von ספיחין entgegengesetzte Behauptung auf, nämlich: Alle ספיחין sind מותר mit Ausnahme des כרוב (= κράμβη). Er begründet dies damit, dass nur bei כרוב die Befürchtung stattfinden kann, dsss man glauben könnte, der Kohl sei vom 6. Jahre, obwohl er im 7. Jahre gepflanzt wurde, während die anderen Pflanzen, die im 7. Jahre gewachsen sind, sich von den des 6. Jahres deutlich unterscheiden. Man sollte meinen: Er hätte seine Behauptung nur auf Gartenpflanzen bezogen, die zweijährig sind (vgl. J. Kilaim c.), aber bei Getreide hätte er das ספיחים-Verbot beibehalten. In J. Orla c. steht aber ausdrücklich, היא ספיחי ירק היא ספיחי זרעים, dass er alle ספיחים ohne Unterschied erlaubt hat. Seine Erleichterung geht wahrscheinlich darauf zurück, dass er annahm, שביעית sei rabbinisch, wie er auch annahm יש קנין לגוי בארץ ישראל, und darum sei eine גזרה zu einem rabbinischen Gesetze nicht berechtigt[8]). Seine

[8]) So stellt er auch gegen die älteren Tannaiten R. Elieser, R. Gamaliel, R. Akiba, welch letzterer die Erschwerungen beider erstgenannten angenommen und gegen die späteren, die ein anderes Princip aufstellten, die

Meinung blieb aber Einzelmeinung, die Chachamim (seine Collegen) behaupteten כל הספיחין אסורין. Dass spätere Mischnas danach aufgestellt wurden, ersehen wir aus der oben (S. 388) angeführten T., wo die allgemeine Meinung gegen R. Simon ist. Ja, R. Simon selbst richtete sich nicht nur nach der Majorität, was selbstverständlich war, sondern er fährt einen Mann, welcher ספיחין mit Berufung auf ihn sammelte, hart an, er habe sich nach der Majorität zu richten (J. Scheb. 9 u. Ber. c.). An mehreren Stellen des J. (s. Taanith c.) kommt vor, dass Rabbi das שביעית-Gesetz, nämlich betreffend ספיחים, aufheben wollte, weil gewiss die Noth gross war. Rabbi hat sicher sich dabei auf die Meinung des R Simon berufen. Es gelang ihm nur ירק am מוצאי שביעית zu erlauben, denn R. Pinchas b. Jair war gegen eine Erleichterung, und noch im 3. Amoräergeschlecht finden wir das Verbot von ספיחין in grösster Strenge aufrecht erhalten, s. oben S. 128, 129. R. Seira sagt (J. Demai 2_1 (22c)) ולענין ספיחים מראש השנה עד החנוכה אסור ספיחים מן העצרת עד ר"ה היתר ספיחין מן החנוכה עד עצרת צריכה[9]).

B. Dass B. in M. Schebiit gelesen hat ר' שמעון אומר כל הספיחין אסורין חוץ מן ספיחי כרוב ist zweifellos. In Pesachim c. wird die M. so citirt und kann dort nicht anders lauten. Tos. Bechoroth 22b s. v. תירום sagen, das sei eine der LA., die im B. anders lauten als im J. (סוגיות הפוכות). Dass die älteren Commentatoren diese LA. in M. hatten, ersehen wir aus dem Commentar z. St. von R. Chananel (Wiln. Ausg.) und R. Nissim Gaon (angeführt in Tos. Pes. c.). R. Chananel sagt zu dem Citat in Pes.: מתניתן היא, nur steht st. שביעית — תרומות. Dann sagt er weiter, in M.

---

erleichternde Behauptung auf, dass man weder nach חניטה noch nach לקיטה sich richte, sondern eine שביעית — Frucht — wohl bloss ירק und אתרוג — nur dann als שביעית — Frucht betrachtet wird, wenn sie am שביעית gewachsen und am שביעית gepflückt worden ist, welche Meinung selbstverständlich unberücksichtigt blieb. Vgl. T. Scheb. 4_{21}.

[9]) So nach Emendation REW's st. der corrumpirten LA. im J. מן חנוכה עד עצרת היתר ספיחין מן העצרת עד ר"ה צריכה. Frankel will diese Emendation nicht auf ספיחי שביעית beziehen, sondern auf das vorhergehende היתר רבה על איסור bezüglich דמאי (s. seine Ausg. p. 10 s. v. מן העצרת).

steht zwar אסורות[10]), aber aus J. geht hervor, dass gelesen werden muss מותרות. Er macht einen Ausgleich, dass beide LA. richtig sein können. Man kann in M. שביעית c. lesen כל הספיחין מותרין, d. h. ללקוט, aber nicht zu essen. Er beruft sich auf T. Scheb. 5_{23} (s. oben S. 315) wo es heisst, dass man ספיחי שביעית nicht mit der Hand abpflücken darf[11]), das hätte R. Simon erlaubt, während es sich hier ums Essen handelt, da hätte umgekehrt R. Simon alle ספיחין verboten, nur ספיחי כרוב erlaubt. Abgesehen davon, dass der Unterschied gar nicht einleuchtet, wissen wir aus vielen Stellen des J., dass R. Simon ספיחין zu essen erlaubt hat (s. oben S. 316). R. Nissim G. macht einen anderen Ausgleich: In M. Scheb. kann man lesen מותר, aber dort handelt es sich um ספיחי ערב שביעית שיצאו לשביעית, die eigentlich מותר wären, da sie Früchte des 6. Jahres sind. Die Chachamim haben nur wegen גזרה auch diese verboten, R. Simon nur כרוב, weil dieser möglich von שביעית ist. In Pes. ist die Rede von Früchten, die von שביעית in מוצאי שביעית hinein wuchsen. Von diesen heisst es עד שיעשו כיוצא בו. Hier hat R. Simon כרוב erlaubt, weil er schnell wächst. R. Tam versucht einen anderen Ausgleich: In M. Schebiit ist die Rede von ספיחי ערב שביעית, welche schon am ערב שביעית reif waren, und אסור und מותר das. heisst nicht, sie sind zu essen erlaubt und nicht erlaubt, sondern אסור heisst, man muss sie in קדושת שביעית geniessen, und מותר heisst, sie sind als חולין zu betrachten. כרוב hätte R. Simon erlaubt, weil er den Charakter eines Baumes hat! Estori Haparchi (p. 20) endlich will durch Aenderung der Personen einen Ausgleich versuchen. Er liest in

---

10) K. s. v. meint, es sei ein Druckfehler, es müsse, wie im Aruch steht, gelesen werden מותרות. Das Umgekehrte ist das richtige. Im Aruch ist ein Druck- oder Schreibfehler. Nach Harmonisierung des J. und B. durch R. Chananel und R. Nissim G. wurde dann in M. gesetzt מותרות.

11) P.H. widerlegt diesen Unterschied, den er im Namen des Aruch bringt — dieser hat R. Chananel's Worte aufgenommen — u. zw. weil Aruch eine falsche La. in T. hatte. Er las תולש, während חורש die richtige LA ist. Letzteres kann nur am מוצאי שביעית stattfinden, wie RMBM auch hinzufügt. In der Hsch., sagt K., steht auch תולש, in der ersten Ausgabe steht חורש. Dies ist eine Emendation. Denn hätte R. Chananel חורש gelesen, hätte er seinen Unterschied nicht machen können. Aber es ist zweifellos, dass חורש die richtige LA. ist, und der Unterschied des R Ch., der an sich nicht zu begreifen ist, ist hinfällig.

M. Scheb. c. nicht R. Simon, sondern R. Ismael, wogegen Frankel (ד"הם p. 243) einwendet, dass in M. gelesen werden muss ר' שמעין, da ר' יהודה bezüglich חרדל mit ihm übereinstimmt. Hier kann nur von ר"ש, dem Zeitgenossen des R. Jehuda, die Rede sein und nicht von R. Ismael. Frankel meint, es werden schon in Palästina zwei LA. gewesen sein, und die LA. אסורין ist nach Babylonien gekommen. Aber aus den vielen Stellen im J., in welchen gesagt ist, R. Simon hat behauptet, ספיחין sind מותר, ist es unmöglich anzunehmen, dass in Palästina eine andere LA. war, als מותרין. REW, welcher Stellen aus J. citirt, dass R. Simon angenommen כל הספיחין מותרין, konnte sich mit der Ausgleichung von RNG u. A. nicht einverstanden erklären, aber einen Ausgleich versucht er doch; denn wenn man an der Authenticität der M. u. Boraitha festhält, muss ein Ausgleich nothwendig angenommen werden. Einen offenen Widerspruch lässt sich Keiner zu Schulden kommen. Hat R. Simon einmal gesagt כל הספיחים מותרין und das anderemal כל הספיחים אסורים, so muss er das unter verschiedenen Voraussetzungen gesagt haben. Die ספיחין an der einen Stelle können nicht das bedeuten, was sie an der anderen Stelle aussagen. Nun ist aber die Verschiedenheit des Begriffs ספיח aus J. widerlegt, es bleibt noch die Möglichkeit so zu erklären: Die späteren, R. Simon u. die Chachamim, haben controversirt über die Controverse der Früheren, nämlich v. R. Akiba und den Chachamim, den Zeitgenossen des R. Akiba. Die Controverse in M. Schebiit bezieht sich auf die Behauptung der Chachamim des R. Akiba, dass ספיחין מותר sind. Es handelt sich dort um das Kaufen und muss ergänzt werden מותרין ליקח, das ist die Behauptung des R. Simon, die Chachamim (seine Collegen) behaupten אסורין ליקח, denn vorausgesetzt wird מותרין לאכול; in Pesachim haben dieselben — R. Simon und seine Collegen, die Chachamim — controversirt, über die Ansicht R. Akibas. R. Simon hat behauptet כל הספיחים אסורין ausser כרוב nach R. Akiba, weil כרוב einem Baume gleicht; die Chachemim behaupteten, auch nach R. Akiba sind ספיחי כרוב — אסור. Die Halacha hätte sich nach R. Akiba gerichtet, und R. Simon hätte danach gehandelt. Dagegen ist einzuwenden: Die Chachamim des R. Akiba haben ja zugestanden, dass ספיחין sopherisch אסור sind, während nach REW auch nach den Chachamim die ספיחין — מותר sein sollen, u. zw. zum Essen, nur zum Kaufen

sollen sie verboten sein. Der Verfasser v. P.H. sagt schon, dass REW in Folge seiner Erklärung, oder vielmehr Ausgleichung eines offenen Widerspruchs, den Sa. zu emendiren gezwungen ist, der den Charakter der Echtheit hat. Müssen wir da nicht sagen, die Stelle in Pesachim und die M., wie sie J. vor sich hatte, lassen sich nicht vereinigen? B. hat eben die pal. M. geändert wie sie in M. Gemara citirt wird. Warum er es gethan, ist zu begründen damit, dass er eine andere Auffassung von ספיחין hatte. Raschi hat unbeeinflusst von J. — wie so oft — den Gedanken des B. getroffen. Er erwähnt keinen Widerspruch zwischen Gemara und der M. Scheb. Er las in M. gewiss, wie Tos. in Bechorot auch angeben, so wie die Gemara in Pes. citirt. Erst durch R. Chan. und RNG wurde nach Harmonisierung mit J. in M. Scheb. gesetzt כל הספיחים מותרין st. des urspr., in der babyl. M. vorhandenen אסורין. B. musste אסורין setzen, denn B. hat angenommen, wie Raschi. Raschi erklärt, die Controverse von R. Akiba und seinen Collegen (חכמים) über ספיחין beziehe sich auf die Zeit nach den ביעור. Dass R. Akiba behauptet haben sollte, ספיחין seien überhaupt אסור zu geniessen, hielt B. für unmöglich. Er erklärte den Satz der Schrift ואת ענבי נזירך לא תבצור parallel dem ersten ואת ספיח קצירך לא תקצור, — נזירך im zweiten Theil entspricht dem ספיח des ersten Theils (vgl. RMBN zum Verse). Sowohl selbstwachsende Saat — als auch Baumfrüchte dürfen nach R. Akiba nach dem ביעור nicht gegessen werden, nach den Chachamim können sie den Armen gegeben werden [12]). Das ist keine Hypothese, wir können es aus anderen Stellen des B. beweisen. In P.H. sind mehrere Beweise aus B. für die Richtigkeit der Erklärung Raschi's gegeben, alle Schwierigkeiten gehoben, so dass darnach B. angenommen hat, ספיחין seien erst nach dem ביעור von R. Akiba für den Genuss als unerlaubt erklärt worden. Das gehe schon aus der LA. der M. hervor עד מתי נהנין בתבן ובקש [13]) של

---

[12]) Darum mussten sie auch in M. Scheb 9_8 lesen אין אוכלין statt des ursprünglichen אוכלין (s. N. 19b). R. Jose hat wie R. Akiba angenommen, ספיחין sind אסור, nämlich לאחר ביעור. Auch R. Simon hat R. Akiba zugestimmt, daher musste B. die in T. angegebene Behauptung des R. Simon (s. oben S. 303) für corrumpirt halten.

[13]) In עד מתי liegt, dass קש u. תבן vor dem ביעור gestattet sind und nachher nicht. J. hat, wie wir oben (S. 298 Anm. 8) angegeben, מאימתי gelesen. — In der dortigen J.-Stelle ist mit REW אמר ר' מנא hinter כדי ליתן טעם zu stellen.

שביעית, ferner aus R.H. c. und Tos. das. s. v. הקציר. Aus Taanith 19b: תניא אידך אף מתריעין על הספיחין[14] בשביעית sei ferner bewiesen, dass die Controverse von R. Akiba und den Chachamim sich auf die Zeit nach dem ביעור beziehe. Der erste Tannai, welcher behauptet אין מתריעין, nahm die Meinung R. Akiba's an, nach dem ביעור sind ספיחין überhaupt verboten auch für die Armen, darum אין מתריעין. RSbG entschied wie die Chachamim — die Collegen des R. Akiba, — darum behauptete er מתריעין. Vor dem ביעור sind sie ja für Alle erlaubt, da passte nicht מפני פרנסת עניים (s. das. den Beweis von REW für seine Erklärung aus Taanith c.)[15]. R. Jose hat auch Scheb. (9_8) wie R. Akiba entschieden אין אוכלין, und auch R. Simon und seine Collegen haben wie R. Akiba entschieden (s. S. 292 f.). Nach dem ביעור dürfen ספיחין überhaupt nicht gegessen werden, nur hat R. Simon כרוב gestattet, weil dieser keinen ביעור braucht (vgl. Raschi), die Chachamim — die Collegen R. Simons — haben auch כרוב verboten, und R. Simon hätte nach seiner Ansicht selbst כרוב gegessen. Diese Thatsachen

---

[14]) Raschi hat die LA. על האילנות ועל הספיחין. Die Hschsch. haben על האילנות nicht (s. Rabbinowitz). Nach Raschi sind ספיחין und die selbstwachsenden Früchte der Bäume einander gleich. Beide sind vor dem ביעור erlaubt, nach dem ביעור besteht Controverse zwischen R. Akiba und den Chachamim.

[15]) In T. ist gar keine Controverse angeführt, wie oft Einzelbehauptungen in T. nicht immer bestritten sein müssen, sondern im Namen des Autors angeführt sind, wenn auch keine Gegenbehauptung vorhanden ist (vgl. oben S. 73). Jedenfalls geht aus dem Grund der T. מפני פרנסת אחרים hervor, dass allgemein ספיחין für verboten galten. Die beiden Boraithas des B. sind construirt. — Bemerkenswerth ist auch, dass die Controverse von R. Ismael und R. Akiba betreff der Deutung des Verses בחריש ובקציר תשבות verschieden ist in J. u. B. In J. bezieht R. Ismael בחריש ובקציר תשבות auch auf שביעית. Der Vers besagt, am שביעית ist קצירה verboten mit Ausnahme von קציר עומר, das nicht רשות ist, während R. Akiba, der den Satz auf ערב שביעית bezieht, am שביעית auch קצירת עומר in Palästina nicht gestattet, sondern das עומר muss dann aus Syrien gebracht werden. Vgl. J. Scheb. 1_3 (33b), Schekal. 4_1 (47d). B. bezieht die Controverse auf das Schneiden des Omer am Sabbath. Das hätte R. Ismael gestattet, R. Akiba verboten, aber am Scheb. nahm B. keine Controverse an (vgl. R.H. 9a, Menach. 72a, Tos. s. v. בשעת). Ist letzteres ausdrücklich gegen J., so ist es andererseits unwahrscheinlich, dass R. Akiba nicht gestattet haben sollte, am Sabbath das Omer zu schneiden, da man dies doch mit Pomp gegen die Sadducäer erlaubt hat (vgl. T. Men. 10_{23}, M. ib. 10. 3.) —

sind gegen J. Scheb. u. Ber. c. Siehe שערי ירשלם zu Ber., der schreibt: J. hat die von B. erzählte Thatsache nicht gekannt. Kritisch beleuchtet, hiesse dies, sie stammt aus trüber Quelle. J. kann sie unmöglich gekannt haben, weil das, was J. erzählt, die Erzählung in B. zur Unmöglichkeit macht. R. Simon hat, wie das auch von R. Meir erzählt wird, sich nicht nach seiner subjektiven Ansicht gerichtet, sondern ist in Praxi der Majorität gefolgt. In Babylonien haben die Amoräer ihrer Ansicht nach gehandelt, construirten dafür einen Beleg aus tannaitischer Zeit und führten dies auf R. Simon zurück. Die babyl. Halacha hat so durch Dialektik erzielt, was Rabbi in Palästina nicht durchsetzen konnte, nämlich ספיחין nach R. Simon zu gestatten. Sie nahmen an, selbst R. Akiba habe das Verbot von ספיחין erst nach dem ביעור aufgestellt, vor dem ביעור habe auch er ספיחין gestattet, R. Simon habe auch nach dem ביעור bloss ספיחי כרוב zu geniessen gestattet und sie auch selbst gegessen[16]).

---

[16]) Wir haben hier noch die schwierige J.-Stelle zu M. Scheb. 9_1 zu erklären. REW will aus der Frage des J. מהו שיהו אסורין משום ספיחין, worauf die Antwort folgt מותרין, beweisen, dass die Contravertenten des R. Simon nur behauptet haben כל הספיחין אסורין ליקח, aber nicht לאכול. Zu geniessen hätten sie ספיחין erlaubt. Welchen Sinn hätte sonst die Frage מהו שיהו אסורין משום ספיחין? denn man kann nicht mit RMM erklären, die Frage beziehe sich auf die erst aufgezählten Pflanzen, von denen es in M. heisst: ונלקחים מכל אדם בשביעית, und J. würde fragen, ob sie wegen ספיחין gegessen werden dürfen, weil es selbstverständlich ist, dass wenn sie gekauft, sie auch gegessen werden können, und bei שביעית nicht gekauft werden darf, was zu essen nicht gestattet ist. RMM fügt allerdings hinzu, wenn sie במקום איסור wachsen. Aber wenn man sie von Jedermann kaufen kann, da weiss man doch nicht, wo sie gewachsen sind! Ich glaube, es muss da emendirt werden; denn sonst wo die Frage vorkommt מהו שיהא אסורין משום ספיחין (vgl. J. 9_8 (39a), ib. Maass. Ende (52a) wird damit gemeint, ob die fraglichen Sachen wegen ספיחין verboten sind. In beiden Stellen des J. wird aus dem Satze לוקחין erwiesen, dass diese Pflanzen nicht verboten sind משום ספיחין, denn לוקחין schliesst אכילה ein. Andere שביעית = Früchte, die man essen darf, darf man nicht vom עם הארץ kaufen, wild wachsende ספיחין aber darf man sogar kaufen, geschweige denn essen. Es kann demnach in Scheb. 9_1 nicht die Frage gewesen sein, ob die in M. aufgezählten פיגם וכו' zu essen erlaubt sind, sondern die Frage muss gewesen sein, wenn die Chachamim behaupten, ספיחין sind אסור, warum gestatten sie הפיגם וכו' zu kaufen? Antwort: Aus der Ansicht R. Jehudas, welche die Chachamim nicht theilen,

können wir den Grund erkennen, warum sie die erstgenannten ספיחים erlaubten. Sie bestreiten nur, dass die עמי הארץ nicht חשוד sind, חרדל zu säen, stimmen mit ihm aber überein, dass sie nicht חשוד sind, die erstgenannten מינם etc. zu säen. Die Frage muss demnach gelautet haben למה לא יהו אסורין משום ספיחין? Diese M. wird in b. Succa 39b citirt und erklärt, dass unter נלקחין nur gemeint sein kann כדי מן, d. h. nur für drei Mahlzeiten, denn man darf dem עם הארץ nicht mehr Geld vom שביעית geben als für drei Mahlzeiten. Im J. ist davon nichts erwähnt, und m. A. n. hat die pal. Halacha anders entschieden. Denn die im B. ib. 39a citirte Boraitha אין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ וכו׳ lautet in T. Scheb. (7_{20}) folgendermassen: אין מוכרין פירות שביעית לחשוד על השביעית אלא מזון שלש סעודות בלבד ב"ד"א בדבר המתקיים אבל בדבר שאינו מתקיים אפי׳ מאה סעודות מותר דמי פירות שביעית. Wenn auch zwischen פירות שביעית und דמי פירות שביעית kein Unterschied ist, und man auch נלקחין (M. Scheb. 9_1) für Geld verstehen müsste — denn נלקחין könnte auch durch Tausch anderer Speisen gemeint sein, die sich nicht länger halten, — so ist doch der Unterschied zwischen T. u. Boraitha bedeutend. In T. heisst es לחשוד על השביעית, nur einem solchen darf man nicht verkaufen, aber einem סתם עם הארץ darf man wohl verkaufen, nur kaufen darf man nicht von Einem, der nicht beglaubigt ist bezüglich שביעית. Von einem עם הארץ kann man aber die in M. 9_1 genannten Pflanzen wohl kaufen. Von einem חשוד sagt J. ausdrücklich (9_8 u. Ende מעשרות), dass man auch מינם etc. nicht kaufen darf משום קנס. J. hat sonach den Satz ונלקחין מכל אדם bezüglich der Quantität der Waaren unbeschränkt aufgefasst, nicht כדי מן. Nun geht aber aus J. Succa hervor, dass er die M. ib. von einem חשוד verstanden hat; denn dort wird bemerkt, dass doch in T. Scheb. heisst (אין מוסרין, s. oben), man darf dem חשוד nicht verkaufen mehr als drei Mahlzeiten, während der אתרוג ja nur einen Werth von zwei Mahlzeiten hat. Ist die M. zu erklären nach den זקני גליל, welche bloss zwei Mahlzeiten erlaubten? — die זקני גליל werden wahrscheinlich die אחרים in A.W. sein, wofür in E. חכמים steht. Die Variante von A.W. (אחרים) fehlt in meiner Ausgabe. — Antwort: die M. spricht von einer Zeit, in welcher der אתרוג selten und theuer ist, da muss der חבר dem חשוד den אתרוג als מתנה ע"מ להחזיר geben. Nach J. muss man in M. lesen*) הלוקח אתרוג מחבר נותן לו אתרוג במתנה שאין יכול למוכרו בשביעית; denn vom חשוד darf man ja am שביעית überhaupt nichts kaufen wegen קנס, selbst wenn man wüsste, dass der אתרוג vom הפקר stammt. Wie wir weiter beweisen werden, hat die pal. Halacha angenommen, שמור ist אסור zu geniessen (s. folgende Nr.). Der Zusatz בד"א שלקח מן ההפקר וכו׳ kann nicht authentisch sein, sondern ist nach Auffassung des B. producirt. —

*) Raschi will st. מחברו lesen מעם הארץ, worauf Tos. allerdings mit Recht einwendet, dass man מחברו nicht nur von עם הארץ, sondern auch von גוי angewandt findet, weil man unter חבר mit dem Suffix auch Geschäftgenosssen versteht. Vgl. Güdemann, Mntsch. 1893 S. 162. – Berach. 17a erklärt Raschi zu אני בריה וחברי בריה: אני העוסק בתורה בריה וחברי עם הארץ בריה (RAE verweist auf Tos. Succa c.). In T. Demai p. $56_{27/28}$ kann in dem Satze ישראל שקבל מחברו unter מחברו nur ein עם הארץ und nicht ein חבר verstanden werden. Vgl. auch RLH Demai 4_2 s. v. חברו.

21. עוקה[1].

T. Demai c. heisst es: גר שהיה צווח ואו׳ בואו וקחו לכם פירות עוקה הם פירות ערלה הם פירות רבעי הם אינו נאמן וכו׳: In Jeb. c. lautet die T. als Boraitha folgendermassen: נכרי שהיה מוכר פירות בשוק ואמר פירות הללו של ערלה הן של עויקה הן של נטע רבעי הן לא אמר כלום וכו׳[2].

Für das Wort עוקה — in B. עויקה — giebt es verschiedene Erklärungen. Raschi ib. bringt eine Erklärung von seinen Lehrern, פירות של עויקה hiesse, Früchte eines umzäunten Feldes. — Das Wort עוקה käme nach dieser Erklärung von עוק „umgeben", „umschliessen", wovon auch das Wort עוקא „Ring" abgeleitet wird. Raschi wendet gegen diese Erklärung ein, dass diese Bedeutung hier nicht passe; denn die Früchte eines auch am שביעית gehüteten Feldes (משומר) sind erlaubt. Er erklärt daher עויקה für den Namen einer Stadt ausserhalb Palästinas (Josua 10_{10}). Mit של עויקה will also der Heide sagen, die Früchte seien nicht zehntpflichtig. R. Tam bestreitet die Behauptung Raschi's, dass die Früchte eines gehüteten (שמור), umhegten (של עוקה) Feldes am שביעית erlaubt seien und hält an der Erklärung der Vorgänger Raschi's fest. Er beweist dies aus Sa. c. מן המשומר אי אתה בוצר אבל אתה בוצר מן המופקר, was aber RMBN c. nach Raschi so erklärt: בנזירותם לא תבצור אותם, d. h.: In ihrer Absonderung, für dich gehütet, darfst du sie nicht schneiden, sondern du musst sie in Gemeinschaft mit Anderen schneiden, d. h., sie frei geben. Wenn es dann in Sa. heisst לא תבצור כדרך הבוצרים, so bezieht sich

---

[1]) Quellen; Mt. zu Exod. 23_{11}; Sa. zu Lev. 25_6 (106a b), RABD das.; Jalkut בהר N. 659; M. Scheb. § 2 בראשונה (4); ib. Edujoth § 1 ר׳ יהודה אומר (5); ib. Schekal. § 1 התרומה (4); T. Demai § 2 הלוקח פירות (5), p. 53_{17}; J. Scheb. 9_6 (39a); ib. 8_6 (38b); ib. Schek. 4_1 (48a); ib. Demai 3_1 (23b); ib. Pes. 4_9 (30d); b. Jeb. 122a, R.H. 9a, Succa 39b, Men. 84a, Taanith 6b; ib. Pes. 52a; והזהיר ed. Freimann u. Commentar p. 102; RJTA 5, p. 90 s. v. ודע; RMCh zu Joma 83a; RMBN zu Lev. c. u. zu Jebamoth c.; RSBA zu Succa c.; P.H. 22; Frankel דה״ם p. 240.

[2]) Nebenbei ist auch hier die Ursprünglichkeit des Satzes in T. zu beachten, wenn das Citat auch sachlich nicht geändert ist; aber wie wir weiter zeigen werden, muss auch der Sinn der Boraitha ein anderer sein als der in T.

das Verbot auf שמור, aber הפקר kann man in gewöhnlicher Weise schneiden (s. N. 22). Er bringt dann noch Beweise aus Gemara Succa c. und auch aus J. c., dass es zwar bibl. verboten sei, das Feld im Privatbesitz zu behalten (שמור), die Früchte aber sind nicht אסור. Das stehe ausdrücklich im Sa. Nachdem es dort heisst: מן השבות אתה אוכל אי אתה אוכל מן השמור, folgt dann מכאן אמרו, aus diesem Verse stammt die Controverse der Schammaiten und Hilleliten שדה שנטייבה ב״ש אומרים אין אוכלין פירותיה בשביעית וב״ה אומרים אוכלין פירותיה בשביעית. Da steht ja ausdrücklich, Beth Hillel behauptet, man kann die Früchte eines gehüteten Feldes geniessen (RMBN zu Lev. c.). Er giebt (Comm. zu Jeb. c.) zwei andere Erklärungen zu עוקה: — denn dass עוקה eine Stadt sein soll, leuchtet nicht ein, warum gerade diese Stadt? — Die eine, dass של עוקה sich gar nicht auf שביעית beziehe, sondern sei nur eine Apposition zu של ערלה, die Früchte kommen von ערלה her, u. z. aus einem gut bearbeiteten Felde. Der Heide will mit diesen Worten seine Früchte anpreisen. Die andere Erklärung ist die, של עוקה beziehe sich wohl auf שביעית, aber nicht meint man damit ein Feld, das שמור ist, sondern Früchte von einem Baume, der ringsum umgraben worden, was am שביעית verboten ist. Dieser Erklärung folgt auch RSbA zu Succa c.[3]). RABD

[3]) Im Aruch (s. v. עזק) werden gleichfalls zwei Erklärungen gebracht, erstens „graben“, das Feld sei gut beackert; so sei auch Jesaias 5_2 ויעזקהו zu übersetzen; zweitens „umgeben“, gleichfalls mit Berufung auf Jesaias c., mit einem Zaun umgeben, das Feld einschliessen. So erklären auch diese Stelle in Jesaias Raschi, מצודת דוד und Malbim. Beide Erklärungen bringen Tos. Men. 84a s. v. שומרי ספיחים. Die zweite Erklärung stammt von R. Hai (s. K. das.), nämlich zur Stelle העוזק בית הפרס (M. Oholoth 18_5), was heissen soll: Er umschliesst den בית הפרס mit Steinen. Es ist aber nicht zu verstehen, wieso durch Umzäunung בית הפרס für l. rein erklärt werden soll. RSS erklärt חופר ומשליך אבנים. Die Bestimmung als טהור soll dadurch bewerkstelligt werden, dass man beim Graben und Werfen der Erde die Leichenknöchelchen erkennt. Aehnlich RMBM אם עזק ובדק בשעת עזוק ממטה למעלה. Aber nach diesen Erklärungen wird in das Wort עזק mehr hineingelegt, als das Wort besagt. Es heisst nur graben, aber nicht untersuchen. Die Commentatoren gehen von der Voraussetzung aus, die טומאה von בית הפרס sei wegen עצם כשעורה. Ist aber die טומאה von בית הפרס wegen עפר קברות (s. Mntschr. 21. S. 517), so kann eine solche Untersuchung das Feld nicht l. rein machen. Ich halte dafür, dass

(zu Sa. c.) hingegen sagt ausdrücklich: Man kann nicht erklären, von שמור darfst du nicht schneiden nach der Weise der Schnitter, aber מן המופקר kannst du wohl schneiden in gewöhnlicher Weise, weil dagegen der folgende Derasch spricht מן השבות אתה אוכל וכו׳, du kannst nur essen von einem Felde, das geruht hat, aber nicht von einem Felde, das nicht freigelassen wurde (שמור). Der Sinn muss vielmehr sein: שמור darfst du gar nicht schneiden, מופקר nicht nach der Weise der Schnitter. Müssen wir RABD zustimmen, dass der Wortlaut der beiden Sätze des Sa. mit seiner Erklärung mehr übereinstimmt, als mit der gezwungenen RMBN's, so spricht für RMBN's Erklärung der Satz מכאן אמרו, in welchem es heisst: Die Hilleliten hätten erlaubt, Früchte eines Feldes, das am שביעית bearbeitet wurde, zu geniessen. RABD hilft sich mit der Umkehrung des Satzes. Die Halacha richtet sich nach Beth Hillel. Er beruft sich auf M. Edujoth c., wo R. Jehuda behauptet, diese Controverse gehören zu den מקולי ב״ש ומחומרי ב״ה. Dagegen ist einzuwenden, dass in Edujoth R. Jehuda nur den zweiten Satz der Controverse umkehrt, vom ersten steht dort nichts[4]). Wie

---

das Wort die Bedeutung hat von „fest machen", als Weiterbildung des Begriffs „umschliessen," „schützen". Das Wort kommt in der Bedeutung „beschliessen" vor ששם היו עוזקין את ההלכה (J.R.H. 58b). R.S. b. Jehudu (T. Ohol. 17_9) ist Opponent von R. Elieser b. Jakob, welcher sagt בית הפרס שגבשו בגבשושים שאין יכול להסט. Wer בית הפרס mit dichten Erdschollen (גבש = גוש) belegt, hat ihn nicht l. rein gemacht, es müssen durchaus Steine sein. Darauf sagt R. Simon b. Jehuda im Namen R. Simon's: Wer בית הפרס fest macht, der hat ihn vollkommen wieder hergestellt (אין לך בדיקה גדולה מזו). בדיקה hat die Bedeutung von Wiederherstellen, den Fehler gut machen, wie לבדוק ולחזק את הבית (II Chr. 34_{10}) *). Levy's Uebersetzung (s. v. עזק) von עזקה, „ein von Gräben umschlossenes Feld", ist falsch. Er hat beide Erklärungen vereinigt, was aber keinen Sinn giebt.

[4]) Uebrigens ist die LA. in M. Edujoth אין אוכלין פירות שביעית בטובה ושלא בטובה וב״ה אומרים אין אוכלין אלא בטובה falsch, wie Frankel c. aus J. beweist. Aber auch eine andere J.-Stelle, Scheb. 9_6, zeugt für die Richtigkeit der LA.

---

*) Ich sehe nachträglich, dass RS Straschun zur M. c. ähnlich erklärt: Er macht den Boden fest. Die Wortbedeutung, meint er, komme daher, dass das Werkzeug, womit man den Boden fest macht, wie in der heutigen Zeit ringförmig (vielmehr radförmig) ist. Aber, ob das schon zur damaligen Zeit der Fall war, ist fraglich, sondern der Begriff von „umgeben", „schützen" geht über in „beschliessen", „festmachen". Vgl. auch die verschiedenen Bedeutungen v. נקף.

passt מכאן אמרו, wenn nur ein Theil den Derasch anerkennt? Wie lässt es sich erklären, dass beide Schulen verboten haben sollen, ein Feld am מוצאי שביעית zu besäen, welches am שביעית beackert worden ist (טייב), und die einen erlaubt haben sollten, die Früchte am שביעית zu geniessen? REW, welcher aus Sa. herauslas, שמור ist אסור, scheint die erste Controverse אוכלין und אין אוכלין פירותיה בשביעית nicht gelesen oder vielmehr gestrichen zu haben, denn in seinem אדרת אליהו citirt er den Sa. mit Auslassung der ersten Controverse. Auch im M.-Commentar (ש"א) übergeht er die Stelle der M. אוכלין פירותיה בשביעית. Den Satz des Sa. מן השמור אי אתה בוצר אבל אתה בוצר מן המופקר לא תבצור כדרך הבוצרין erklärt er im zweiten Theile in einem anderen Sinne als die Commentatoren, welche gleich ihm שמור für verboten halten (s. N. 23). Im Jalkut ist der Sa. citirt und die erste Controverse der Schulen, von אין אוכלין פירותיה und אוכלין ohne den Zusatz בשביעית. Dann könnte die Controverse gewesen sein, ob man dann, wenn man gegen das Verbot gehandelt hat, indem man ein Feld מטייב war und am מוצאי שביעיה besäet hatte, die Früchte geniessen darf, so handelte es sich um die Früchte eines Feldes, bei welchem ein rabbinisches Verbot übertreten wurde. Aber am שביעית gestanden beide zu, dass man die Früchte eines gehüteten Feldes, wobei ein biblisches Verbot übertreten wurde, nicht geniessen darf. Wir werden auch zeigen, dass die Varianten auf die verschiedene Auffassungen der pal. und babyl. Halacha zurückgehen, dass Raschi unbeeinflusst von J. den Gedankengang des B. getroffen und dass die anderen Erklärungen nur Harmonisirungsversuche vou J. u. B. sind, die, weil von Haus aus verschieden, niemals ohne Rest aufgehen, d. h., immer eine Schwierigkeit zurücklassen. Um Klarheit zu erlangen, ist es nothwendig, die pal. u. babyl. Halacha von einander zu scheiden, nur so kann es uns gelingen, die ursprüngliche pal. M. herzustellen und zu verstehen, was zur Aenderung in unserer M. nöthigte.

---

der M. Scheb. ב"ש אומרים אין אוכלין פירות שביעית בטובה, obwohl das Citat im J. wie M. Edujoth lautet, aber nach M. Schebiit emendirt werden muss, s. RMM und שערי ירושלם das. Hier haben wir wieder eine Stelle, wo unsere M. Edujoth citirt ist, es muss aber M. Schebiit stehen, wie an anderen Stellen die M. citirt ist und T. stehen sollte.

P. Dass der einfache Sinn der beiden citirten Sa-Stellen der ist, dass die Früchte eines Feldes, welches nicht freigegeben, sondern im Privatbesitze behalten und bearbeitet wird (משומר) — auch durch מ״ב s. Nr. 24 — biblisch verboten sind, und dass eine andere Erklärung derselben gekünstelt ist, liegt auf der Hand. Aber es folgt auch das biblische Verbot der Früchte eines am 7. Jahre im Privatbesitze behaltenen Feldes mit Nothwendigkeit aus der Bestimmung, dass ספיחין dem Genuss versagt waren, nicht nur nach R. Akiba, sondern allgemein, aus der Befürchtung, die Früchte könnten heimlich gesät worden sein (s. oben S. 313). Wäre es biblisch erlaubt gewesen, Früchte eines am Schebiit behüteten, resp. bearbeiteten Feldes zu geniessen, so hätte das Verbot von ספיחין keinen Sinn. Erst nach Auffassung des B., dass ספיחין vor dem ביעור allgemein gestattet sei, das Verbot sich erst auf die Zeit nach dem ביעור bezieht (s. oben S. 320f.), konnte erst der Gedanke aufkommen, vor dem ביעור ist שמור auch biblisch nicht verboten.

Dass J. שמור als biblisch verboten annahm, können wir aus mehreren Stellen beweisen: J. 8_6 ist der Sa. citirt: מן השמור אי אתה בוצר אבל לא תבצור כדרך הבוצרים מכאן אמרו וכו'. Dies מכאן אמרו erstreckt sich auf Veränderungen בתלוש. — במחובר ist biblisch bei מופקר verboten, am Schebiith die Handlungen in gewöhnlicher Weise vorzunehmen, mit Veränderung aber erlaubt. Die Rabbinen haben deshalb auch בתלוש Veränderungen vorgeschrieben (s. שנות אליה' zu M. c.). — J. Schekalim c., wo die Controverse von R. Ismael und R. Akiba betreff des Omeropfers am שביעית angeführt ist (s. oben S. 316), wird gefragt, wie ist's, wenn die Gerste am שביעית gesäet worden, von welcher das Omeropfer gebracht worden ist, dürfen dann die כהנים nach R. Ismael den Rest (שיריים) geniessen? Diese Frage setzt voraus, dass von einem bearbeiteten Felde (שמור) biblisch der Genuss der Früchte verboten ist[5]). Ferner ist aus J. Demai c. gleichfalls erwiesen, dass Früchte von שמור dem Genuss versagt sind. Es heisst dort: Man kann Brod für Arme von Personen nehmen, welche im Verdacht stehen, am שביעית zu säen, denn wenn sie auch das thun,

[5]) Diesen Beweis fand ich nachträglich bei Freimann והזהיר c., den aber schon RABD (Sa. c.) bringt.

so essen sie die Früchte nicht, noch weniger geben sie sie anderen zu essen. Ja die Priester, welche von verdächtigen Personen חלה annehmen, dürfen sie auch einem כהן, der es mit dem שביעית-Gesetze nicht genau nimmt, nicht geben, sondern müssen dieselbe bis ערב פסח liegen lassen und mit dem חמץ verbrennen [6]. Auch nach der ersten Meinung, dass man dem כהן חשוד die חלה zum Essen geben kann, wird zugestanden, dass שמור biblisch verboten ist, aber bei חלה ist ein Conflict vorhanden, da man die חלה doch nicht vernichten kann; vgl. auch M. Demai 3_6. Es heisst ferner in T.: Man darf vom Heiden und vom verdächtigen Juden (s. oben S. 322 Anm.) am שביעית keine Frucht kaufen, obwohl der Heide doch das Gesetz nicht übertreten hat, weil eben der Derasch מן השבות אתה אוכל וכו' allgemein galt. — Wenn J. Scheb. 9_6 RSbL den Passus der M. 6_9 מי שהיו לו פירות שנפלו לו וכו' durch פירות עבירה erklären will, worunter Einige פירות eines gehüteten Feldes verstehen, so wird das von den meisten Erklärern bestritten, indem sie meinen, unter פירות עבירה seien zu verstehen פירות, die der Vererber oder Geschenkgeber nicht zur Zeit מבער war. Es passt dann die Controverse von R. Elieser u. den Chachamim. Ersterer behauptet, ינתנו לאוכליהן, d. h., sie sollen den Armen und nicht den Reichen gegeben werden, die Chachamim aber meinen, sie sollen verkauft werden den Armen, לאוכליהן, und das Geld soll vertheilt werden לכל אדם [7]; denn nach dem ביעור kann man die Früchte vertheilen, sowohl an die עניים als an die עשירים. Dass diese Voraussetzung gemacht wird, scheint die Einreihung der M. unter die Bestimmungen, welche von ביעור sprechen, darzutun. Aber zugegeben, dass dort unter פירות עבירה von RSbL Früchte von שמור verstanden werden — wie REW auch wirklich erklärt — so ist ja R. Jochanan in Controverse mit RSbL aus dem Grunde, weil er Früchte von שמור auch in dem Falle der M.

---

[6]) Auf diese Stelle macht Freimann l. c. aufmerksam, er kommt aber zu keinem bestimmten Resultat. Es wird eben pilpulistisch bald die eine bald die andere Meinung gerechtfertigt.

[7]) Der Gedanke RMBN's, dass שביעית-Früchte nach dem ביעור, wenn sie nicht zur Zeit fortgeschafft wurden, dies dann nicht mehr geschehen kann, ist aus J. nicht erwiesen. So gut wie man חמץ בפסח, wenn man es nicht vor פסח fortgeschafft hat, nachher fortschaffen kann, ebenso gut könnte das auch mit שביעית-Früchten der Fall sein.

nicht für erlaubt erklärt, während RSbL dieselben nur im Falle der M. für erlaubt hält. Es heisst ja weiter im J.: Wir finden ja eine Stelle, welche besagt, dass wenn Jemand פירות עבירה findet, er sie nicht berühren darf! Darauf antwortete RSbL: Es ist ein Unterschied, wenn sie ihm, ohne dass er es beabsichtigt hat, durch Erbschaft oder Geschenk zufallen, oder ob er sie erst erwerben soll. Er kann sie doch nicht vernichten; in einem solchen Falle kann man sie לאוכליהם geben. Das aber bestreitet R. Jochanan, indem er meint, auch dann ist es nicht erlaubt, die Sünder zu unterstützen. R. Jochanan wird beim Falle von פירות עבירה angenommen haben, wie oben in Demai c., man lässt sie liegen, bis sie unbrauchbar werden, oder vielmehr, wie es weiter heisst, R. Jose hat entschieden, der Werth der Früchte wird ins Salzmeer geworfen. Von dieser Stelle ist gerade ein Beweis, dass שמור - אסור ist. — Den Beweis, den RMBN aus M. 9_4 bringt אוכלין על השמור וכו׳, widerlegt schon PH., indem er sagt, aus אוכלין על השמור folgt nicht, dass שמור erlaubt ist; R. Jose nimmt nur an, solange noch שמור vorhanden ist, kann man nicht sagen כלה לחיה[8]). Ist sonach aus mehreren Stellen des J. erwiesen, dass שמור — אסור ist, und zwar biblisch, dann braucht man nicht mit Raschi u. RMBN T. Joma c., welche in Gemara ib. 83a citirt ist, in der Weise zu erklären, dass das Verbot des שביעית-Genusses, von dem dort die Rede ist, sich auf die Zeit nach dem ביעור beziehe — was befremdend ist, weil darnach die Nichtausführung eines עשה schwieriger wäre, als die Uebertretung eines לא תעשה (s. RMCh c. und die Bemerkung v. RAE das.) — sondern das Verbot von

---

[8]) Zu מתניתן דר"ש s. REW (ש"א), welcher J. gut erklärt: Wenn es in M. heisst, אין אוכלין על השמור, so ist das die Meinung des R. Simon, welcher das Wort מן השדה betont, solange auf freiem Felde die Thiere zu fressen haben, kannst du vom Hause geniessen, aber nicht von שמור. Denn du bist schuld, dass die Thiere auf dem freien Felde nichts mehr haben. Hättest du das Feld nicht gehütet, so hätten noch die Thiere was zu verzehren, während R. Jose behauptet, die Thiere können ja noch von שמור verzehren Aber er kann nicht meinen, dass שמור dem Israeliten erlaubt ist. In Pes. c. sagt J.: R. Jehuda und R. Jose haben ein Princip, nämlich אם אין אתה מאמינו לי הבא לך גם אתה, d. h., erklärt P.H., im Gegensatz zu R. Simon, welcher sagt: את גרמת וכו׳ (s. d.). Noch ist der Gegensatz zu bemerken zwischen der Auffassung des J. betreff der Behauptung R. Jehuda's M. Pes. c. und ib. B. c. (vgl. מר"הפ das.).

שביעית ist ein לא תעשה, nämlich wie es im Sa. heisst, dass jede Arbeit verboten ist. Wer Früchte eines Feldes, das שמור war, d. h. welches bearbeitet worden ist, geniesst, hat ein לא תעשה übertreten[9]). Nach J. wird man den Passus in M. Scheb. 5_9 אבל לא תבור ולא תטחן nicht mit Bartinura — wie man nach B. nothwendig annehmen muss — erklären אחר הביעור, weil vorher ein biblisches Verbot nicht übertreten wird, sondern קודם ביעור, weil die חשודה על השביעית im Verdachte ist, שמור auszulesen u. zu mahlen. Es bleibt noch der Beweis aus M. Scheb., wo ausdrücklich steht שדה שנטייבה ב"ש אומרים אין אוכלין פירותיהן

[9]) Diese T. muss übrigens mit REW. emendirt werden. Es muss heissen: טבל ושביעית שביעית טבל ונבלה נבלה טבל (st. נבלה) ותרומה מאכילין אותו תרומה תרומה ושביעית מאכילין אותו שביעית. Es sind graduell verschiedene איסורים aufgeführt שביעית und תרומה, טבל. Auf טבל folgt Strafe von מיתה auch für den כהן, תרומה zieht gleiche Strafe nur beim זר nach sich, darum ist טבל schwieriger als תרומה und dieses schwieriger als שביעית, — שביעית und נבלה sind gleich, auf beide Uebertretungen folgt die Strafe von מלקות, darum kann nicht stehen, welches von beiden gewählt werden soll. Es ist gleich. Aber im J. steht nur נבלה ותרומה מאכילין אותו תרומה, das hat R. Ba gesagt und ist nicht Citat der T., denn sonst hätte auch gestanden טבל ונבלה wie in T. — Da hält ihm R. Jose entgegen, תרומה ist ja במיתה und נבלה nur בלא תעשה! Darauf erwidert er ihm: Meine Behauptung ist nach der Ansicht desjenigen, welcher sagt, מעליהן קבלו המעשרות, die T. aber nach der Behauptung תרומה דאורייתא. Die Frage תרומה ערלה ist von RMM (מ"הפ) richtig erklärt worden. — Die Boraithas in B. müssen construirt sein. J. hat sie nicht gekannt. Auch die M. muss ihre Redaction Babylonien verdanken. Nach pal. Halacha konnte nicht אפילו דברים טמאים gesagt werden, da nach der Behauptung תרומה דאוריותא doch טבל und תרומה schwieriger siud als דברים טמאים. — Der Glossator צ"ןי zu J. macht darauf aufmerksam, dass REL (נ"ב O. Ch. 36) diesen J. übersehen hat, aber der dort ausgeführte scharfsinnige Pilpul mag im Geiste des B. richtig sein. Was durch Pilpul alles herausgebracht werden kann, ersehen wir aus seinem Gedanken: Wenn auch תרומה דרבנן ist, so ist מעשר דאורייתא. Es heisst doch aber an vielen Stellen des J. מעליהן קבלו המעשרות! Vgl. weiter seine Antwort auf die Frage, warum אפי' דברים טמאים steht, weil דברים טמאים eher erlaubt wären als דברים מותרים wegen אין איסור חל על איסור! Die einfache Antwort wäre die: Auch zugegeben, dass in dem einen Fall אין איסור חל על איסור und im andern איסור חל על איסור sein würde, so kommt dies Princip nur beim Strafrecht in Betracht, ob er beide Strafen erhält, resp. בשוגג mehrere Opfer darbringen muss oder nicht, hier aber, wo es sich darum handelt, was man zu thun habe, da wird man doch ein leichteres Verbot eher übertreten lassen als ein schwieriges, weil es sich hier nicht um Strafe handelt, das Verbot ist ja in unserem Falle aufgehoben.

בשביעית וב"ה אומרים אוכלין. Nun besteht zwar zwischen der paläst. und babyl. Auffassung eine Verschiedenheit in der Bedeutung von טייב (s. N. 24). Nach J. versteht man darunter das zweitemal Pflügen, und dies wird von R. Eleasar und R. Jochanan für biblisch gehalten, und doch soll Beth Hillel — nach RABD Beth Schammai — die Früchte eines bearbeiteten Feldes erlaubt haben! Unzweifelhaft ist diese M. in Babylonien redigirt (s. N. 24). Die Controverse der Schulen kann nur darin bestanden haben: Nachdem durch Schammai durchgesetzt worden war, dass ein solches Feld nicht am מוצאי שביעית besäet werden darf, wurde die Frage aufgeworfen, ob dann, wenn gegen diese Bestimmung gehandelt worden, die Früchte zum Genuss erlaubt sind, was die Schammaiten verneinten und die Hilleliten bejahten. Aus J. ist das auch deutlich zu ersehen. Dort (4_2) heisst es: עבר וזרעה מותר שלא גזרו אלא על הגדר שיכול לעמוד בו. Das ist eine Erklärung der Behauptung Beth Hillels, dass die Früchte, wenn das Feld am 8. Jahre besäet worden, gegessen werden dürfen. Weil ein solches Verbot unausführbar wäre, darum haben die Hilleliten dieselben erlaubt. Wenn die Hilleliten die Früchte eines Feldes, das am שביעית beackert worden, wodurch ein biblisches Verbot übertreten wurde, erlaubt hätten, da wäre es doch selbstverständlich, dass, wenn gegen ein rabbinisches Verbot gehandelt wird, die Früchte sicher erlaubt sind. Wozu erst der Grund, weil man dabei nicht bestehen kann? Die Controverse von Beth Schammai und Beth Hillel hat in der pal. M. anders gelautet (s. N. 24). Nach pal. Halacha ist es zweifellos, dass Früchte eines Feldes, welches am Schebiith bearbeitet wurde, — man drückte dies durch שמור aus, — nicht genossen werden durften, obwohl es welche gegeben hat, die das שביעית-Gesetz nicht beachteten. Darum durfte man nur von demjenigen שביעית-Früchte kaufen, welcher ein נאמן war, nicht aber von einem, der nicht נאמן war, noch von einem Heiden und חשוד, weil jener sicher, dieser wahrscheinlich das Feld heimlich bearbeitet hat, und darum wurden auch ספיחין allgemein verboten. Der Sinn des Satzes, von dem wir ausgegangen, גוי שצווח פירות עוקה הן bedeutet nach pal. Auffassung, der Heide ruft aus: Hier sind Früchte eines gehüteten, d. h. am 7. Jahre bearbeiteten Feldes, so ist er nicht beglaubt. Das Wesentliche der שביעית-Früchte bestand darin, dass sie frei gelassen und nicht

gehütet wurden. Wer das שביעית-Gesetz nicht beobachtete, umzäunte sein Feld, um Andere vom Gebrauch abzuhalten, und bearbeitete es auch. פירות עוקה ist daher die adäquate Bezeichnung für ein Feld, das am שביעית verboten ist[10]).

B. Dass B. angenommen hat, שמור sei מותר zu geniessen, wie Raschi Jeb. c. behauptet, folgt schon aus seiner Annahme, ספיחין vor dem ביעור seien zu geniessen gestattet (s. oben S. 320). Wäre שמור biblisch verboten, dann müsste bei ספיחין die Befürchtung bestehen, man könnte zur Uebertretung von שמור kommen. Ist aber שמור biblisch nicht verboten, so konnten ספיחין nicht rabbinisch verboten werden. Aus der Stelle der Gemara Succa c. ב"ד"א בלוקח מן המופקר אבל הלוקח מן המשומר אפי בחצי איסור אסור schliessen Tos. ib., RMBN und RSbA, dass שמור מותר sei. Wir haben aber schon oben (S. 323) bewiesen, dass diese Boraitha construirt ist. Nach pal. Halacha ist es zweifellos, dass שמור verboten ist. -- Das bibl. Verbot in Sa. מן השבות אתה אוכל וכו' hat B. auf die Person selbst bezogen, welche am שביעית die Arbeit verrichtet hat, auf andere Personen beziehe sich die Controverse der beiden gen. Schulen (s. RABD und RJTA), ähnlich wie bei המבשל בשבת. — Mir ist auch die erste Erklärung von RMBN einleuchtend, dass B. של עוקה als Apposition zu של ערלה annahm. Mit der Versetzung von של עוקה aus erster in die zweite Stelle muss doch etwas beabsichtigt worden sein, warum sollte ערלה und רבעייה, welche zusammengehören, durch שביעית unterbrochen werden? Es ist aber nicht

---

[10]) Man könnte einen Beweis aus J. Scheb. 2_5 erbringen, dass מותר – שמור sei zu geniessen. Dort heisst es וירעה לירק לפני ר"ה שמינית בין זרעו בין ירקו מותר, womit doch klar gesagt ist, wenn man vor dem 8. Jahre gesäet hat, die Pflanze im 8. Jahre zu geniessen erlaubt ist. Wenn RABD gegen RMBM diese Stelle so auffasst, es sei gemeint זרעה גוי, so ist eigentlich damit nichts geholfen. Wenn אסור — שמור ist wegen ושבתה הארץ, so kommt es nicht darauf an, wer die Arbeit verrichtet hat, sondern ob das Feld am שביעית in Palästina geruht hat. Man darf doch auch vom גוי deshalb nicht kaufen. Aber bei ירק wird eine Ausnahme sein, da gilt die Regel ירק אחר לקיטה, und vor ר"ה des 8. Jahres kann es noch nicht gepflückt werden. Die eigentliche Thätigkeit des Feldes ist im 8. Jahre, und darum kann hier das ירק nicht als שמור angesehen werden. (Ueber die Ansicht RMBM's betreff der Früchte des גוי am שביעית werden wir in einem späteren Artikel noch sprechen).

unterbrochen, wenn של עוקה eine Apposition zu של ערלה ist. Wie die M. 4_2 nach der pal. M. gelautet, und warum die babyl. M.-Redaction sie geändert hat, s. N. 24. RMBM erklärt zwar in M.-Comm. לא נאכל ולא נעבד, dass לא נאכל heisst, wenn das Feld bearbeitet worden ist, so darf man die Früchte nicht essen, woraus hervorgeht, dass er angenommen hat, שמור sei bibl. verboten, aber im Cod. spricht er blos von ספיחי שביעית, die verboten sind, aber nicht von den Früchten eines gehüteten Feldes. Er scheint nach B. entschieden zu haben, dass Früchte von שמור zu geniessen nicht verboten sei (s. Freimann c.).

---

22. כיוצא בו[1].

Wir haben in Nr. 21 gezeigt, dass Raschi, RMBN und RSbA, denen wir auch RSS zugesellen können (s. w.), die Auffassung der babyl. Halacha wiedergegeben, dass die Früchte eines gehüteten, d. h. bearbeiteten Feldes am שביעית zu geniessen erlaubt sind und dass dasselbe auch zu schneiden gestattet ist, nur darf dies nicht vom Eigenthümer allein geschehen, sondern er muss es frei geben. Hingegen darf ein frei gelassenes Feld (מופקר) auch nach gewöhnlicher Weise geschnitten werden. — Die palästinensische Auffassung war, dass Früchte von שמור am שביעית überhaupt verboten sind, und ein Feld, das מופקר ist, dürfe nicht in gewöhnlicher Weise geschnitten werden, d. h., das ganze nicht mit einemmal, sondern nur allmälig (שלא כדרך הקוצרים). Halten wir diese Verschiedenheit fest, so ergiebt sich uns, dass M. 6_2 c. ihre Redaction Babylonien verdankt, wo dem כיוצא בו eine andere Bedeutung beigelegt wurde, als die in ihm liegt. Mit Zuhilfenahme der T. können wir die pal. M. herstellen und dem כיוצא בו die ihm zukommende Bedeutung zurückgeben, und wir erhalten Verständnis in einer bis jetzt unverständlichen T. Wir geben zuerst die verschiedenen Erklärungen von RSS, dem Bartinura folgt, von RMBM und REW und zeigen

---

[1]) Quellen: Sa. zu Lev. 25_5 (106 a); M. Scheb. § 2 שלש ארצות (6); ib. § 6 בנות שוח (5); T. ib. § 12 ר' יהודה אומר (4); J. Scheb. 6_2 (36 d); ib. 8_6 (38 b); ib. Scheb. 4_1; b. Succa 39; RMBM, M.C. c. und Cod. Schem. 4_{23}: RSS, Bart., ש"א und RER zu M. c.; P.H. 22.

die Schwierigkeiten, welche nach jeder Erklärung sich nicht lösen lassen.

In M. 6 c. heisst es: Man kann in Syrien — am שביעית — Arbeiten an den Früchten vornehmen, nachdem sie vom Boden getrennt sind (בתלוש), aber nicht solange sie mit dem Boden verbunden sind (במחובר). Man kann dreschen, das Getreide schaufeln, die Trauben treten, die Garben aufhäufen, aber nicht das Getreide schneiden (לא קוצרין). RSS sagt: Diese Bestimmung kann sich nur auf שמור beziehen, denn מופקר ist ja in Palästina auch zu schneiden erlaubt. Er hat demnach, wie Bartinura erklärt, den Satz der M. כלל אמר ר' עקיבה וכו' als Begründung der Bestimmung betrachtet und demselben folgenden Sinn beigelegt: Alles das, was in Palästina biblisch erlaubt ist — rabbinisch verboten — ist in Syrien ganz erlaubt. In Palästina ist biblisch erlaubt, בתלוש die Arbeiten an den Früchten vorzunehmen — rabbinisch mit Veränderung — (s. folgende Nr.). Darum darf man in Syrien בתלוש auch rabbinisch die Arbeiten wie gewöhnlich verrichten, und zwar auch בשמור, denn in Palästina ist ja שמור zu geniessen auch erlaubt, hingegen ist in Palästina das Schneiden der Früchte בשמור bibl. nicht gestattet und deshalb auch in Syrien verboten. מופקר aber ist in Palästina zu schneiden gestattet und selbstverständlich auch in Syrien. Die Schwierigkeit nach dieser Erklärung liegt auf der Hand: Wie liegt in den Worten כל שכיוצא בו מותר בארץ ישראל עושין אותו בסוריא das, was RSS, resp. Bartinura herauslesen will? Da hätte stehen müssen כל שבארץ ישראל מותר מן התורה בסוריא מדברי סופרים מותר. Wie passt der Ausdruck כיוצא בו[2]), der für Vergleichung zweier Gegenstände oder Handlungen gebraucht wird, hierher, wo es sich nicht um Vergleichung, sondern um Identität handelt? Es soll ja damit gesagt sein, קצירה ist אסור, die קצירה ist doch nicht zu vergleichen mit

[2]) Mir sagt die Erklärung von Bacher, „die älteste Terminologie", S. 75 zu כיוצא בו, „wie der mit ihm Ausziehende", wo Beide gleichen Zweck verfolgen, nach Analogie v. Ps. 44_{10}, mehr zu, als die von Porges, Msch. 1900, S. 189, „wie das, was an dem Gegenstande sich herausstellt"! Nach einem Provinzialismus sagt man, wenn eine Frage gelöst wird, die nicht ganz sicher ist: das lässt sich reden, „das geht mit", „ist gleich". Bacher bringt Beispiele, wo כיוצא בו Prädicat ist oder adverbialiter gebraucht wird, hier ist כיוצא בו Subjekt und hat, wie wir zeigen werden, die Bedeutung, das, was in ähnlicher Weise, aber nicht in ganz gleicher Weise erlaubt ist.

קצירה, sondern ist dasselbe! Es müsste heissen כל עשיה oder עבודה etc. Bartinura scheint diese Erklärung auch nicht zu befriedigen, aber nicht wegen der sprachlichen Schwierigkeit, sondern wahrscheinlich, weil das Princip doch nicht stimmt. Es giebt ja nach B. viele Thätigkeiten במחובר, die nur rabbinisch verboten sind, wie נכישה, sogar חרישה nach RMBM. Nach der zweiten Erklärung soll der Satz ausdrücken: Was in Palästina erlaubt ist bei מופקר, ist in Syrien erlaubt bei שמור, aber במחובר ist auch in Syrien verboten, was in Palästina rabbinisch verboten ist; denn במופקר ist zwar biblisch erlaubt zu schneiden, aber rabbinisch שלא כדרך הקוצרים, darum ist בשמור in Syrien כדרך verboten. Auch nach dieser Erklärung drückt כיוצא בו nicht das aus, was in ihm liegt.

RMBM giebt zur M. keine nähere Erklärung. Aber aus seinem c. Codex 4_1 ersehen wir, dass er annahm, in Palästina sei מופקר in gewöhnlicher Weise zu schneiden (כדרך) biblisch verboten (לוקה). Von Syrien, sagt er ib. 27, es seien dort Erdarbeiten rabbinisch verboten. Er hat demnach den Passus אבל לא בוצרין in M. sowohl auf מופקר als במשומר bezogen (vgl. משנת ר׳ נתן und R.S. Straschun zu M.). Wenn RMBM im M.-Comm. sagt ודברי ר׳ עקיבה אמת, so will er damit sagen, R. Akiba begründet die Meinung des ersten Tannai[a]). Auch nach RMBM's Erklärung lässt sich der Ausdruck כיוצא בו nicht rechtfertigen.

REW hat den Ausdruck כיוצא בו in seiner richtigen Bedeutung gefasst und folgte der pal. Auffassung, שמור sei אסור, verwickelte sich aber dadurch in eine neue Schwierigkeit. Er erkannte richtig, dass כיוצא בו מותר nicht heissen kann: die Handlung, welche erlaubt ist, denn in כיוצא בו liegt der Begriff der Vergleichung, der Aehnlichkeit. Er erklärt כל שכיוצא בו מותר בארץ ישראל עושין אותו בסוריא: Was in ähnlicher Weise in Palästina erlaubt ist, ist ganz erlaubt in Syrien. Arbeiten בתלוש sind in Palästina nur in veränderter Weise erlaubt — d. h. כיוצא בו, nur in ähnlicher Weise, aber nicht wie sonst —, darum in Syrien in jeder Weise, wie alle Jahre. Er musste consequent

---

[a]) Wenn RMM glaubt, RMBM habe angenommen, dass R. Akiba die Meinung des ersten Tannai bestreitet, u. z. auch בתלוש hätte R. Akiba alle Arbeiten verboten, so ist das nicht richtig. Diese richtige Bemerkung macht Friedlaender zu T. c., aber seine Erklärung der T. ist falsch (s. w.).

den Gegensatz so erklären. Da es in M. heisst לא קוצרין, man darf in Syrien auch bei מופקר nicht schneiden, weil כיוצא בו in Palästina nicht erlaubt ist, so folgt, dass man auch in ähnlicher Weise, wenn auch nicht wie sonst, in Palästina מופקר auch nicht schneiden darf. Fasst man כיוצא בו in dieser unzweifelhaft richtigen Bedeutung, so ist die Consequenz קצירה כיוצא בו, d. h. auch שלא כדרך ist in Palästina zu schneiden nicht gestattet. Denn wäre dies erlaubt, dann müsste nach der Regel der M. in Syrien überhaupt zu schneiden erlaubt sein. כלל אמר ר' עקיבה kann nur eine Regel für die vorher angegebene Bestimmung sein, wie alle Commentatoren annehmen[4]). Danach entscheidet REW, man darf in Palästina erlaubte ספיחין mit der Sichel — auch einzeln — nicht schneiden, sondern nur mit der Hand pflücken. Aber diese Entscheidung, resp. Erklärung unserer M. wird selbst von seinem Schüler im שנות אליה' nicht angenommen. Wie wäre es zu verstehen, fragt er, dass man nach M. Scheb. 5_6 מגל קציר einem Israeliten verkaufen darf, wenn man überhaupt ספיחין nicht schneiden dürfte? Wenn P.H. REW rechtfertigen will, man könne מגל קציר zu einem anderen, erlaubten Zweck gebrauchen, so muss man doch den Worten des Sa. Gewalt anthun, welche lauten לא תבצור כדרך הבוצרים, wenn man darunter verstehen sollte, dass man überhaupt nicht schneiden darf. Es müsste dann heissen לא תבצור אבל תקטוף. Wenn gesagt wird, du darfst nicht in gewöhnlicher Weise schneiden, so heisst das, in anderer Weise

---

[4]) Auch RER sagt א"ע"ג אדלעיל קאי. Das halten alle Commentatoren für zweifellos, dass כלל אמר eine Begründung der vorhergehenden Bestimmung ist, da doch eine Gegenmeinung nicht angegeben ist. Wenn in M. Sabbat 19_1 כלל אמר ר' עקיבה als Controverse gegen die Behauptung R. Eliesers steht, so brauchte die Gegenmeinung R. Akiba's nicht angeführt zu werden, weil das aus der deutlich ausgesprochenen Controverse zwischen R. Elieser und R. Akiba in M. Pesachim 6_1 bekannt war. In M. Men. 11_8 wird derselbe Satz כלל אמר ר' עקיבה auf den vorher angegebenen Satz bezogen, woraus zu ersehen ist, dass in M. כלל אמר ר' עקיבה auf eine vorher angegebene allgemeine Meinung bezogen wird, und so ist auch in unserer M. כלל אמר ר' עקיבה auf die vorhergehende Bestimmung zu beziehen. — Freilich hat in T. Menach. 11_5 der Satz der M. ib. c. eine andere Form und war sicher die pal. M. Es handelt sich dort nicht um מכשירין, sondern um die Sache selbst, und es heisst זה הכלל כל שיכול, d. h., die anderen מנחות können zu einer anderen Zeit dargebracht werden, darum sind sie nicht דוחה שבת, hingegen können חביתי כהן גדול nicht zu anderer Zeit dargebracht werden, darum sind sie דוחה שבת.

darfst du wohl schneiden. Auch aus J. 8_6, wo dieser Sa. wörtlich citirt ist, heisst es vorher הא קצירה כנגד הקוצרים לא, d. h., ebensogut wie der Derasch ist, du darfst die Trauben nicht schneiden wie sonst, darfst du auch das Getreide nicht schneiden wie sonst, aber in einer Weise, die nicht so ist wie die der Schnitter (כנגד הקוצרים)[5]), ist es nicht verboten zu schneiden, ספיחין sind doch überhaupt verboten, nach R. Akiba biblisch, nach den Chachamim sopherisch? Antwort: Es giebt erlaubte ספיחין, diese dürfen in der That in anderer Weise geschnitten werden. Die Schwierigkeit für REW entsteht nur, weil er כיוצא בו richtig erklärt hat, was zur Erklärung der babyl. M. nicht passt. Stellen wir die pal. M. mit Zuhilfenahme von T. her, so wird die Erklärung von כיוצא בו stimmen. Das wird uns gelingen, wenn wir vorerst Folgendes vorausschicken.

P. Die Bestimmung der M. 6_1, in welcher ein Unterschied gemacht wird zwischen Palästina und Syrien, ist älter als R. Akiba und seine Contravertenten. Wie wir wissen, hat R. Akiba behauptet, das ספיחין-Verbot sei biblisch, die Chachamim dagegen, es sei nur sopherisch. Nach den Chachamim war die Begründung dieser alten Bestimmung einfach. In Syrien, wo das שביעית-Verbot überhaupt sopherisch ist, wurde am שביעית das verboten, was in Palästina biblisch verboten ist, nicht aber das, was in Palästina sopherisch verboten ist. Darum darf man in Syrien keine Erdarbeiten am שביעית vornehmen, wohl aber ספיחין geniessen (נאכל ולא נעבד); ebenso ist in Syrien erlaubt, בתלוש alle Arbeiten vorzunehmen, weil das in Palästina biblisch erlaubt ist; nur sopherisch ist es verboten, jedoch nur in gewöhnlicher Weise, erlaubt aber mit Veränderung. R. Akiba konnte dieses Princip nicht annehmen, da nach ihm ספיחין in Palästina biblisch verboten und in Syrien doch erlaubt sind

[5]) RMM erklärt, כנגד הקוצרים wäre gleich כדרך, er übersetzte כנגד „in gleicher Weise“, „entsprechend“ (vgl. oben S. 139). Warum sollte aber J. nicht denselben Ausdruck gebraucht haben, wie Sa. כדרך, wie er auch so weiter unten im J. citirt wird? Allein im Sa. ist der Satz positiv, du darfst nicht pflügen in der Weise der Pflügenden, wohl aber in anderer Weise. Hier jedoch ist die Frage, warum soll man nicht schneiden dürfen die ספיחין, wenn es anders geschieht, wie die Pflügenden es machen? Das Verbot ist doch nicht, wenn es geschieht כנגד הקוצרים, d. h. in anderer Weise als es die קוצרים thun.

(נאכל ולא נעבד). Er stellte darum ein anderes Princip auf; nämlich folgendes: Alles das, was in ähnlicher Weise — כיוצא בו — wenn auch nicht wie sonst, in Palästina erlaubt ist, ist in Syrien ganz erlaubt, was aber in Palästina in keiner Weise — nicht כיוצא בו — erlaubt ist, ist in Syrien auch verboten. ספיחין, welche im Felde von selbst wachsen, darf man in Palästina geniessen, darum darf man in Syrien alle ספיחין geniessen. קצירה ist in Palästina כיוצא בו — nämlich שלא כדרך הקוצרין — erlaubt, u. z. bei ספיחין המותרין, wenn Getreide 1/3 Reife schon am ששית erlangt hat, darum ist קצירה — selbstverständlich nur bei מופקר — in Syrien ganz gestattet. Es war sonach eine Controverse zwischen R. Akiba und den Chachamim bezüglich קצירה am שביעית in Syrien. Die Chachamim verboten קצירה nach ihrem Princip, R. Akiba gestattete קצירה in Syrien nach seinem Princip. Das ersehen wir auch aus J. Schekalim c. Während die allgemeine Meinung nach R. Ismael sich richtete, dass man am שביעית das Omer von Palästina bringen und dasselbe da schneiden durfte, hat R. Akiba behauptet, man müsse das Omer in Syrien schneiden, weil nach seiner Annahme in Syrien überhaupt zu schneiden erlaubt ist[6]).

Die pal. M. hat sonach folgendermassen gelautet: עושין בתלוש בסוריא אבל לא במחובר דשין וזורין דורכין ומעמרין אבל לא קוצרין ר' עקיבה מתיר[7]) מודה[7a]) ר' עקיבה שאין חורשין ואין זורעין ואין מנכשין בסוריא לפי שאין[8]) כיוצא בהן מותר בארץ וכל[9]) שכיוצא בו מותר בארץ עושין אותה בסוריא. Schneiden ist in Syrien erlaubt, weil Aehnliches — nämlich in gewissen Fällen — in Palästina gestattet ist, Pflügen, Säen, Jäten ist in Syrien nicht gestattet, weil Aehnliches in Palästina niemals gestattet ist[10]). So hat nach pal. Halacha

---

[6]) Hingegen hat nach J. R. Akiba zugestanden, dass man sonst am Sabbat das Omer schneiden darf. Das war ja eine alte Einrichtung gegen die Sadducäer, מפני הבייתותים. B. anders, s. weiter.

[7]) ר' עקיבה מתיר ist aus T. ausgefallen, weil man das aus dem folgenden ומודה ר' עקיבה für selbstverständlich hielt.

[7a]) E. hat מודי, eine Verwechselung von ה und י.

[8]) שאין fehlt in E.

[9]) וכל passt besser als שכל, was gewiss verschrieben ist.

[10]) Friedlaender setzt zu מודי ר' יהודה hinzu ת"ק: und fügt eine Erklärung hinzu, die ich nicht verstehe. Schwarz, der allerdings aus ומודה ר' יהודה eine Controverse erkennt, streicht die Worte חורשין וזורעין ואין, liest מודה ר"ע שאין מנכשין und emendirt dann בהן in בו. Auch das verstehe ich nicht. Wenn eine

כיוצא בו die ihm zukommende Bedeutung, und die Schwierigkeit, die nach REW besteht, ist gelöst.

B. Wie wir oben (Nr. 20) dargethan, nahm B. an, vor dem ביעור sind auch nach R. Akiba ספיחין zum Genuss gestattet. Nach B. wird נאכל ולא נעבד sich beziehen auf die Zeit nach dem ביעור, wie Bartinura auch erklärt. Von שמור hat gleichfalls B. angenommen, können die Früchte am שביעית geschnitten und gegessen werden, wenn sie frei gegeben worden sind. B. nahm ferner nicht an, dass R. Akiba einen Unterschied macht bezüglich des Omer zwischen Palästina und Syrien. Nach Menachot c. bezog sich die Controverse zwischen R. Ismael und R. Akiba darauf, ob man am Sabbat das Omer schneiden darf[10a]).

Controverse angenommen wird, warum müssen diese Worte gestrichen werden? Die Erklärung ist einfach folgende: קצירה, welches biblisch in gewöhnlicher Weise in Palästina auszuführen verboten ist, erlaubt R. Ak. in Syrien, weil auf andere Weise קצירה auch in Palästina erlaubt ist, aber חרישה etc. ist in keiner Weise in Pal. erlaubt — übrigens ist נכישה nach pal. Halacha ebenso biblisch verboten wie חרישה —, darum in Syrien verboten. Das Folgende in T. ist so zu erklären: אתן = אותן (אין עושין אותן, so auch Schwarz, אותן fehlt in E.) במחובר לקרקע, das ist allgemeine Meinung, nicht die des R. Akiba allein oder der Chachamim allein. Mit Heiden oder Isr., die das שביעית-Gesetz in Syrien nicht halten, darf man überhaupt nicht במחובר arbeiten, weil es bei שמור nicht gestattet ist. Hier haben wir einen deutlichen Beweis gegen die Erklärung des RSS, dass die M. nur von שמור spricht, d. h. nach pal. Auffassung, nach B. hat RSS Recht (s. w.). Der Passus ב"ד"א בסוריא פירות מתוך ביתו וכו' ist m. E. so zu erklären: Das ist nur gesagt, dass man einem גוי oder חשוד nicht helfen darf, wenn diese nicht für sich — für den Hausgebrauch — das Feld bearbeiten, sondern um die Früchte zu Markte zu bringen, oder um Andere zu beschenken; kauft aber der Betreffende selbst vom Markte — die Früchte reichen nicht für sein Haus — da kann man mit der Hand sammeln oder pflücken. —

[10a]) Vgl. b. R.H. 9a und Men. 72a, Tos. ib. s. v. בשטה und die dortige Verhandlung in Gemara, dass Rabbi behauptet haben sollte, קצירת עומר sei selbst בלילה nicht דוחה שבת. Ist das schon an sich unwahrscheinlich, dass R. Akiba oder sonst ein Tannai die gegen die Boëthusäer mit Pomp vorgenommene Einrichtung des Schneidens am Abend des Sabbat bestritten haben soll, ist aus J. das Gegenteil bewiesen. J.R.H. 1_8 (57c), Megil. 2_7 (73c) wird die Frage aufgeworfen, ob nach Rabbi קצירת עומר am Tage שבת דוחה sei — denn nach R. Eleasar b. Simon ist ja am Tage überhaupt das Schneiden verboten —, und die Antwort lautet, es ist erlaubt. Dass קצירת עומר בלילה — דוחה שבת sei, galt als unzweifelhaft fest. Und doch hat dies B. durch

Er nahm daher nicht an, dass nach R. Akiba bezüglich des Schneidens ein Unterschied sein solle zwischen Syrien und Palästina. B. wird das ומודה ר׳ עקיבה, das ihm in der pal. M. vorlag, gedeutet haben, wie RSA zur T.-Stelle: R. Akiba gesteht zu, dass man בתלוש in Syrien die Früchte bearbeiten kann, obwohl er — so muss B. angenommen haben — die Bestimmung der M. 1 bestreitet, dass man in Syrien nach dem ביעור die ספיחין essen darf, da nach ihm die ספיחין in Palästina nach dem ביעור biblisch verboten sind. Er gesteht aber zu, dass es in Syrien בתלוש erlaubt ist, Arbeiten ohne Veränderung vorzunehmen. כל כיוצא בו fasste B. in einem anderen Sinne als den, der in den Worten liegt, wie Bartinura in der ersten Erklärung angiebt, das, was in Palästina biblisch erlaubt, rabbinisch verboten ist, ist in Syrien ganz erlaubt[11]). Mit dem כלל אמר ר׳ עקיבה bezweckte die babyl. M.-Redaction ein doppeltes: 1. dass M. 2 unbestritten ist, das Princip auch R. Akiba anerkannte. 2. dass M. 1 R. Akiba bestritten hat. ספיחין nach dem ביעור dürfen in Syrien nach ihm nicht gegessen werden[12]).

Aenderung eines Derasch den R. Akiba behaupten lassen! RMBM ist auch wie RMM zu R.H. c. bemerkt, J. gefolgt. RJDBS will RMBM auf andere Weise rechtfertigen. Er hat bezüglich der Controverse von Rabbi und R.El. b. Simon einen annehmbaren Gedanken, aber auf den Widerspruch zwischen J. u. B. macht er nicht aufmerksam, noch weniger kann es ihm gelingen, ihn auszugleichen. Der Sinn des J. in Meg. ist anders als RJDBS erklären will. Die Frage ist, m. E., folgende: Wird REbS nur die Ansicht R. Akiba's haben, dass, weil am Tage zu schneiden verboten ist, darum קצירת עומר — דוחה שבת sei, und sollte Rabbi, welcher auch am Tage zu schneiden gestattet, dem R. Elieser folgen? Antwort: Auch R. Akiba gesteht zu, dass da, wo לכתחלה etwas in bestimmter Weise geschehen muss, obschon es בדיעבד — כשר ist, wenn es in anderer Weise geschieht, doch die Handlung לכתחלה כמצותו — דוחה שבת ist (vgl. RJDBS das.).

11) Ich sah in der M.-Ausgabe mit jüd. deutscher Uebersetzung (Berlin 1833), dass כיוצא בו erklärt wird, ‚ursprünglich‘. Das was ursprünglich erlaubt war, d. h. biblisch, und אין כיוצא בו soll dann heissen, nicht ursprünglich, d. h. rabbinisch. Die Etymologie wäre, das Gesetz, wie es herauskam. Das ist doch etwas sehr gekünstelt, aber es ist nicht unwahrscheinlich —, ob mit oder ohne etymologische Untersuchung — dass B. den Sinn von כיוצא בו fasste, als biblisch, weil nur das dem Sinne nach passt.

12) Man kann demnach sprachliche Gesetze aus der M. nicht entnehmen, weil die M.-Redaction babylonisch ist und einen anderen Sinn in die Worte

23. מוקצה, חרבה[1]

Die in der Ueberschrift angegebenen Worte aus M. Schebiit c. werden von den Commentatoren verschieden erklärt. RSS versteht darunter ein Feigenmesser, womit die Feigen vom Baume abgeschnitten werden, und die M. sagt nach ihm: Am שביעית dürfen die Feigen vom Baume, u. z. eines gehüteten Feldes (s. N. 22) nicht wie sonst mit dem Feigenmesser (מוקצה) abgeschnitten werden, sondern mit einem anderen Messer (חרבה). Man wäre geneigt anzunehmen, dass er die LA. אין קוצין hatte (vgl. Rabbinowicz z. M.). Aber auch M. Maassr. 2_7 השוכר את הפועל לקצות עמו בתאנים erklärt er לקצות בתאנים, die Feigen vom Baume abzuschneiden. קצה = קצע = קצץ. עד שיקפלו המקצועות in T. Demai c., M. Nedarim c., J. c., erklären Einige, bis man die Feigenmesser, womit man die Feigen vom Baume abschneidet, zusammenfaltet. Nach RSS ist מוקצה = מקצוע in der angegebenen Bedeutung. RMBM, der, wie wir schon aus N. 22 wissen, auch מופקר in gewöhnlicher Weise zu schneiden nicht gestattet, müsste, wenn er מוקצה und קוצין auch wie RSS erklären würde, den Satz der M. auf מופקר beziehen. Aber er weicht überhaupt in der Erklärung der Bedeutung der beiden Worte v. RSS ab. Er erklärt מוקצה für den Ort, wo man die Feigen trocknet (vgl. M. Maassr. 3_2, T. Erubin 2(1), (p. 139_{24}), und חרבה heisst nach ihm ein anderer Trockenplatz. Ist schon der Gegensatz von מוקצה und חרבה nicht einleuchtend, so ist die Bedeutung von קוצין für „trocknen" auffallend und sonst nicht belegt. RMBM selbst gebraucht im Cod.

---

legt, als der darin ursprünglich enthalten ist. Frankel giebt sich Mühe, die Unterschiede zwischen כלל אמר und זה הכלל herauszufinden (s. ד"הם S. 288f.). Er meint ferner, einzelne זה הכלל sind spätere Zusätze. Weiss (Studien zur Sprache der M. S. 69) sagt: Jemand, der Zusätze macht, muss seine Vorlage verbessern und, nicht verschlechtern. Das ist kein richtiges Kriterium, um die Echtheit oder Unechtheit eines Satzes oder Wortes zu erkennen. Es giebt auch Verschlimmbesserungen, weil dem Späteren die Bedeutung des Wortes unbekannt oder der Gedanke, der in einem Satze enthalten ist, abhanden gekommen war, und er seine eigenen Gedanken in die Vorlage hineintrug und sie durch Aenderung zu verbessern glaubte.

[1]) M. Scheb. § 6 כלל גדול (8); T. ib. § 27—29 שביעית נתנה (6); ib. Demai § 8 הקלין שבדמאי (1); M. Nedarim § 4 קונם יין (8); J. Scheb. 8_8 (38b); RMBM M.C. Scheb. c. und Cod. Schem. 4_{22}; RSS und ש"א zu M. Scheb. c.; REM und RN zu Nedarim c.

den Ausdruck מיבשין bei בחרבה. Darum folgen auch Levy und K. in der Erklärung der Worte RSS gegen RMBM, dass nämlich מוקצה in unserer M. die Bedeutung hat „Feigenmesser“ und חרבה ein gewöhnliches Messer bezeichnet. Wir werden aber zeigen, dass beide genannten nicht genau sind in der Erklärung. Es giebt nämlich auch bei der Bedeutung der Worte von „Feigenmesser“ und „Messer“ noch einen Unterschied in der Erklärung. REW kann nicht wie RSS erklären, man darf die Feigen vom Baume nicht mit dem Feigenmesser abschneiden, sondern mit einem gewöhnlichen Messer, weil man nach ihm מחובר überhaupt nicht mit einem Werkzeug schneiden darf, sondern nur mit der Hand abpflücken kann (s. oben S. 337). Er erklärt auch wie RMBM, die M. spricht von תלוש, von abgepflückten Feigen, weicht aber in der Worterklärung von RMBM ab. Unter מוקצה verstehe man ein Feigenmesser, das man gebraucht, wenn man die Feigen zu גרוגרות trocknen lassen will. Zu dem Zwecke braucht man ein Messer, um die Stengel von ihnen abzuschneiden. Wahrscheinlich wurden sie mit dem Stiel platt gedrückt. So erklärt auch RN zu Nedarim c. עד שיקפלו המקצועות, bis man die Feigenmesser zusammengelegt. Er sagt ausdrücklich, die Feigen die man abschneidet, wenn man sie zu Feigenkuchen macht (הסכינים המיוחדים לחתוך התאנים כשעושין מהן עגולין נקרין מקצועות). So erklärt auch REM in ש"מ zu Nedarim c. Er sagt: סכינים שקוצצין בהם עגולי תאנים קורא מקצועות והעגולים נקראים קציעות . . . ולאחר כלות מלאכת התאנים מקפלין סכינים. Aus seinen Worten ist ersichtlich, dass das Messer nicht gebraucht wurde, um die Feigen vom Baume abzuschneiden, wie RSS meint, oder den getrockneten Feigenkuchen abzuhacken, wie Levy übersetzt[2]), sondern um den

---

[2]) Levy s. v. מוקצה und מקצוע verwirft die Erklärung RMBM's und entscheidet sich für die Erklärung des RSS. Einmal sagt er, Feigenmesser, womit man die Feigen abhackt, und bei מקצוע sagt er, Feigenmesser, womit man den Feigenkuchen abhackt. Das ist nicht klar. RSS. sagt ausdrücklich, man versteht unter מוקצה ein Feigenmesser, womit man die Feigen vom Baume abschneidet, er wird auch unter עד שיקפלו המקצועות dasselbe verstanden haben. Die anderen Erklärer verstehen aber unter מוקצה und מקצוע Feigenmesser, die gebraucht werden zum Zwecke, die Feigen zu trocknen, um aus ihnen Feigenkuchen zu machen. Unter מקצוע של דבלה in T. Sabbat 14 (15)₁ kann auch das Messer verstanden werden, womit man die Feigen beim

Stiel der Feigen vor dem Trocknen abzuschneiden. קציעות kommt auch von קצע abschneiden. (Vgl. dagegen RLH zu M. Maassr. 3_4, dem Frankel zu J. Demai c. gefolgt ist, auch im Aruch v. seinem Bruder R. Daniel angeführt, aber einleuchtender ist die Erklärung von REM, RN und REW).

Gegen die Erklärung des RSS ist einzuwenden, dass vom Abschlagen der Feigen vom Baume עדר gebraucht wird und nicht קצה, vgl. T. Scheb. 8_1 (72_{17}), ib. Maassr. 2_{14} [2a]). Was aber RSS zu seiner Erklärung veranlasst haben wird, wird der Umstand sein, dass im Sa. c. der Satz der M. an den Derasch לא תבצור כדרך הבוצרים angeschlossen wird. Es heisst dann nämlich: מכאן אמרו תאנים של שביעית אין קוצין אותן במוקצה אלא בחרבה. Wenn das ein biblisches Verbot ist, so kann der Satz nur verstanden werden von מחובר und שמור. Aehnlich heisst es ja oben in Sa. מכאן אמרו שדה שנטייבה אין אוכלין פירותיה בשביעית, was nach Beth Schammai biblisch verboten ist. REW erklärt aber מכאן אמרו folgendermassen: Dem biblischen Verbot entsprechend haben die Rabbinen auch bei תלוש Veränderungen vorzunehmen bestimmt.

Vergleichen wir § 29 in T. c., der auch von תאנים handelt, so finden wir, dass das, was in M. steht, in T. fehlt und umgekehrt, was in T. steht, in M. fehlt. Ergänzen wir beiderseits das fehlende, so erhalten wir die ursprüngliche pal. M. Sie

---

Trocknen derselben abschneidet. Ein Messer, womit man Feigenkuchen schneidet, ist selbstverständlich in die Hand zu nehmen (לטלטל) erlaubt. — Auch K. schreibt: RSS's Erklärung deckt sich mit der des Aruch. Wenn auch RSS dieselben Worte wie Aruch gebraucht, so stimmen beide doch nicht überein. RSS erklärt, abschneiden von מחובר, während Aruch nur sagt, das Messer, womit man die Feigen abschneidet. Er kann auch wie REM und RN verstehen, die abgepflückten Feigen zum Zwecke des Trocknens abschneiden, zumal Aruch nicht mit RSS betreff שמור übereinstimmt. Ist קציעות, wie wir angegeben, von קצע abgeleitet, so wurde wiederum von קציעות ein denom. gebildet, קוצעי קציעות mit getrockneten Feigen belegen (T. Taanith $4(3)_7$). Für קציעות finden wir auch קציצות in T. Mr. 2_{18}, ebenso קצץ für קצה T. Tohor. 11_1, vorher קצה; T. B.B. 4_7 (408_{20}), M. ib. 5_2 ויתים לקוץ.

[2a]) M. Negaim כעודר וכמוסק ויתים ist wahrsch. zu כעודר zu ergänzen תאנים. Dadurch würden die Schwierigkeiten, welche RLH gegen die Uebersetzung „behacken“ oder ‚jäten‘ aufwirft, sich erledigen.

lautete: תאיני שביעית אין עושין אותן דבלה[3]) אבל עושין אותן גרוגרת[3]) ואין קוצין אותן במוקצה אבל קוצה אותן בחרבה[4]) ר' יהודה אומר ממעך ומנגבן ביד: Ohne den Satz ואין קוצין ist die Controverse von R. Jehuda unverständlich. Sie ist aber so zu verstehen: der erste Tannai behauptet: Wenn man die Feigen trocknen will, darf man sie nicht mit dem Feigenmesser abschneiden, sondern mit einem anderen. R. Jehuda aber behauptet, man darf gar kein Werkzeug gebrauchen, sondern man muss sie mit der Hand erweichen und dann abkneipen. Für ומנגבן ist wahrscheinlich ומנקפן zu lesen. Denn soll man etwa so lange die Feige auf der Hand halten, bis sie getrocknet ist? Im Sa. wurde an לא תבצור eine ähnliche rabbinische Bestimmung des **Schneidens** angeschlossen. Es ist aber nicht unmöglich, dass die babyl. M.-Redaction den Satz aufgefasst wissen will, wie RSS meint. Wie würde sonst die Auslassung des Satzes תאיני שביעית אין עושין אותן דבלה וכו' aus M. zu erklären sein? Im J. c. ist zwar die M. so citirt, wie wir sie in M. lesen. Wir haben aber schon mehrere Stellen gehabt, welche sich nur auf T., die pal. M. beziehen können, und doch wird die M. citirt (vgl. oben S. 209. 36). Dass J. unsere T. als pal. M. vor sich hatte, ersehen wir aus dem Passus, der von זיתים handelt. Im J. folgt auf das Citat der M. der Zusatz (ורבותינו התירו לעשות בקתבי[5]). Dann heisst es dort: R. Jochanan habe den Leuten von R. Jannai

---

[3]) So emendirt REW. Es ist versetzt. Abgesehen davon, dass die Emendation an sich einleuchtet – denn דבלה macht doch mehr Arbeit als גרוגרת, ferner wird דבלה für längere Zeit sich aufbewahren lassen als גרוגרת, und שביעית-Früchte sollen ja nicht für lange Zeit aufbewahrt werden — so finden wir im J. (7_9, 37c) ausdrücklich ובגרוגרות עד הפורים, dass getrocknete Feigen bis פורים gegessen werden können, weil Feigen bis zu dieser Zeit noch am Baume sind. Aus dieser Stelle ist aber ersichtlich, dass man גרוגרות wohl am שביעית hatte (s. auch Schwarz zur Stelle).

[4]) Wir haben den Passus der M., der hierher gehört, der T. angeschlossen.

[5]) In E. steht בקינבא, das ח war nicht deutlich und der Abschreiber las קתבי. יג übersetzt Levy „Walze", welche über die Oliven im בד geführt wird. Aber aus T. Tohoroth 10_{12} ist erwiesen, dass קתבי das kleinste Behältniss war, in welchen man die Oliven presste. Es werden dort angeführt בד, בודידה und קתבי (קתכא ist ein Fehler), was nur so verstanden werden kann: das grösste Behältniss, in welchem die Oliven gepresst werden, heisst בד; kleiner als בד ist בודידה, und das kleinste ist קתבי. Jedenfalls heisst קתבי nicht Walze. —

erlaubt, in der Mühle zu mahlen, wie R. Simon, und in dem kleinen Behältnisse (s. Anm. 5) zu pressen, wie unsere Lehrer. Weder das eine noch das andere steht in M. In M. wird von R. Simon angegeben, er habe behauptet, dass man in der grossen Kelter mahlen (בבית הבד) und das Oel in eine kleine Kelter giessen kann. In T. finden wir, dass es erlaubt ist, in einer Mühle zu mahlen, die sonst nicht gebraucht worden ist. Diese Meinung ist die R. Simons und die erschwerende כותש ומקפה בעריבה ist die des R. Jehuda, wie er auch bei תאנים erschwert. In T. sind ר' יהודה und ר' שמעון verschrieben, wie dies oft vorkommt, vgl. T. Terum. 5_1 (p. 32_1) und J. 3 Ende, auch T. Menach. 3_7 und J. Megilla 2_7 (73 c.), b. Menach. 72a). Ferner heisst es in T.: R. Simon b. Gamaliel habe erlaubt, in einer kleinen Presse zu pressen und Rabban Gamaliel III und sein Collegium[6]) haben beschlossen, es zu gestatten. Mit Bezug hierauf hat R. Jochanan beides erlaubt, sowohl בקתבי, wie רבותינו, das sind der genannte R. Gamaliel und seine Collegen, als auch ברחיים, wie R. Simon. Das ist doch ein deutlicher Beweis, dass J. nicht unsere M., sondern T. als palästinensische M. vor sich hatte. Die Ordnung ist auch in T. die ursprüngliche. Wenn auch an mehreren Stellen der M. die Ordnung ist erst תאנים, dann ענבים, und zuletzt זיתים (vgl. RLH zu M. Berachot 6_8 und T. Scheb. 8_1), so finden wir an anderen Stellen erst זיתים und dann ענבים: M. Terum. 11_3, M. Mass. sch. 1_4, Challa 3_9, T. Terumoth $4_{15,16}$; aber auch umgekehrt finden wir erst ענבים und dann זיתים: T. Tohoroth 11_4. Hier in unserer T. steht zuerst זיתים wohl deshalb, weil hierüber die Meinungen am meisten auseinandergingen, und weil Oel ein nothwendigeres Nahrungsmittel ist als Wein, und תאנים steht zuletzt, um die

---

Ich wollte es von καπίθη (Erf. Hasch. der Tosefta S. 31 Anm. 36) ableiten — und bedeutet es nicht dasselbe wie קטב in der M. (s. w.). — Man vergleiche die dortige M. 9_7 mit T. 10_{12} und man wird finden, dass die T. klar und die M. unklar ist, weil sie durch die babyl. M.-Redaction gekürzt wurde.

[6]) Von מתיר bis ובית דינו ist in E. ausgefallen. Dieser R. Gamaliel ist R. Gamaliel III, der Sohn des R. Jehuda Hanassi, derselbe, welcher das Pflügen am ערב שביעית gestattet hat. Denn zu seiner und R. Jannais Zeit zwangen die Römer die Juden zu den Abgaben (מלכות אונסת), nicht aber zur Zeit R. Gamaliels II. (s. Anm. 8).

Bestimmungen über andere getrocknete Früchte anzuschliessen[7]. Die babyl. M.-Redaction hat gekürzt und mit תאנים begonnen, weil, wie wir schon angegeben haben, dies sich besser an לא תבצור כדרך הבוצרים anschliesst. Sie verstand wahrscheinlich darunter, wie RSS erklärt, das Abschneiden der Feigen vom Baume[8].

---

[7]) וסוטחים ענבים emendirt RDP in מגרגרין, Schwarz will וסוחטין erklären durch Einbrechen des Stieles am Weinstocke (עוקצי האשכולות), wie Rosinen auch gebildet werden, aber das kann doch nicht durch סוחטין ענבים ausgedrückt werden, denn dann müsste ein anderes verbum und statt ענבים — אשכולות stehen. Ich glaube, es muss emendirt werden in ושוטחים ענבים.

[8]) Wir wollen hier Gelegenheit nehmen, auf die verschiedene Ordnung in T. u. M. näher einzugehen. Die alten Erklärer der T. wie RDP, REW u. RSA begnügen sich damit, bei jedem Paragraphen der T. anzugeben, auf welche M. derselbe sich bezieht. Sie nahmen T. als Erklärung, resp. Ergänzung der M. an. — Die Frage, warum die Ordnung in T. anders ist als in M., legten sie sich nicht vor. Die neueren Erklärer der T. Seraim, Friedländer u. Schwarz haben in ihren Commentaren gleichfalls den Zusammenhang von T. u. M. angegeben. Aber während Friedländer nur zum Texte der T. den Abschnitt u. § der M., zu welchem der § der T. gehört, beidruckte, T. selbst aber intact lässt, hob Schwarz die Ordnung in T. auf und ordnete sie nach den §§ der M. Er sagt: Ein Sturm habe die Theile der T. auseinander gerissen, das Unterste zu Oberst gekehrt, und er vindicirt sich das Verdienst, die auseinander gerissenen Glieder zur Einheit wieder verbunden zu haben. Das scheint doch gelinde gesagt, etwas sehr Gewaltsames und ist nicht weniger Abweichung von der Tradition, wie andere neue Behauptungen, die er für ketzerisch hält! Aber wie der Zusammenhang hergestellt wird, wollen wir an dem oben behandelten Thema angeben. In M. steht erst תאנים, dann ענבים, und darauf folgt זיתים, während in T. erst זיתים steht, dann ענבים, und darauf תאנים folgt. Hier, sagt Schwarz, habe er die Ordnung in T. nicht nach M. geändert, — er drückt sich aus לא שרחתי יד, er habe nicht gewaltsam geändert — weil der Tannai der T. da angefangen hat, wo der Tannai der M. aufgehört hat. Die Verschiedenheit von T. u. M. werden mit RDP durch Emendation der T. nach M. ausgeglichen. Aber da bleibt immer noch die Frage, warum hat der Redacteur der M. die in T. angeführten Controversen, die ihm doch bekannt waren, ausgelassen? Wir wissen, dass R. Jehuda Hanassi über das שביעית-Gesetz eine erleichternde Meinung hatte; wie sollte er die erleichternde Meinung seines Vaters RSbG, der בקתבי zu pressen erlaubt hat, in M. ausgelassen haben? Warum steht in M. nicht der in T. unbestrittene Satz אין עושין תאנים דבלה אבל עושין אותן גרוגרת? S. Anm. 3. Warum versetzt Schwarz מוכרין אוכלי אדם in § 19 des 5. Abschn. der T. vor den Satz ר' אליעזר אומר, da er doch von dem Tannai der T. hätte

annehmen können, פתח בכה דסיים? Sind aber überhaupt die Sätze der T. etwa Erklärungen zu den Sätzen der M., so dass die Erklärung der Ordnung des Textes folgen muss? Sind es nicht vielmehr oft Sätze, die der M. widersprechen? das kann doch keine Erklärung sein. Oder aber es sind dies selbständige Sätze, über die wir uns nur wundern müssen, dass sie nicht in M. aufgenommen worden sind! Ein Satz beispielsweise, wie שמן שביעית מדליק בו מכרו ולקח בו שמן אחר אין מדליק בו (T. 6_{14}) durfte doch in M. nicht fehlen, ein Satz, auf welchen sich R. Meir beruft (ib. $5_{4,5}$: dort ist p. 4 שהשמן und st. ר' מאיר — ר' יהודה zu lesen,. Nach unserer These waren die Sätze der T. mit Hinzunahme der ungeänderten Sätze der M. paläst. M. Die babyl. M-Redaction hat den Stoff gekürzt, die wichtigsten Bestandtheile — nicht ohne Emendation — aufgenommen, die anderen in die Boraithas verwiesen und sie nach Bedarf mit Aenderungen in die Gemara aufgenommen. Die in M. fehlenden Sätze der T. werden im J. erklärt und aus ihnen Consequenzen gezogen. So schliesst J. 7_1 (37b) aus dem citirten Satze der T. 5_{4-5} החליף שמן בשמן שניהם אסורין. Man kann nicht einwenden, dass J. auf T. sich bezieht, weil es doch absonderlich wäre, dass J. einen halben Satz aus M., die andere Hälfte aus T. citiren sollte. Es bleibt immer die Frage, was hätte R. Jehuda Hanassi veranlassen sollen, die Hälfte des Satzes auszulassen? Wohl hat das die babyl. M.-Redaction gethan, weil sie so viel als möglich kürzte. Möglich hat sie den Satz החליף שמן בשמן אסור nicht anerkannt. Wie aber T. uns den Rest der pal. M. aufbewahrt hat, so enthält auch T. die ursprüngliche Ordnung der pal. M Wie es falsch ist, T. nach M. zu emendiren, eben so unrecht ist es, die Ordnung der T. aufzuheben. Sicher hatte die pal. M. einen anderen Eintheilungsgrund als die babyl. M. Auch zugegeben, dass Versetzungen durch die Abschreiber vorgekommen sind, so ist doch nicht anzunehmen, dass eine solche Verwirrung in T. vorgekommen sein sollte, wie Schwarz annimmt. Betrachten wir den 5., 6. u. 7. Abschnitt in T., letzteren bis § 10, und ordnen wir die dazu gehörige M. nach dem System der T., so zeigt sich uns wohl letzteres als das ursprüngliche. Wir können hier allerdings nur muthmasslich unsere Ansicht aussprechen, und nicht wie wir das bei den sachlichen Verschiedenheiten zwischen T. u. M. mit Sicherheit sagen konnten. Im 5. Abschnitt werden Unterscheidungen gemacht zwischen Sachen, welche קדושת שביעית und ביעור haben, zwischen solchen, welche קדושת שביעית und keinen ביעור haben, und solchen, die weder קדושת שביעית noch ביעור haben (p. 2 AW)*). Letzterer Unterschied fehlt in M. — Dass § 6 zu M. 1 versetzt werden soll, ist durchaus nicht nothwendig. In M. steht nur מיני צובעין, in § 6 handelt es sich um מיני כביסה. Ebenso bezieht sich nicht § 7 auf M. 2. Dieser § handelt, wie wir aus J. ersehen, von מיני צובעין לבהמה

*) Nur muss der Passus ר' מאיר אומר sich auf עלי תמכה וכו' und nicht auf עקר הורד וכו' sich beziehen; denn, wenn diese Sachen kein שביעית haben, so können auch דמים derselben kein שביעית und keinen ביעור haben.

---

und ist wahrsch. die LA. in J. richtig אין להם שביעית. Warum sollten diese Bestimmungen in der pal. M. nicht gestanden haben? Im J. werden diese Sachen noch verallgemeinert, nicht nur diese, sondern auch andere Pflanzen die man früher noch nicht gekannt hat. Darum heisst's im J.: מיני כביסות וכו׳, wie ist es mit diesen? Antwort: Wir können die Erlaubniss anderer aus den in M. aufgezählten entnehmen. — Während bei וורד ein Unterschied gemacht wird zwischen עלין und עקר, erstere haben שביעית und ביעור, letztere weder שביעית noch ביעור, steht in M. 6 bei הוורד mit andern genannten bloss יש להן שביעית, und man ist im Zweifel, ob וורד auch ביעור hat oder nicht (vgl. RLH). In J. werden gewiss mit Bezug auf den Passus der T. = pal. M. drei Unterschiede bei וורד gemacht. Der Unterschied zwischen קדושת שביעית und ביעור ist der, dass nach pal. Halacha (s. oben S. 292f.) vor der Zeit des ביעור die Früchte, resp. Kräuter nur zu einem bestimmten Zweck gestattet sind, aber sonst אסור בהנאה d. h. zum beliebigen Gebrauche nicht gestattet sind. Dazu ist vor Allem zu rechnen לסחורה, Handel mit שביעית-Früchten zu treiben, das ist ein mittelbarer Genuss. Darum wird hier die Bestimmung vom Verkauf der שביעית-Früchte angegeben und zugleich die Ausnahmen, wann es gestattet ist (M. $7_{3,4}$), aber sicher hat an diese Bestimmung die pal. M. ähnliche Ausnahmen bezüglich des Verkaufs verbotener Sachen angeschlossen (T. 5_9), welche die babyl. M.-Redaction nicht hierher gehörig ausgelassen hat, um zu kürzen. § 10 T. variirt mit M. 3. Für לוקט in T. steht in M. לוקח. Die Variante scheint auf eine verschiedene Auffassung zurückzugehen, s. ש״א. RSS emendirt M. nach T.; aber dann wären T. u. M. gleich, was würde uns dann T. Neues sagen? In § 11 T. sind 3 Meinungen angeführt über den Fall, wenn שביעית-Pflanzen, von denen die einen ביעור haben, die anderen nicht eingelegt wurden. R. Meir behauptet: Beide müssen ביעור haben, die Chachamim meinen, beide haben keinen ביעור, R. Simon sagt, die einen haben ביעור die anderen nicht. J. erklärt diesen Satz. Diese Controverse entspricht der Controverse von R. Elieser, R. Josua und R. Gamaliel in M. 9_5. — Die M. hat nicht לולבין עם העלין, sondern sagt nur, dass לולבין für sich keinen ביעור haben, aber wohl die Blätter. Den Fall, den T. angiebt, wenn beide zusammen eingelegt sind, liess sie aus, weil die Principien schon in M. 9_5 vorhanden sind. Aber dann versteht man die Ordnung nicht. Warum steht diese Bestimmung nicht vor M. 3? Nach T. ist die Ordnung richtig. Erst muss der Unterschied stehen zwischen den Sachen, die ביעור haben müssen, und dann, welche keinen haben. Jene sind אסור בהנאה vor dem ביעור, aber nach dem ביעור sind sie מותר בהנאה, weil die קדושה aufhört, diese bleiben nach dem ביעור auch אסור בהנאה. Darum ist bei Mischung von לולבין mit עלין derselbe Conflict wie in M. 9_5 (s. oben S. 308), wobei die Meinungen auseinandergehen. § 12 Der T. hat die babyl. M.-Redaction als nebensächlich ausgelassen. Dass § 13 u. 14 in T. die pal. Halacha enthielt und die M. geändert worden ist, haben wir in N. 19 c. auseinandergesetzt. Wir können hier den Zusammenhang noch genauer angeben. § 11 spricht von Mischung von שביעית-Pflanzen, von denen die einen ביעור haben, die anderen

nicht. §§ 14, 15 — in der Hsch. falsch getheilt — sprechen über Mischung von שביעית-Früchten mit solchen von ששית oder שמינית, da ist kein Conflict vorhanden wie in § 11. Darum ist hier auch keine Controverse (s. oben S. 309). Das folgende, beginnend mit ר' אליעזר אומר, versetzt Schwarz — nach Voransetzung des § 19 von מוכרין ab bis § 23 vor ר' אליעזר — in den 8. Abschnitt. Mir ist es wahrscheinlich, dass die pal. M. die §§ 15—23 der T. noch in diesem Abschnitt hatte, und dass der folgende Abschnitt mit שביעית נתנה לאכילה begann. Meine Gründe sind folgende: 1. Ist שביעית נתנה לאכילה ein passender Anfang eines Abschnitts, wir ersehen das daraus, dass der zweite Abschnitt von M. Maass. sch. gleichfalls so beginnt. Hingegen ist es auffallend, dass nachdem der vorhergehende Abschnitt der M. mit כלל גדול begonnen hat, der darauffolgende wieder mit כלל גדול beginnen soll. In J. Sabbat 7_1 giebt es eine Erklärung für כלל גדול, dass dieser Ausdruck nur dann stehe, wenn ein anderer nicht so umfangreicher כלל folgt, d. h. wenn ועוד כלל אחר folgt wie in Abschn. 7 der M. — Da im Abschn. 8 der M. nicht ועוד כלל אחר folgt, so wäre ja der Ausdruck כלל גדול gar nicht erklärt. In der M. des Bar Kappara stand auch in Maass. 1_1 כלל גדול. Die Frage werfen Tos. und RSbA auf, aber die Antwort befriedigt nicht. Die babyl. M.-Redaction, welche in Maass. nicht כלל גדול las, nahm als Grund für כלל גדול an, dass שביעית schwieriger ist als מעשר, darum setzte sie im 8. Abschn. auch כלל גדול und in dem ועוד כלל אחר in Abschnitt 7 ist zu ergänzen גדול (vgl. RSbA zu Sabbat c.) Es ist ferner auffallend, was ist das für ein כלל אחר in M. 7_2? Es ist ja der Gegensatz von M. 1. Das ist doch nicht eine andere Regel, der erste heisst doch גדול, weil er viele Unterarten hat. Ist es da nicht anzunehmen, dass in der pal. M. in der That der 8. Abschn. nicht mit כלל גדול anfing, sondern nachdem der כלל גדול in dem Abschnitt der von ביעור u. nicht ביעור pflichtigen Pflanzen handelte, dann ein § begann ועוד כלל: כל המיוחד למאכל אדם . . . . חשב עליו לעצים . . . כגון הסיאה, אחר אמרו, nämlich M 8_1 ר' אליעזר אומר חבילי סיאה והקורנים שהכניסן לעצים אין פסיק ואזוב וקורנים und darauf folgte בהן (*ר' שמעון אומר אף קלחים . . . אסורין בהנאה. R. Eiieser ist in Controverse mit dem ersten Tanai, wahrsch. weil סיעה u. קורנים auch מאכל אדם sind (vgl. RAE zur M.). R. Simon stimmte ihm bei und fügte noch קלחי כרוב שיבשו hinzu. Auch sachlich gehören diese §§ noch zu diesem Abschnitte. Es war gesagt worden, שביעית sei אסור בהנאה und zwar war vom Verkauf die Rede, was ein mittelbarer Genuss ist. Nun fragt es sich, darf man einen unmittelbaren Genuss von שביעית-Früchten haben, dieselben nämlich als Heilmittel zu gebrauchen? Die M. verneint das (ולא למלוגמא). Im folgenden Abschnitt wird das Princip לאכילה ולא להפסד ausgeführt. Von Heilmitteln kann man nicht sagen, sie sind להפסד. J. erklärt das Verbot der Heilmittel damit, weil sie nicht שוה לכולם sind. In § 16 wird von חציר וירקות השדה gesagt, dass sie zwei Zwecken dienen; darum kommt es auf die מחשבה an. Von עירים —

*) למאכל בהמה פסיק בהן ist zu streichen.

auch ein Viehfutter — heisst es, man darf es nicht in ein Kissen thun, weil es vor dem ביעור doch אסור בהנאה ist; hat man es aber gethan, so ist es, sc. nach der Zeit des ביעור — מותר בהנאה, denn es ist als Viehfutter schon untauglich, wie J. bemerkt, wenn man schon darauf gelegen hat. Das gilt auch von תבן, nach dem ביעור gilt es als מבוער. (RSA liesst st. אחרים – אחריה, d. h. nach dem ביעור). Hingegen muss ein תנור, der mit קש ותבן geheizt worden ist, kalt gemacht werden, nämlich vor dem ביעור. — מוכרין אוכלי אדם in § 19 der T. ist nicht Erklärung zum 1. Fall der M., sondern sagt etwas Neues, wie auch im Sa. ein Derasch angegeben ist, dass אוכלי אדם nicht für אוכלי בהמה verbraucht werden dürfen, und für אין עושין מלוגמא hat J. einen anderen Derasch. Auch § 20 ist keine Erklärung zur M., es muss vielmehr auffallen, dass dieser § in M. nicht steht. Wahrsch. hat die babyl. M.-Redaction gekürzt, weil dieser Passus in Sa. steht. Wie §§ 21, 22 sich dem voraufgehenden anschliessen, so auch § 23 dem § 20. So wie man dem Thiere פירות שביעית nicht geben darf, aber doch nicht zu verhindern braucht, wenn sie von selbst hingehen, so ist es zwar unerlaubt, ספיחין mit der Hand abzupflücken, aber man kann pflügen am מוצאי שביעית wenn auch die ספיחין mit ausgerissen werden, denn letzteres geschieht absichtslos (s. oben S. 318 Anm. 11.)

Der 6. Abschnitt in T. behandelt das Princip לאכלה ולא להפסד. Da musste doch auch angegeben werden, dass man nicht verpflichtet ist, eine שביעית-Frucht zu essen, wenn sie zufällig ungeniessbar geworden ist. Diese Bestimmungen (1—11) sind in derselben Form in T. Terum. und Maass. sch. enthalten, ein Beweis, dass sie in dieser Form dem Gedächtnisse eingeprägt wurden und so in der pal. M. gestanden haben, während die babyl. M.-Redaction gekürzt hat*). Zu בקניבת ירק macht auch J. eine Bemerkung, ein Beweis, dass er den Passus in M. hatte. Bis § 17 erkennen wir das Princip לאכלה ולא להפסד. Aber auch die folgenden §§ erklären sich durch dieses Princip, und darum stehen sie nicht im vorhergehenden Abschnitt, wo auch von מכירה die Rede ist. Bei Einzelverkauf geht Manches verloren; darum soll ein Gefäss mit Früchten im Ganzen verkauft werden (§ 17). Der Passus von § 3 in M. ist ungeändert von der babyl. M.-Redaction aufgenommen worden, hingegen ist § 18 der T. als nicht hierher gehörig ebenso wie die §§ 19, 20 aus M. ausgelassen. § 19 wohl deshalb, weil ähnliche Controversen von Beth-Schammai u. Beth-Hillel schon im 4. u. 5 Abschn. enthalten sind, u. § 20 wohl deswegen, weil die Boraitha in Succa 39b anders

---

*) Auffallend ist, dass in M. nicht steht לשתות דבר שדרכו לשתות, was Frankel דה"מ p. 242 bemerkt. In M. Maass. sch. fehlt dieser Passus gleichfalls, in M. Terum. ist die ganze Bestimmung ausgelassen. Wahrsch. weil die M.-Redaction das für überflüssig hielt, da שתייה in אכילה inbegriffen ist. — Merkwürdig ist, dass in der M.-Ausgabe von RJL die fehlenden Worte vom Herausgeber aufgenommen sind, ohne dass er angiebt, dass er eine Hsch. der M. gesehen, welche diesen Passus hätte.

lautet (s. oben S. 323). Von § 21 ist in M. die Controverse von ר׳ נחמיה ור׳ יהודה — אוסרין ist mit AW zu lesen — ausgelassen, während wir sie im J citirt finden. § 22, dessen Begründung nicht erkannt wurde — s. die verschiedenen Erklärungen bei den Commentatoren und die Erklärung von REW s. zu M. 7_8 ולא יהא לוקח — ist meiner A. n. so zu verstehen. Wenn fünf Personen gemeinschaftlich gesammelt haben, natürlich um zu essen und dann den Rest zu verkaufen, so darf nicht einer für Alle verkaufen, weil im Ganzen der Preis ein billigerer ist, als wenn jeder Theil besonders verkauft wird, sondern er muss seinen Theil besonders und jeden Theil des anderen auch besonders verkaufen, während von 5 Brüdern Einer das Ganze mit einemmal verkaufen kann, weil die 5 Brüder den Vater vertreten. Es handelt sich um das Princip לא דרכסר und drückt etwas anderes aus als M. 7_8. — §§ 23, 24, 25 schliessen sich passend den obigen Bestimmungen an, dass wie bei שביעית eine bestimmte Form gebraucht werden muss, unter welcher das Verbotene erlaubt ist, so ist es auch bei andern Verboten der Fall וכן בבן לוי § 25 ist mit Friedländer u. Schwarz zu § 24 herauf zu lesen, u. § 25 muss mit כי שהית beginnen. Die in § 25 enthaltenen Controversen zwischen dem ersten Tannai und R. Jose liess die babyl. M.-Redaction aus, die eine wohl, weil sie die im J. widerlegte Meinung annahm, dass § 5 der M. gegen die Ansicht R. Joses spricht. Dieser § der M. stand in der pal. M. hinter § 25 der T. und stimmt auch mit R. Jose überein (s. oben S. 302 Anm.), die andere nahm B. als Boraitha auf, erklärt die Controverse aber anders als die pal. Halacha sie auffasste (s. oben S. 307). An § 5 der M. schloss sich als Gegensatz § 26 in T. an, was im J. zwei verschiedene Erklärungen hat. § 27 bis Ende schliesst mit der Bestimmung, unter welcher Form es erlaubt ist, aus Oliven Oel, aus Trauben Wein u. aus frischen Feigen getrocknete zu bereiten, und unter welcher es verboten ist. — Mit § 7 der M. scheint ein neuer Abschnitt begonnen zu haben, der das Princip enthält אחרון אחרון נתפס בשביעית im Gegensatz zu מעשר שני, wie auch in T. ein neuer Abschnitt beginnt. Vorausgeschickt wird der Satz, dass man Teruma mit שביעית nicht vermischen darf, weil die Teruma dann mit Eintritt des ביעור unbrauchbar wird, man kann auch nicht Teruma mit שביעית austauschen (s. Schwarz S. 109), weil dann die תרומה den שביעית-Charakter erhält. Dasselbe findet bei מעשר שני statt, wie es in T. 7_8 heisst, und es werden dann, da schon ein Unterschied zwischen שביעית und מעשר שני gegeben war, nämlich אחרון אחרון נתפס בשביעית, was bei מעשר שני nicht der Fall ist, alle Unterschiede zwischen שביעית und מעשר שני angegeben. Dergleichen Unterschiede, die in T. oft vorkommen, sind durch die babyl. M.-Redaction theils ausgelassen, theils gekürzt worden (vgl. oben S. 118 Anm.). Es ist aber klar, dass solche Unterschiede, die in T. oft wiederholt werden, integrirende Bestandtheile der pal. M. waren. Nach § 9 der T. folgten in der pal. M. die §§ 8—11 unserer M., welche unverändert von der babyl. M.-Redaction aufgenommen wurden. —

24. קוץ, טייב[1])

Ueber die Bedeutung dieser in M. Scheb. 4_2 vorkommenden Worte sind die Commentatoren der M. verschiedener Ansicht. In J. 2 c. heisst es: תמן אמרין שנתקווצו בשניטלו קוציה רבנן דהכא אמרי כשחרש על דעתיהו דרבנן דהכא איזהו הטיוב כל העם חורשין פעם אחת והוא חורש שני פעמים. Aus dieser Stelle geht hervor, dass über die Bedeutung dieser Worte eine verschiedene Auffassung herrschte zwischen den Palästinensern und Babyloniern. Wir sollten zwar meinen, dass bezüglich der Bedeutung von Worten, die in Palästina gebraucht wurden, die Palästinenser massgebender sind, als die Babylonier, so dass die Palästinenser der letzteren kein Gewicht beigelegt haben werden. Aber zugegeben, dass das doch geschehen ist, warum nahmen die Babylonier die Erklärung der Palästinenser nicht an? Welche Bewandtniss hat es mit diesem Referat? Hören wir, wie die Commentatoren die M. erklären, und wie die Halacha entschieden wird. R. Ascher sagt: Wer מקווץ erklärt, „lose Dornen auflesen", versteht unter מטייב „das erste Pflügen", wer aber מקווץ erklärt „das erste Pflügen", versteht unter מטייב „das zweite Pflügen". Die erste Erklärung ist die der Babylonier, die zweite die der Palästinenser. Gegen die erste Erklärung ist aber auffallend, warum nicht חרש st. מטייב steht, da in מטייב doch etwas von חרש Verschiedenes liegen muss. Wohl lässt es sich sprachlich rechtfertigen, dass einerseits sowohl das erste als das zweite Pflügen mit dem gemeinsamen Namen חרש bezeichnet wird, und speciell das erste Pflügen mit קווץ, das zweite mit טייב, denn durch das zweite Pflügen wird erst der Boden für Aufnahme der Saat befähigt; aber wenn unter קווץ nur verstanden wird, „die losen Dornen auflesen." und wenn das erste Pflügen schon den Boden zur Aufnahme der Saat befähigt, so muss טייב doch etwas anderes be-

---

[1]) Quellen: T. Scheb. § 10 לא יפתח (3): ib. §§ 15—20 מרביצין (2); ib. Sanhed. § 2 זה פוסל (5); M. Scheb. § 2 בראשונה (4); ib. § 4 כלל גדול (7); ib. § 8 R.H. ארבעה ראשי שנים (1); ib. Sanhed. § 3 דיני ממונות (3); J. Scheb. 3_2 (34 c), 4_2 (35 a), ib. R.H. 1_7 (57 c); ib. Sanhed. 3_5 (21 a); b. Gittin 44 b; Tos. Bechoroth 34 b; Mo.K. 13 a; Tos. Ab. Sara 50 b s. v. ומשקין; RMBM Schem. 1_1, dazu ש"ה"מ; והזהיר ed. Freimann, Anfang בהר p. 193 ל"הם, Resp. RMA 27; REW, RER, RNA, RAE zu M. Scheb. 4 c. und 7 c., REW zu Ch.M. 34 n. 30; P.H. $20_{13, 14}$, n. 38.

deuten, etwa wie: „gut pflügen“, mehr als gewöhnlich, dann ist auffallend, warum מטייב und nicht חרש in M. steht. Wenn חרש Strafe nach sich zieht, umsomehr מטייב! RMBM entscheidet (Cod. c.) nach der Erklärung der Babylonier. Er schreibt: Wer ein Feld am שביעית pflügt oder wiederholt pflügt, um es brach liegen zu lassen etc. — Da stösst man sich auch daran, dass er beides angiebt, da es doch genügt hätte zu sagen, wer ein Feld pflügt, verfällt in Strafe. Es ist doch selbstverständlich, wenn er mehrmals pflügt, dass er gleichfalls bestraft wird. Aber wenn die Ausdrucksweise RMBM's nur als Tautologie angesehen werden kann, so ist die Schwierigkeit grösser, wenn man auf die Quelle, nämlich auf die M. zusückgeht. Hätte die M. das gemeint, was sie RMBM sagen lässt, so hätte in M. entweder חרש allein oder נחרשה או ניטייבה stehen müssen. Indem מטייב steht und gesagt ist, dass nur dieses Strafe nach sich zieht, folgt, dass חרש — einmaliges Pflügen — keine Strafe nach sich zieht. Tos. Gittin, Mo.K., Bechoroth c. erklären auch so wie R. Ascher und RMBM. Aber die Schwierigkeit, die wir angeführt, werfen sie nicht auf. Raschi hat wohl wegen dieser angegebenen Schwierigkeit dem Worte ניטייבה eine andere Bedeutung gegeben — auch R. Gerschom — nämlich נזדבלה, das Feld wurde verbessert durch Dung, was zu נידיירה passt. Letzteres ist zwar unter manchen Fällen erlaubt, aber hier ist gemeint, wenn es nicht in der Weise geschieht, in der es erlaubt ist[2]). R. Gerschom u. Raschi haben

[2]) נידיירה erklärt RMBM durch זבלה, er hat den Boden gedüngt. Hier soll דייר dieselbe Bedeutung haben, wie זבל, während in M. u. T. זבל und דייר geschieden sind (M. 3_4, T. 2_{15}). Er ist wie RLH zu M. 3_4 auseinandergesetzt, gezwungen, in M. 4_2 das Wort מדייר durch מזבל zu erklären, weil er in M. 3_4 den Passus ומוציא מן הסהר nicht wie RABD und RSS erklären, er muss den Dung aus dem סהר entfernen, auf das vorhergehende bezogen, sondern die M. will mit diesem Passus etwas Neues sagen, man kann vom סהר ebenso gut wie vom חצר den Dung ausführen. Vergleicht man dort T. mit M., so spricht T. gegen die Erklärung RMBM's, denn dort steht ausdrücklich עוקר — נתמלאת עוקר מתוך הסהר ועושה אשפתות וכו'. bezieht sich weder auf זבל noch auf צאן, sondern es ist so zu übersetzen: Er reisst einen Theil des סהר ein, um den זבל auszuführen, und macht einen anderen סהר. Alle Versuche, M. und T. zu harmonisiren, thun den Worten Gewalt an (s. RDP.). Aber weil die M.-Redaction nicht nur die klaren unzweideutigen Worte der T. ändert, sondern auch zwei Sätze dazwischen stellt, so spricht das dafür, dass RMBM's Erklärung für die M. die zutreffende ist. Die Frage, die RDP aufwirft,

entweder diese Jeruschalmistelle nicht gekannt oder diesen Passus im J. anders gelesen. Nach diesen Erklärern sagt die M. im zweiten Falle etwas Neues, nämlich: Auch bei Uebertretung eines rabbinischen Verbotes, wie bei נזדבלה und נידיירה, erfolgt schon Strafe, selbstverständlich bei נחרשה, wo ein bibl. Verbot übertreten wird (s. w.). Tos. wenden dagegen ein, dass aus dem Zusammenhange der dortigen Gemara hervorgehe, dass es sich um ein biblisches Verbot handelt. Die Rechtfertigung Raschis s. bei P.H. — Aber sprachlich ist die Erklärung Raschi's schwierig. Da die M. für „düngen“ an vielen Stellen זבל gebraucht, warum steht hier nicht auch נזדבלה או נידיירה? — Bartinuro erklärt נתקווצה nach der Deutung der Babylonier und ניטייבה durch zweimaliges Pflügen. Die M., meint er, stamme aus der Zeit, da die römische Regierung einen Zwang auf die Juden ausgeübt (שהמלכות אונסת), wie J. angiebt, weshalb das erste Pflügen erlaubt wurde. Die späteren Commentatoren sagen unisono (RMS, RER, RDK, RAE) von dieser Erklärung ארכביה אתרי רכשיה, den ersten Fall der M. erklärt er nach den Babyloniern, den zweiten nach den Palästinensern. Wenn RNA ihn rechtfertigen will, weil der Ausdruck ניטייבה ihn zur Erklärung der Palästinenser gezwungen hat — denn im Ausdruck טייב liegt das zweimalige Pflügen,

---

warum hätte R. Jehuda Hanassi nicht in M. die Meinung R. Jehuda's aufgenommen, — er meint, es sei eine Controverse, es kann aber auch Erklärung sein — spricht dafür, dass die M. nicht aus Palästina stammt. Es sind sonst noch Verschiedenheiten zwischen T. und M. vorhanden. In T. heisst es ועושה סהר אחר und nicht ומניח את האמצעית, welcher Ausdruck schwierig ist. RMBM schreibt ומניח אחת. Die אמצעית ist ja nicht bestimmt. Es kann eine beliebige der 4 Seiten sein, wenn das Feld gross ist. In T. § 18c. finden wir über den zweiten סהר eine Controverse, wie gross die Entfernung zwischen dem ersten und zweiten סהר sein darf. RSbG, oder RSbE, wie es in T. heisst, behauptete, man kann rings um einen Mittelpunct acht בית סאה zu דיר machen. Ist das nicht der Fall, dann nahm auch er an, dass nur zwei סהר gemacht werden können. Warum soll R. Jehuda Hanassi die Controverse von R. Dostai b. Jehuda und R. Jose b. Kippur ausgelassen haben? Die b. M.-Redaction hat gekürzt und den Fall R. Jehuda's als selten vorkommend ausgelassen. Auch hätte R Jehuda Hanassi, von dem wir wissen, dass er über das שביעית-Gesetz eine erleichternde Meinung gehabt hat, in M. die erleichternde Meinung der Chachamim T. c. (p. 63_{26}) nicht ausgelassen. Ebenso war § 19, der wörtlich in T. Kilaim angeführt ist, integrirender Bestandtheil der pal. M. —

während das erste nicht Strafe nach sich zieht — so ist damit nichts gewonnen, denn dann hätte er נתקווצה auch nach den Palästinensern erklären müssen. P.H. schreibt, bezüglich der Berufung auf J., dass nämlich die M. von der Zeit eines Zwanges von Seiten der Regierung spreche: ושנה גדולה היא, das sei ein grosser Irrthum. Der J. ist corrumpirt. REW habe statt שהמלכות אונסת emendirt שאין המלכות אונסת. Es sei doch klar, dass das Pflügen vorher nicht erlaubt war, da J. sagt, zur Zeit R. Jannai's hat man erst das erste Pflügen erlaubt. RMS u. RJL wollen ניטייבה erklären durch Pflügen und Säen, wodurch aber nichts gewonnen ist, da nach babyl. Auffassung blosses Pflügen schon Strafe nach sich zieht. —

Haben wir hier (im P.H.) ein Beispiel, wie mangelnde Kritik am J. zu Irrthümern geführt hat, und dass diese aufzudecken, erst der kritischen Behandlung des J. durch REW und seine Schule möglich geworden, so sind andere Irrthümer dadurch entstanden, dass man an der. M. keine Kritik übte, sondern dieselbe für intact hielt. Wir haben schon in Nr. 21 dargethan, dass der Passus der M. ניטייבה ב"ש אומרין אין אוכלין פירותיה בשביעית וב"ה אומרים אוכלין nach pal. Halacha nicht so gestanden haben kann, weil der Satz im Widerspruch stände mit dem Satze des Sa. מן השבות אחה אוכל וכו'. Eine andere Schwierigkeit, welche die Commentatoren aufwerfen, ist folgende: Wie kann Controverse darüber bestehen, ob die Früchte eines am שביעית bearbeiteten Feldes zu geniessen erlaubt sind oder nicht, da ספיחין zu geniessen, sopherisch verboten war? Man hilft sich damit (s. R. Ascher), dass unter פירות Baumfrüchte zu verstehen seien. Aber hier ist doch von einem Saatfelde die Rede, da es heisst לא חורע. Nach Auffassung des B. über ספיחין (s. N. 20) ist die Schwierigkeit nicht vorhanden, da nach dieser ספיחין erst nach dem ביעור verboten sind, vorher sind sie gestattet. Aber nach pal. Auffassung ist diese Controverse auffallend, da nach J. ספיחין verboten waren. Wäre in M. von Baumfrüchten die Rede, so hätte שדה אילן stehen müssen. Wir haben schon in N. 21 angegeben, dass die Controverse zwischen den Schulen die gewesen sein muss, ob wenn gegen das Verbot gehandelt wurde, dann die Früchte am מוצאי שביעית gegessen werden dürfen (s. d.), was die Schammaiten verboten, die Hilleliten aber deshalb gestatteten, weil ein solches

Verbot nicht aufrecht erhalten werden konnte. Wie hat nun die pal, M. gelautet? Ich glaube, wir können sie mit Zuhilfenahme der T. herstellen. — Wenn wir T. c. vergleichen, so muss uns auffallen, dass in J. gefragt wird איזהו טיב? hat J. die T. nicht gekannt, wo doch ausdrücklich steht, איזה היא שדה שניטייבה כל העם חורשין חמש והוא חורש שש שש והוא חורש שבע? und wenn, wie man annehmen muss, und wir zeigen werden, die Erklärung des J. eine nähere Erklärung der Erklärung der T. ist, wie kommt es, dass J. der authentischen pal. Erklärung die der Babylonier entgegensetzt? Was man unter טיב zu verstehen habe, darüber sind doch die Palästinenser massgebender als die Babylonier! Wie kommen sie dazu, einer im Lande gebräuchlichen Wortbedeutung, die Deutung Auswärtiger entgegenzustellen?

Um all dieser Schwierigkeiten Herr zu werden, wollen wir die verschiedene Auffassung der pal. u. babyl. Halacha bezüglich זבול, חרישה und דיור auseinandersetzen, dann wird es uns gelingen, die ursprüngliche pal. M. herzustellen und den Grund zu erkennen, warum die babyl. M.-Redaction eine Aenderung vorgenommen hat.

P. Dass חרישה, זבול und דיור[3]) am Schebiith ursprünglich biblisch verboten waren, ersehen wir daraus, dass es von einer bestimmten Zeit ab schon am ערב שביעית zu pflügen (שני פרקים הראשונים), verboten wurde, was nicht der Fall gewesen wäre, wenn das Verbot des Pflügens am שביעית nicht als biblisch gegolten hätte. R. Akiba hielt sogar das חרישה-Verbot am ערב שביעית für biblisch. Das wurde zwar von R. Ismael bestritten und dessen Meinung als gültig angenommen (s. oben S. 316), dass aber am שביעית das Pflügen verboten sei, war unbestritten. Im Sa. finden wir folgenden Derasch: Aus der Stellung שדך לא, כרמך לא (anstatt לא תורע שדך u. s. w.) wird eruirt, dass jede Arbeit im Felde und im Weinberge verboten ist (s. Malbim). Das ersehen wir auch aus M. Scheb. $8_{1,2}$, dass in Syrien alle Feldarbeiten auszuführen verboten sind. Weil die Feldarbeiten in Palästina biblisch verboten sind, sind sie in Syrien rabbinisch verboten. Dass ferner זבול gleichgestellt war חרישה, ersehen wir aus T. p. 61_{18} כל זמן

---

[3]) דיור ist nach J. 3 c. nur dann erlaubt, wenn der Zweck der Hürde ist, nicht das Feld zu düngen, sondern es an Platz gebricht, die Schafe aufzustellen, sonst ist דיור gleich זבול verboten.

שמותר לחרוש מותר לזבל (s. N. 26). Bezüglich der rabbinischen Verbote wollten die Schammaiten eine grössere Strenge beobachtet wissen, als die Hilleliten. Jene dehnten das Verbot, am ערב שביעית zu pflügen auf längere Zeit aus als die Hilleliten (M. 1_1, vgl. auch T. 1_5, Z. 20 A.W.). Hingegen stimmten sie darin überein, dass das, was am שביעית nur rabbinisch verboten ist, am ערב שביעית erlaubt ist So heisst es T. Scheb. 1_{11} מסקלין מקווצין ומסתתין עד ר"ה[4]. Diese Arbeiten waren am שביעית rabbinisch verboten, darum sind sie am ערב שביעית gestattet. Wenn מקווצין heisst, mit dem Pfluge das Feld von den Dornen befreien, was am שביעית rabbinisch verboten war, ist es verständlich, dass es hervorgehoben werden muss, dass dies am ערב שביעית erlaubt ist, hingegen brauchte doch nicht hervorgehoben zu werden, dass man die freiliegenden Dornen am ערב שביעית auflesen kann. Wir haben sonach schon am ערב שביעית einen Unterschied zwischen קוץ und חרש. Am שביעית war beides verboten, ersteres rabbinisch, letzteres biblisch. Es bestand bis zu Schammai die Bestimmung, dass ein Feld, welches am שביעית so gepflügt worden, dass es zur Aussaat fähig ist, nicht als Ackerfeld betrachtet wird, so dass man es betreten darf אין מקיימין אותה בשביעית (s. w.), wohl aber darf es nicht betreten werden, wenn man gegen das rabbinische Verbot gehandelt und es von Dornen gereinigt hat. Diese Strafe, die auf das Pflügen gesetzt war, war dem שמאי הזקן nicht genügend, denn man kann sich selbst davor schützen, dass das Feld von Anderen nicht betreten wird. Er sagte, sobald passende Zeit sein wird (s. w.), werde ich es durchsetzen, dass beschlossen wird, dass ein solches Feld nicht besäet werden darf. Der Beschluss wurde auch später so gefasst mit Zustimmung der Hilleliten. Hingegen gingen die Schammaiten weiter und behaupteten, die Früchte eines solchen besäeten Feldes sind im 8. Jahre zum Genusse unerlaubt, die Hilleliten gingen aber nicht so weit, weil diese Bestimmung nicht durchführbar wäre (גדר שאין יכול לעמוד בו). Es ist nicht daran zu denken, dass zur Zeit Schammais die römische Regierung sich um die religiösen Einrichtungen der Juden gekümmert, noch weniger, dass Herodes etwa das Religionsgesetz beschränkt hätte. Wenn später durch Hadrian zu שעת השמד eine schwere Zeit für

---

[4]) So mit W. zu lesen, A.E. fehlerhaft. מקווצין steht in E. u. W.

Beobachtung der Gesetze eingetreten war, so hat man doch nicht an Erleichterungen gedacht, da man die Zeit für vorübergehend ansah und täglich auf den Wiederaufbau des Tempels hoffte. Im 4. Tannaitengeschlechte sehen wir die Majorität der Tannaiten mit aller Strenge an den שביעית-Gesetzen festhalten. An den rabbinischen Bestimmungen, dass die Feldarbeiten schon zu einer bestimmten Zeit am ערב שביעית ruhen müssen, halten sie noch fest. R. Simon ist derjenige, welcher die Härten des שביעית-Gesetzes in Folge der drückenden Zeitverhältnisse zu mildern suchte. Er sagt משרבו האנסין קורין אותן סוחרי שביעית (s. w.). Er erkannte, dass die veränderte politische Lage eine Erleichterung bezüglich der rabbinischen Verbote des שביעית-Gesetzes nöthig machen. So ist er für Erlaubniss der ספיחין (N. 20), hält die Form der Dereliction für genügend, um nach dem ביעור die Früchte selbst geniesssn zu können (N. 19b). Aber er stand allein mit seiner Meinung und tadelte auch diejenigen, welche sich nach seiner Meinung richteten. Rabbi adoptirte die erleichternde Auffassung des שביעית-Gesetzes, aber es gelang ihm nicht — mit einigen Ausnahmen — Erleichterungen betreff des שביעית-Gesetzes durchzusetzen. Erst seinem Nachfolger R. Gamaliel gelang es, eine Majorität für die Aufhebung des Verbotes der Feldarbeiten am ערב שביעית zu erlangen. (S. Anm. am Schluss des Artikels). Wie J. erklärt, stützte er sich auch auf die Schrift, wie man früher zur Zeit des Verbots sich auf die Schrift gestützt hatte. R. Jannai, ein Zeitgenosse R. Gamaliels, erlaubte die erste חרישה (קווץ), was bis zu seiner Zeit rabbinisch verboten war. Auch hier musste die neue Erleichterung durch die Bibel in Folge einer neuen Deutung gerechtfertigt werden. Während früher חרישה בשביעית gleich gesetzt wurde זריעה, u. zw. nach dem Derasch שדך לא, wurde von R. Jochanan behauptet, auf חרישה erfolge nicht die Strafe von מלקות. Ist sonach die חרישה geringer in der Strafbarkeit als זריעה, so rückt die erste חרישה (מקווץ) gegen früher um einen Grad herunter. Früher war es rabbinisch verboten, weil die zweite חרישה als biblisch straffällig verboten galt, da aber nach der neuen Deutung חרישה nicht strafbar ist, kann man die erste חרישה gestatten. Die zweite חרישה, weil biblisch, bleibt nach wie

vor verboten[5]). Wenn man fragt, was mit der Erlaubniss der ersten חרישה gewonnen ist, wenn die zweite חרישה und das Aussäen verboten blieb, so ist, abgesehen davon, dass am 8. Jahre früher ausgesäet werden konnte, wenn die erste חרישה nicht mehr gemacht zu werden brauchte, so war damit den armen jüdischen Arbeitern eine Einnahme durch Arbeiten — nämlich das erste Pflügen bei den Heiden — gesichert, während sie sonst gar nicht auf dem Felde arbeiten und somit nichts verdienen konnten. Die Römer zwangen die Juden nicht zur Steuer vom Ertrag des 7. Jahres, denn davon waren sie befreit. Aber mit Rücksicht darauf, dass die Steuern vom Ertrag des 8. Jahres gegeben werden mussten, und in dieser Zeit strenger als früher eingetrieben wurden, war die Erlaubniss nöthig, damit rechtzeitig die Felder im 8. Jahre bestellt werden konnten. Aber trotz der Erlaubniss R. Jannai's, das erste mal zu pflügen, blieb das Verbot bestehen, dass man ein Feld, welches man zum zweitenmal gepflügt hat, nicht besäen darf. R. Jirmija warf die Frage auf, ob da jetzt das erste Pflügen erlaubt ist, auch die Strafe für das zweite Pflügen wegfällt. Darauf erwiderte ihm R. Jose: Hat R. Jirmija nicht gehört, dass auf חרישה Strafe folgt? — R. Eleasar nämlich controversirte gegen die Behauptung R. Jochanans, es folge wohl auf חרישה die Strafe von מלקות, und wenn auch R. Jochanan behauptet, es folge keine Strafe der מלקות, so gab er doch zu, dass man eine עשה übertritt[6]). J. hat demnach חרישה nicht für

[5]) Das steht im J. ausdrücklich. Ein Convertit ging vor einem Felde vorbei, auf welchem ein Jude am שביעית — רמיין קובעתיה, d. h., wie Levy s. v. קבע erklärt, die Egge über das Feld führte, da sagte der Convertit: Jener hat euch erlaubt zu pflügen — nämlich das erstemal — hat er euch erlaubt, die Egge zu führen? Wenn, wie es in B. heisst, R. Jannai auszusäen erlaubt hätte, dann hätte er ja alle Feldarbeiten erlaubt. Selbst nach der Erklärung Frankel's (s. K. s. v. אמטו) stimmt J. nicht mit B. überein: denn wenn R. Jannai erlaubt hätte zu säen, so hätte er auch erlaubt, Garben aufzuhäufen. Eigenthümliche Bedeutung giebt den Worten des J. der Verfasser des פ"ה, und er glaubt, J. mit B. harmonisirt zu haben! —

[6]) Im J. Kilaim c. behauptet R. Jirmia, R. Jochanan hat gesagt, wenn auch מלקות nicht auf חרישה folgt, so hat man doch mit der חרישה eine מצות עשה übertreten, während R. Jose meint, nicht einmal eine עשה hat man übertreten. Nach der Stelle im Scheb. müsste man meinen, R. Jirmia war der Erleichternde u. R. Jose der Erschwerende. Man müsste nach dieser J.-Stelle in J. Kilaim c. für ר' ירמיה lesen ר' יוסי u. umgekehrt.

rabbinisch erklärt[6a]).

So blieb die Halacha betreff חרישה bis znm letzten Amorageschlecht. Es gab kein ב״ד, welches den Beschluss der Schammaiten u. Hilleliten, dass ein solches Feld, welches am שביעית zur Aussaat fähig gemacht worden, d. h. zum zweitenmale gepflügt wurde, nicht besäet werden darf, aufgehoben hätte, obwohl die Auffassung über חרישה eine andere geworden war, dass nämlich nur זריעה biblisch als לא תעשה verboten ist, nicht aber חרישה, ja nach einer Meinung auch keine עשה vorhanden ist.

B. B. nahm an, alle Erdarbeiten seien nur rabbinisch verboten mit Ausnahme von זריעה u. חרישה. Der דרש im Sa. שדך לא sei nur אסמכתא, vgl. Mo. K c., wo unter den Erdarbeiten, die rabbinisch verboten sind, חרישה nicht mit aufgezählt ist (s. auch Freimann l. c.). Die Gemara lässt dort (vgl. ib. 13b) R. Jochanan behaupten, dass auf חרישה die Strafe von מלקות folgt, im Gegensatz zu J., weil הלכה כר׳ יוחנן. In Babylonien wird im Gegensatz zu Palästina, wo mindestens zweimal gepflügt werden musste, um den Boden für die Saat fähig zu machen, ein einmaliges Pflügen genügt haben, um dann auszusäen. Wenn nun, schloss B., R. Jannai חרישה, welches biblisch verboten ist, erlaubt hat, so hat er auch das Aussäen erlaubt. Er lässt ihn bekannt machen: פוקו וזרעו בשביעית, „Gehet und säet aus am Scheb.“, was nach seiner Auffassung consequent ist, aber mit den Thatsachen nicht übereinstimmt, s. oben S. 360[7]).

Gehen wir nun zur Erklärung v. T., M. u. J. über. — Die pal. M. hat gelautet: שדה שנתקווצה מקיימין אותה בשביעית שניטייבה או שנידיירה אין מקיימין אותה בשביעית איזהו שדה שניטייבה כל העם חורשין חמש והוא חורש. שש שש והוא חורש שבע ב״ד של אחריה גוזרין שאין זורעין אותה זרעה ב״ש אומרים אין אוכלין פירותיה וב״ה אומרים אוכלין. Die Worte כל העם חורשין חמש blieben unverständlich. Friedländer schreibt geradezu Unsinn. Weil damals Regierungszwang herrschte, hätte man erlaubt, fünfmal, resp. sechsmal zu pflügen, aber nicht

---

[6a]) Freimann l. c. meint, Jerusch. sei im Gegensatz zu B. Nach diesen wäre חרישה׳ biblisch, nach jenem rabbinisch, was aber m. A. a. nicht richtig ist.

[7]) Grätz IV[3], 231 führt die Relation B's. als Thatsache an, was zu brrichtigen ist. Wenn es im J. heisst משום ארנונה, so ist darunter die Steuer des 8. Jahres gemeint.

sechsmal, resp. siebenmal! Zu R. Jannais Zeit, von der es ausdrücklich heisst, dass Regierungszwang geherrscht habe, hat man erlaubt, einmal zu pflügen, und zu Schammais Zeit hätte man fünf-, resp. sechsmal zu pflügen erlaubt[8])!!! Richtig — aber nur

---

[8]) Vogelsteins Schrift: „Die Landwirthschaft in Palästina zur Zeit der Mišna", Berlin 1894, ist zwar eine sehr fleissige und brauchbare Arbeit, aber sie zeugt mehr von Vertrautheit mit der profanen Literatur über diesen Gegenstand, als von Vertiefung und Kritik der diese Materie betreffenden Halacha. Dass nur hierdurch die wahre Wortbedeutung und die rechte Sachkenntnis errungen werden kann, haben wir in den früheren Artikeln gezeigt und wollen dies auch hier und in weiteren Artikeln betreff der Arbeit Vogelsteins zeigen. — Als Beweis, dass man in Palästina 5 bis 6 mal gepflügt hat, bringt er unsere T.-Stelle und meint, שנ״ב heisst „wiederholt pflügen" (S. 33); aber auf Seite 35 wird von einem zweimaligen Pflügen gesprochen, und bald darauf heisst es: „Zum drittenmal scheint man zur Aussaat gepflügt zu haben." Wenn sonach gewöhnlich zwei-, höchstens dreimal gepflügt worden ist, sollte man am שביעית fünf- bis sechsmal zu pflügen erlaubt haben! Wie T. u. J. zu vereinigen sind, darum kümmert er sich nicht. — קוּוץ übersetzt er richtig (S. 10) „das Ausroden der . . . . Dornsträucher" (s. das. S. 6, Anm. 3), was eben, wie J. erklärt, mit dem Pfluge gemacht werden muss. Der Beleg zu קוּוץ (Anm. 16) aus Scheb. 4_{12} ist richtig, wobei aber auf J. hätte verwiesen und gesagt werden müssen, dass die Erklärung der Palästinenser die richtige sei gegenüber der babyl.; aber die andere Belegstelle, T. Pea 3_{15} (22_{28}) hätte er jedenfalls weglassen müssen; denn der Sinn des Satzes ist unverständlich, so dass REW ihn streicht. Schwarz will רביעית emendiren, aber mir ist seine Erklärung unverständlich. Dort hat לקוץ die Bedeutung v. קצץ „abhauen" (בשביעית ist zu streichen). Der Sinn ist: „Von wann ab darf der Eigenthümer seinen Weinberg [sc. Weinstöcke] nicht abhauen?" Antwort: Von der Zeit ab, da die Frucht kenntlich ist, denn dann haben die Armen schon ein Recht an den עוללות. Vgl. קוץ für קצץ, Jes. 18_6; M. Scheb. 4_{10}; T. Scheb. $3_{15 \cdot 17, 22}$; s. oben N. 23, Anm. 2. Hingegen hätte er als Belegstelle für קוּוץ T. Scheb. 1_{11} (62_2) anführen müssen. קוּוץ kommt auch noch b. Mo. K. 5a vor, לקוּוץ את הדרכים. Dass in dieser Boraitha קוּוץ nicht die Bedeutung hat, Dornen ausroden, geht aus dem dabeistehenden Worte דרכים hervor. Auf Wegen, welche betreten werden, wachsen nicht, wie auf Feldern Dornen. Raschi erklärt auch לפנות קוצים, die Wege zu reinigen von den Dornen. Diese Stelle wäre eher ein Beweis für die babyl. Auffassung. Aber die Boraitha stammt aus T. Schek. 1_1 u. wurde hier geändert. Dort heisst es יוציאין ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות שחלחלו מן הגשמים. B. lässt die letzten Worte aus und setzt dafür מקוּוצין vor דרכים, damit dies auch, wenn kein Regen voraufgegangen, geschehen soll. Beachtenswerth ist die Bemerkung von RDK zu קוּוץ (M. Mo. K. 1_2). Er verweist dort auf M. Kilaim, wo er ויבמה im Verse Deutor. 25_5 auch in privativer Bedeutung erklärt. „Er solle sie zur

zum Teil — erklärt Schwarz nach RSA die T.-Stelle: Die Worte כל העם חורשין וכו' wollen besagen, unter מייב verstehe man, auf einem Felde 6 Furchen ziehen, wo alle Leute sonst 5 Furchen machen, oder 7 Furchen ziehen, wo sonst nur 6 gezogen werden. Wenn man nämlich das erstemal pflügt, um die Dornen auszuroden, macht man die Furchen grösser, beim zweitenmal Pflügen werden sie kleiner gemacht, wenn demnach eine Furche mehr ist, als sonst, so beweist dies, dass zum zweitenmale gepflügt worden ist, und es darf im 8. Jahre nicht besäet werden. — J's. Erklärung stimmt mit der in T. überein. Ich behaupte, J. hat unsere T. als M. vor sich gehabt, und er giebt eine nähere Begründung dafür an, warum bei מיוב Strafe erfolgt, nämlich weil die 6., resp. die 7. Furche beweist, dass hier zum zweitenmal gepflügt worden ist, was doch biblisch verboten ist. Wenn Schwarz mit der Erklärung der Worte כל העם חורשין וכו' auch Recht hat, so sind doch seine Schlüsse betreff der Zeitverhältnisse, dass die Römer nämlich zur Zeit Schammais und Herode's das שביעית-Gesetz zu übertreten gezwungen hätten, falsch. Hätte er פ"ה oder RER gesehen, so würde er sich überzeugt haben, dass שהמלכות אונסת sich nicht auf unsere M. beziehen kann. So erklärt auch RJDBS. Schwarz beruft sich auf Frankel. Man meint, dass Frankel דה"מ dasselbe sagt, während es dort nur heisst, er werde im zweiten

---

Frau nehmen und so das Schwagerverhältniss aufheben." Aber auch לחצוץ בו שניו (M. Beza 4_6) meint er, sei zu übersetzen: das die Zähne Trennende zu entfernen (privativ). Auch Ewald, Grammatik § 120 e, Anm. 2, zeigt, dass auch Verben im Kal privative Bedeutung haben, allerdings sagt er, dies finde nur bei Denominativen statt, während חצץ doch kein Denominativum ist. Bezüglich דיר und דייר ist die Darstellung Vogelsteins (S. 21) nach der von M. u. T. Schebiit (s. oben Anm. 2) verallgemeinert, was nicht richtig ist. Nur am Schebiit mussten die Hürden so gemacht werden, in anderen Jahren konnte man in beliebiger Entfernung von den ersten eine andere machen, man brauchte den Dung nicht auszuräumen und aufzuhäufen. Die Emendation V's. ib. Anm. 27 für עיקר T. p. 63_{21} עודר zu lesen, ist keine glückliche. עודר heisst den Dung mit dem Karste umwenden, wie sonst מהפך הזבל (vgl. M. B. K. 3_3), wie es in T. c. heisst כדי שיתפח, damit er anschwelle. Vgl. V. S. 22 Anm. 38. Hier aber soll der Dung fortgeschafft werden, das ist ausgedrückt durch עושה אשפתות, während עוקר heisst, die Umfassungen aus diesem דיר wegnehmen und einen anderen דיר machen. Zu עדר und עזק, S. 37 Anmm. 79, 80 bei Vogelstein, vgl. oben S. 344 Anm. 2a u. 325 Anm.

Theil angeben, wie so die Zeit nicht passend war. Es mag ja Krieg gewesen sei, aber Frankel hat sicher nicht gemeint, dass zur Zeit Schammais das erste Pflügen erlaubt war. Wenn es in T. heisst כל שבני אדם חורשין שש, und in J. כל עם חורשין פעם אחת, so heisst das nicht, alle Leute pflügen am שביעית einmal, sondern da, wo sonst dieses Feld zum Zweck des Ausrodens der Dornen einmal gepflügt wird, nämlich nur 5 Furchen hat, hat dieses 6 Furchen, was beweist, dass zum zweitenmal gepflügt worden ist. Der Ausdruck ניטייבה wird gebraucht und nicht חרש, weil gewöhnlich nach der חרישה die וריעה folgt. Am ערב שביעית wird gesagt, man darf nicht pflügen, um bald zu säen. Wenn man aber am שביעית pflügt, ohne zu säen, dann hat man die Absicht, das Feld nach dem Pflügen brach liegen zu lassen, damit es im 8. Jahre bessere Früchte trage[9]). Dieser authentischen Erklärung von T. u. J. konnten die Palästinenser nicht die der Babylonier als gleichwerthig entgegensetzen. Ich halte diesen Passus רבנן דחמן als eine Glosse von einem Späteren, der nach babyl. Auffassung die M. erklären wollte. — Die Worte im J. Scheb. 4_3 חמן המלכות אונסת sind nicht mit REW in שאין מלכות אונסת zu emendiren, sondern gehören überhaupt nicht hierher, sie sind aus J. Sanhedrin u. Schebiit 7 c. hierher versetzt, wie RER u. RJDBS annehmen, aber ihre Erklärung befriedigt nicht ganz, dieselbe ist so zu vervollständigen.

Vergleichen wir vorerst T. Sanhedr. c. mit M. ib. c., so finden wir, dass M. aus T. gekürzt ist, u. zwar so, dass die M. eine andere Deutung zulässt als T. Während in T. R. Meir u. R. Jehuda contraversiren, R. Meir behauptet אוספי שביעית sind פסול לעדות, R. Jehuda aber nur סוחרי שביעית, vermittelt R. Simon u. sagt: R. Meir hält die Auffassung der älteren Zeit aufrecht, R. Jehuda aber die spätere berücksichtigt, in welcher Unglücksfälle eingetreten oder auch der äussere Druck auf den Juden lastete, da hat man die אוספי שביעית nicht als unfähig zum Zeugniss erklärt, sondern nur die סוחרי שביעית[10]). In M. steht

---

[9]) טייב entspricht dem נייר von bibl. ניר. Wie ניר mit נהר (glänzen) zusammenhängt (Gesenius s. v.), so heisst auch טייב das Feld schön, gut machen, verbessern.

[10]) אוספי שביעית werden solche sein, welche ספיחין am שביעית gesammelt haben. Diese, meint R. Simon, waren früher פסול לעדות, später, als die Noth gross war, hat man nur die סוחרי שביעית für פסול erklärt, weil

nur die Meinung R. Simons und nicht die von R. Meir u. R. Jehuda. Während ferner in T. eine Controverse von R. Jehuda u. den Chachamim betreff סוחרי שביעית angegeben ist, steht in M. nur die Meinung R. Jehuda's, so dass man annehmen kann, R, Jehuda erklärt bloss und hätte keinen Contravertenten, wie auch in Gem. diese Ansicht ausgesprochen ist. Endlich fehlt in M. der Passus der T. ב"ד"א בקדוש החודש . . בדיני ממונות ובדיני נפשות וכו'[11]). Aus J. c. ersehen wir, dass er T. als pal. M. vor sich hatte: R.Ba b. Sabda sagt הלכה כר' יהודה דמתניתא, das erklärt REW (ChM c.) und nach ihm RJDBS: Die Halacha ist wie R. Jehuda der Mischna, nämlich erleichternd, nicht wie R. Chija der Boraitha, welcher erschwert. Nun stehen aber die Worte, wie sie nach R.Ba b. Sabda in M. stehen sollen, in T. und nicht in unserer M. R. Chija hat nicht, wie man meint, die T. redigirt, sondern er hatte in seiner M. eine andere LA., die erschwerend war. Auch aus dem Passus ועוד הדה דסנהדרין ist bewiesen, dass J. die T. als pal. M. vor sich hatte. In T. Sanhedrin = pal. M. steht ausdrücklich ב"ד"א . . . בדיני ממנות ובדיני נפשות Da kann doch ein Unterschied zwischen דיני ממונות und דיני נפשות nicht gemacht werden. In unserer M. steht dieser Passus in Sanhedrin gar nicht, in R. H. gekürzt. Die Worte אמר ר' מנא קומי ר' יוסי עוד הדה דסנהדרין כר' אליעזר sind vor דתנינן zu setzen. Zuerst hat R. Jose den Unterschied gemacht zwischen עדות ממון u. עדות נפשות, so dass die M. R. H. c. mit der Behauptung der רבנן übereinstimmen kann; denn עדות החודש ist doch nicht gleich עדות נפשות. Darauf sagt ר' מנא: In Sanhedrin steht ja ausdrücklich, sie sind zu עדות נפשות auch פסול, es muss dann die M. Sanhedrin nur mit der Behauptung R. Eliesers übereinstimmen. Darauf antwortet R. Jona: Die M. stimmt mit R. Elieser's Behauptung überein, und es wird die Halacha

---

Handel mit שביעית-Früchten zu treiben als biblisch verboten galt, ספיחין zu sammeln nur rabbinisch verboten war. Darum hat R. Simon wohl ספיחין überhaupt erlaubt (s. N. 20.)

[11]) Die ungrammatische Form אומנת שלא הוא in M. scheint nicht ursprünglich zu sein: in T. heisst es sowohl bei R. Jehuda als bei den Chachamim בזמן שאין לו אומנת אחרת. — Die Worte פסולים וחזרו בהן in T. (428_{18}) sind zu streichen. —

nach ihm deshalb entschieden, weil ihm später R. Meir zustimmte [12]). Der Passus אף הכי כן ist so zu verstehen: Es war gesagt, R. Ba b. Sabda wurde gerühmt, weil er im Namen eines Jüngern gesagt hat הלכה כר' יהודה, u. z. erleichternd, woraus hervorgeht, dass auch allgemein so entschieden wurde. Die Frage ist nun, ist auch in dem Falle der M. Scheb. 7 c., wo auch R. Jehuda und die Chachamim in betreff des Verkaufes von עופות טמאים contraversiren, die Halacha nach R. Jehuda erleichternd? Antwort: Nein. R. Ba b. Sabda hat nur erleichternd entschieden betreff der סוחרי שביעית, weil bezüglich שביעית seit R. Jannai המלכות אונסת, nicht aber sonst. RER meint, המלכות אונסת beziehe sich auf צייד — um RMBM zu rechtfertigen — RJDBS bezieht es auf שביעית zur Zeit des R. Jehuda, was mir nicht richtig scheint. Zur Zeit R. Jehuda's nämlich haben doch die Chachamim auch nicht bei שביעית erleichtert, und auch R. Jehuda erleichtert nicht wegen מלכות אונסת, sondern aus einem anderen Grunde, indem er doch bei צייד auch erlaubt. R. Ba b. Sabda hat später die erleichternde Meinung R. Jehuda's angenommen, weil המלכות אונסת, wie die späteren Amoraim betreff ביעור sich nach der erleichternden

---

[12]) In Mschr. 1872 S. 475 habe ich die LA. der T. in Edujoth als die ursprüngliche der pal. M. aufgestellt. Ich brachte wohl einen Beweis aus J. dafür, dass R. Elieser Contravertenten gehabt hatte, wie es in T. heisst, konnte aber J. nicht erklären. T. u. J. stimmen wohl überein, dass eine Controverse zwischen R. Elieser u. den Chachamim befand, während wir aus M. u. B. von dieser Controverse nichts erfahren. Nur ist die Frage, muss T. oder J. emendirt werden? Nach der LA. von T. ר' אליעזר מכשיר וחכמים פוסלין müsste man im J. emendiren מתניתן דלא כר' אליעזר. Aber richtiger scheint mir, dass man T. emendiren muss: ר' אליעזר פוסל וחכמים מכשירין. Nun wird in J. gefragt: Warum richtet sich die Halacha nach der Einzelmeinung? R. Jose meint, es sei ein Unterschied, worauf aber eine Einwendung gemacht wird (s. oben). Darum sagt R. Jona: Die M. hat darum die Behauptung R. Eliesers zur Norm genommen, weil ihm später R. Meir zustimmte und der M.-Redacteur R. Meirs Meinung, welche mit der R. Eliesers übereinstimmte, gefolgt ist. Zu R. Elieser's Zeit wurde nicht entschieden, R. Akiba liess die Sache unentschieden. (RJDBS bezieht דאתפלגון auf R. Jose s. d.). In B. wird eine Controverse von R. Elieser u. den Chachamim nicht erwähnt, weil die M. die Controverse nicht aufgenommen hat, in der Annahme, R. Meir u. R. Jose contraversiren darüber, wie R. Elieser's Behauptung zu verstehen sei, nämlich ob פסול לעדות ממון oder auch לעדות נפשות; unsere M. hat die Meinung R. Meirs aufgenommen.

Meinung R. Simons richteten, (s. ob. S. 297). Von hier ist die Stelle כאן המלכות אונסת nach J. Scheb. 4_2 mit aufgenommen worden, wie RER u. RJDBS richtig erklären. Wir haben uns überzeugt, dass Worterklärungen und historische Thatsachen ohne Kritik der einzelnen Stellen nicht der Wahrheit gemäss ermittelt werden können.

---

25. משקה, מרביץ[1]

Der Unterschied zwischen משקה und מרביץ wird von Raschi u. Tos. Mo. K. 6 c. verschieden angegeben. Nach Raschi besteht zwischen משקה und מרביץ ein Gradunterschied משקה „tränken" heisst, den Pflanzen viel Wasser zuführen, מרביץ „berieseln", ihnen wenig Wasser geben. Wenn daher auch השקה verboten ist, wird הרבצה erlaubt sein. Tos. ib. wenden dagegen ein: In Gemara ib. wird ja von השקה auf הרבצה geschlossen! Wer השקה במועד erlaubt, gestattet auch הרבצה; wer השקה verbietet, gestattet auch הרבצה nicht. Wenn der Unterschied von Raschi richtig wäre, so könnte ja השקה verboten und הרבצה erlaubt sein! Darum machen Tos. einen anderen Unterschied zwischen den genannten Worten משקה wird von בית השלחין gebraucht, מרביץ von בית הבעל. Dann ist der Schluss der Gemara von משקה auf מרביץ gerechtfertigt. Wenn השקה bei בית השלחין gestattet ist, so ist bei בית הבעל auch הרבצה erlaubt. Gegen den von Tos. gemachten Unterschied sprechen zwei Stellen der T. Ib. Mo. K. 1_1 wird der Ausdruck משקה auch von בית הבעל gebraucht[2]), und 1_2 heisst es בית השלחין[3]) מרבצין. Für die Erklärung von Tos. spricht eine

---

[1]) T. Scheb. §§ 5, 12 שלשה אילנות (1); ib. § 1 מרביצין (2); ib. Mo. K. § 1, 2 מקיין היוצא (1); M. Scheb. §§ 4, 10 עד אימתי (2); ib. Mo. K. §§ 1, 3 משקין בית השלחין (1); J. Scheb: 2_7 (34b); ib. Mo. K. 1_1 (80a), 1_2 (80c); b. Mo. K. 2a, 6b, Tos. s. v. מרביצין; RMBM Schemitta $1_{8,9}$, ib. Jom. Tob. $8_{8,10}$, RABD ib.; RSH zu RJF Mo. K.; RAG וזאת הברכה 170.

[2]) Vgl. Vogelst. c. S. 13, 14, welcher richtig sagt: „Der Unterschied war der, dass bei einer solchen Bewässerung die natürliche Fruchtbarkeit des בית הבעל gefördert wurde, während bei dem בית השלחין die Unterlassung der Bewässerung die Pflanzen dem Misswachs oder der Vernichtung preis gegeben hätte." V. spricht in Anm. 14 v. השקה und שתה, aber inwiefern sich dieses von הרבצה unterscheidet, darüber schweigt er.

[3]) So mit A.W. zu lesen, in E. verschrieben מרצפין, was keinen Sinn giebt. Die Erklärung zu בית השלחין s. Vogelst. S. 13 Anm. 10; wo es heisst,

Stelle in T. Scheb. 2_4 פול מצרי שמנע ממנו מים שלשים יום . . . ב״ד״א בשל שוקי אבל בשל בעל שמנע ממנו שתי מורבעיות וכו׳. Es ist hier ein Unterschied gemacht zwischen בית שלחין, wofür hier של שוקי steht, was täglich mit Wasser, u. zwar mit vielem versorgt werden muss, und solchen Feldern, welche nur zu gewissen Zeiten mit Wasser berieselt werden. — מורבעיות ist wohl zu lesen, und hängt dieses Wort mit רביעה und הרבצה zusammen. Es ist von künstlicher Bewässerung die Rede. — Darum בית הבעל, weil der Regen das Feld רובע ist (begattet). Man hat wohl im Allgemeinen das Wort משקין von בית השלחין und מרביצין von בית הבעל gebraucht, denn בית השלחין braucht viel mehr Wasser als בית הבעל, welches sich mit dem Regenwasser begnügen könnte; aber es kam auch vor, dass man בית הבעל mehr bewässerte (משקה war) und umgekehrt. Wenn z. B. das Quellwasser versiegte, musste man beim בית השלחין zur Berieselung gehen. So gestatten die חכמים am מועד.—בית השלחין, zu berieseln, aber nicht בית הבעל; R. Meir gestattet sogar השקה bei בית הבעל.

Wir werden zeigen, dass die pal. u. babyl. Auffassung über diese Materie sich von einander unterscheiden, und in Folge dessen M. u. Boraitha in Gem. anders lauten als T. u. J.

P. Wenn es einerseits T. Scheb. 1 c. heisst, dass השקאה bei Bäumen und בית השלחין am ערב שביעית gestattet ist, woraus hervorgeht, dass es am שביעית verboten ist, und es andererseits in M. Mo. K. e. heisst משקין בית השלחין בשביעית, so ist diese Verschiedenheit so zu lösen. Die Bäume selbst oder die Pflanzen, die vom 6. Jahre noch stehen, zu tränken, ist am שביעית verboten, weil das Förderung des Wachsthums ist[4]); hingegen ist erlaubt, בית השלחין, welches am שביעית nicht besäet worden, zu tränken, um es vor Schaden zu hüten. Ebenso ist es gestattet, Graben

---

שלח bedeutet Wasserarm, Wasserrinne. Im hebräischen Lexicon von Bardach, herausgegeben v. M. H. Letteris, wird Cant. 4_{13} שלוחייך übersetzt mit Wasserleitungen.

[4]) RSA streicht ומשקין אותן in T. c., aber es heisst doch in M. ib. 2_4 von נטיעות auch ומשקין אותן עד ר״ה, während es in Mo. K. c. heisst, משקין את כל השדה, man kann der Bäume wegen das ganze Feld tränken. Da muss man auch einen Unterschied machen zwischen dem Felde, wodurch die Bäume keinen Schaden erleiden, und den Bäumen selbst, wodurch das Wachsthum gefördert wird.

von einem Baume zum anderen zu ziehen, damit die Bäume nicht Schaden leiden, wenn es auch andererseits nicht gestattet ist, die Bäume selbst zu bewässern, um ihre Fruchtbarkeit zu fördern. Man braucht mit B. nicht anzunehmen, der Satz, dass man am שביעית das Feld tränken darf, stimme nur mit der Behauptung dessen überein, welcher annahm, שביעית sei מדרבנן; auch wenn שביעית biblisch ist, ist der Satz richtig, dass man Handlungen am שביעית auf dem Felde vornehmen kann, welche Schaden für die Zukunft verhüten (s. folg. Nr.). R. Meir hat am מועד erlaubt, Handlungen vorzunehmen, welche Mühe machen, selbst wenn durch sie nicht ein Schaden verhütet, sondern ein Vortheil erworben wird; die Chachamim erlaubten am מועד nur eine Handlung, die keine grosse Mühe macht und Verlust verhütet[5]). Von den Chachamim sagt J. ib.: Wenn auch nach ihnen am מועד nur solche Arbeiten erlaubt sind, welche Schaden verhüten und keine grosse Mühe machen, so erlauben sie, am שביעית Handlungen vorzunehmen, wenn sie dazu da sind, um Schaden zu verhüten, auch wenn sie Mühe machen, weil am שביעית andere als Feldarbeiten gestattet sind. Darum kann R. Simon, der im Gegensatz zu R. Eleasar b. Jakob (M. Scheb. 2 c.) behauptet מרביצין בעפר לבן[6]) — das ist der freie Raum eines Feldes, auf welchem Bäume wachsen, wenn er auch weiter entfernt ist als מטע עשרה לבית סאה — doch mit den Chachamim übereinstimmen, welche nach obiger Erklärung in M. Mo. K. 1_3 behaupten, man kann nur dann das ganze Feld bewässern, wenn die Bäume gepflanzt sind מטע עשרה

---

[5]) Ich halte dafür, dass in der pal. M. die Controverse von R. Meir u. den Chachamim gestanden hat, welche J. erklärt. Das Stück ניחא bis ונתברכו: halte ich für einen Zusatz von späterer Hand, nachdem unsere M. dem J. vorgesetzt wurde. Weder RMM noch RJDBS gelingt es, einen klaren Sinn in die Worte zu bringen. Der Fragesteller soll die Boraitha (T.) gekannt und doch gefragt haben, ob die M. mit R. Meir übereinstimme! (RJDBS). Hingegen ist die Bemerkung von RJDBS richtig, dass J. beweist, die Chachamim haben angenommen, es müsse die Handlung sein דבר אבוד ולא טרח.

[6]) Es ist wahrscheinlich, dass מרביצין עפר לבן in der pal. M. gestanden, wie מרביצין שדה השלחין, und nicht בשדה. Levy ist dadurch zu seiner falschen Erklärung veranlasst worden, während J. ausdrücklich מרביצין parallel dem משקין auffasst. עפר לבן ist nicht gleich שדה לבן, was Getreidefeld bedeutet, sondern עפר לבן ist der unbebaute Theil eines Ackerfeldes, auf welchem Bäume wachsen.

לבית סאה, d. h., auf einem Flächenraum von 50 Quadratellen, so dass das Maximalmass eines Baumes vom andern 16 Ellen betragen darf (s. N. 27a); weiter hinaus dürfe man nicht bewässern, weil das zu mühsam und am מועד verboten, am שביעית aber erlaubt ist. R. Eleasar b. Jakob hat aber שביעית gleich gesetzt mit מועד. Nach J. ist die Frage von Tos. c. widerlegt. Wie kann man zwischen השקה und הרבצה einen Widerspruch finden, da doch השקה verboten und הרבצה erlaubt sein kann? Allerdings ist הרבצה da gestattet, wo השקה verboten ist, denn man kann ein בית השלחין auch mit מי גשמים — מרבץ sein, aber man kann mit מי גשמים nicht משקה sein, weil dieses grössere Mühe macht als jenes, jedoch ausserhalb מטע עשרה ist הרבצה sowohl als השקה eine טרחה und am מועד nicht gestattet. B. machte die Bemerkung von מטע עשרה לבית סאה nicht, wonach die Frage von Tos. richtig ist. Nach der Auseinandersetzung im J. Scheb. 2c., dass nämlich ein Unterschied zwischen מועד und שביעית ist, wird daselbst das Gesagte nochmals zusammengefasst, wie folgt: Wenn es in M. heisst: R. Simon behauptet, man kann עפר לבן am שביעית berieseln, was R. El. b. Jakob verbietet, so hat er es nur von שביעית behauptet, nicht von מועד. Das besagen die Worte אשכח תני, was gleich ist נמצא, es stellt sich heraus, dass in M. R. Simon behauptet, nur am שביעית ist es erlaubt, nicht aber am מועד. Man übersetzt allgemein: Man fand eine Boraitha, in welcher das ausdrücklich steht, was m. A. n. falsch ist[6a]).

B. Die babyl. Amoraim haben die Controverse von R.El. b. Jakob und den Chachamim M. Mo. K. c. nicht auf דבר אבד bezogen, wie aus Gem. 2a hervorgeht, אימר דשמעת ליה ר' אליעזר בהרווחה בהפסד מי אמר, und wie weiter R. Huna sagt, אפלי משוי ליה חרפי „durch das Bewässern wird eine frühere Reife erzielt," was doch ein Vortheil ist und nicht Verhütung des Schadens. Eine weitere leichtere Auffassung zeigt B. durch Einschränkung der Controverse der Tannaim auf harten Boden גריד, während bei weichem Boden auch R. Elieser b. Jakob Bewässerung gestattet haben soll. Nun behauptet R. Huna, einen Gemüsegarten (תרביצא)

[6a]) Es könnte höchstens heissen: Man suchte in mehreren M.-Exemplaren und fand in einem diese LA. Hätte es Boraithasammlungen in Palästina gegeben, so wären sie nicht so verborgen gewesen, dass man eine Boraitha als Fund betrachtet hätte.

darf man am Halbfeiertage berieseln, denn die Chachamim erlauben במקום גריד zu bawässern, wodurch doch aus den später reifenden Früchten früh reifende werden: eben so ist es gestattet, den Gemüsegarten zu tränken[7]). Wird durch הרבצה dasselbe bewirkt, wie durch השקה, nämlich eine frühere Reife, dann kann zwischen השקה u. הרבצה, obwohl הרבצה heisst, wenig Wasser den Pflanzen geben, und השקה, viel Wasser geben, nicht unterschieden werden, dass השקה verboten und ה־בצה erlaubt ist. Da durch הרבצה derselbe Zweck herbeigeführt wird, wie durch השקה, nämlich statt späterer Reife frühere zu erzielen, so muss beides verboten sein. Nun hat B. wahrsch. angenommen, am שביעית sei Grund vorhanden zu erleichtern, nämlich weil שביעית sich ein ganzes Jahr hinzieht, während der מועד nur einige Tage dauert, wie die zweite Begründung im J. Scheb. c. lautet, darum sagt B., dass R. El. b. Jakob, welcher am מועד — השקה und הרבצה bei שדה לבן verbietet, הרבצה am שביעית gestattet[7a]). Nun fährt B. fort. Es finden sich zwei Boraithot. In der einen heisst es: מרביצין במועד אבל לא בשביעית, in der anderen מרביצין בין במועד בין בשביעית. Die erste Boraitha enthält die Behauptung des R. El. b. Jakob, die andere die der Chachamim. Diese LA. hatten R. Chananel, Raschi u. Tos. Auch die Hschsch. haben bezüglich בין בשביעית בין במועד keine Variante (s. Rabbinowicz). Nach babyl. Halacha ist daher nach den Chachamim הרבצה sowohl am שביעית als am מועד erlaubt, was gegen T. u. J. ist. In T. Mo. K. c. heisst es bloss מרביצין שדה שלחין במועד, aber nicht, wie B. daselbst sagt, שדה לבן.

---

[7]) So erklärt RSH c. die Stelle, dass R. Huna wie die Chachamim entschieden hat (s. weiter die Entscheidung v. RJF u. RMBM).

[7a]) Wenn b. Ab. Sar. c. auch den Unterschied macht, wie J., dass am שביעית טרחה erlaubt, am מועד verboten ist, so ist das nur wie RAdB zu RMBM c. sagt בלשון דלמא. Man könnte möglicher Weise den Unterschied machen, der aber nach der weiteren Auseinandersetzung nicht stichhaltig sein kann; warum heisst es denn סכין בשביעית ובמועד? B. hat, wie wir aus unserer Stelle Mo. K. entnehmen, diesen Unterschied nicht angenommen und (muss zu dem Resultat gekommen sein, die erste Stelle der Boraitha Ab. Sar. ר־ישא) drückt die Meinung des R. El. b. Jakob aus, der einen Unterschied zwischen שביעית u. מועד macht, die zweite (סיפא), die der חכמים, welche keinen Unterschied zwischen שביעית u. מועד machen. R. El. b. Jak. kann aber nicht wegen טרחה einen Unterschied zwischen שביעית und מועד gemacht haben, da er am מועד auch בהרוחה erlaubt.

J. kann die Boraitha מרביצין בין בשביעית בין במועד nicht gekannt haben, da J. ausdrücklich sagt, die Chachamim stimmen mit R. Simon überein, dass man am שביעית auch עפר לבן besprengen kann, aber nicht am מועד, doch am שביעית haben sie עפר לבן, d. h. einen unbebauten Acker, wegen der Bäume מרביץ zu sein erlaubt, aber שדה לבן haben weder R. Simon noch die Chachamim gestattet, am שביעית — מרבץ zu sein. Einen Gemüsegarten (תרביצא) zu besprengen, wie R. Huna erlaubt hat, damit er früher reif werde, war nach J. nicht gestattet. Die vom B. citirten Boraithot sind nicht palästinensisch. Die Verschiedenheit zwischen der Halacha in J. u. B. kam später zu Tage. Man suchte dann auszugleichen. RJF u. nach ihm RMBM entscheiden wie R. Elieser b. Jakob, weil משנת ר' אליעזר בן יעקב קב ונקי ist. Der Beweis von R. Huna für seine Entscheidung soll eine Frage sein, die unbeantwortet bleibt (s. R. Chananel z. St.). So war die Kluft zwischen palästinensischer u. babyl. Halacha etwas geringer geworden. Aber die Boraithas sprachen doch gegen ihre Erklärung. Diese emendirt nun REW, um B. mit J. zu harmonisiren, in אין מרביצין לא במועד ולא בשביעית, das, wie oft, eine Emendation der Emendation ist. B. hatte vorher die Boraitha construirt gegen T. u. J. — REW stellt die Halacha der T. u. des J. wieder her[8]). Die Verschiedenheit zwischen pal. u. bab. Halacha geht darauf zurück, dass die pal. M. redigirt wurde nach dem Principe, dass sowohl מלאכה בשביעית bezüglich der Feldarbeit als מלאכה במועד allgemein biblisch verboten sei; die babyl. Halacha hingegen nahm an, beides sei nur rabbinisch verboten[9]).

---

[8]) Dass die alten Erklärer (R. Chananel, Raschi, Tos.) den Widerspruch zwischen den Boraithas nach der LA. בין במועד mit M. Scheb. 2c. nicht herausfanden, wo es heisst ר' אליעזר בן יעקב אוסר, während nach der Boraitha R. Elieser b. Jakob הרבצה בשביעית gestattet haben soll, kann nur damit erklärt werden, dass sie in der That dem Passus der M. c. מרביצין בעפר לבן eine andere Bedeutung gegeben haben, etwa wie Levy erklärt, oder dass sie in M. die LA. hatten ר' אליעזר, wie Scheeltoth c. liest.

[9]) Wir wollen hier im Anschluss an הרבצה eine von den meisten Erklärern missverstandene M.- u. J.-Stelle erklären, wodurch uns die Wortbedeutung von גלגל u. טופח klar wird. In M. Pea 5_3 heisst es אין מגלגלין בטופח: so ist die LA. in unserer M. — Frankel (דה"מ p. 232) bemerkt dazu: In der M.

---

des J. heisst es בטופיח. Da nun an anderen Stellen der M. (Pea 6_7, Kilaim 1_1), wo sicher von Pflanzen die Rede ist, טופח (Platterbse, s. Löw 172) steht, hier aber טופיח, so kann hier nicht, wie RMBM erklärt, unter טופיח eine Pflanze gemeint sein, sondern es muss die Bedeutung haben „Bewässerung", von טפח (משקה טופח), wie RSS erklärt. In der That, fährt er fort, erklärt J. so die M. — Was nun die Berufung auf die Schreibart in der M. des J. betrifft, so kann sie uns nicht beweiskräftig sein, da wir uns überzeugt haben, dass der Text der M. u. die Auseinandersetzung in J. oft zur voraufgehenden M. nicht passen, das Citat im J. dem Text der M. vielmehr widerspricht, oder wenn das Citat vorgesetzt ist, von späterer Hand stammt. Die babyl. M. wurde später dem J. vorgesetzt*). Was aber den anderen Beweis betrifft, dass J. selbst unsere M. so erklärt haben muss, wie RSS erklärt, so bringen ihn die späteren Commentatoren der M., T. u. J. (RLH, RDP, RMM, RER). RMM u. RDP sagen, RMBM sei im Codex in Folge des J. von seiner Erklärung in M. zurückgekommen. Aber abgesehen davon, dass der J. verschieden erklärt wird (von REF, RMM, RDP zu T. u. RJDBS), was doch diese Sicherheit, dass aus J. hervorgeht, er habe die M. wie sie RSS erklärt, aufgefasst, erschüttert, hat man sich die Frage nicht vorgelegt: Wie verhalten sich M. u. T. zu einander? T. soll eine Erklärung zur M. sein. Kann das eine Erklärung sein, wenn diese mit dem Text in Wort u. Inhalt nicht übereinstimmt? Warum soll der M. Redacteur den Ausdruck מגלגל בטופיח und der Erklärer מרבץ gebraucht haben, da in M. doch oft genug מרבץ vorkommt? Sollte in M. von בית השלחין und in T. von בית הלבן die Rede sein, dann hätte einfach in M. אין משקין gestanden, wie in Mo. K. 1_1. Sachlich steht in M. eine Controverse zwischen R. Meir u. den Chachamim, nach T. contraversirt nur R. Jehuda, nicht aber R. Meir. Die Erklärung RDP's, T. handele von אי אפשר, was heissen soll, beide haben nicht zu bezahlen, die M. aber meine, sie haben zu bezahlen, hat ihn selbst wohl nicht befriedigt; denn er sagt, um RMBM zu rechtfertigen, könne man so erklären. Trotz allen genannten Commentatoren erklärt REW die M. wie RMBM, weil er ebensowenig wie RMBM den Worten אין מגלגלין בטפיח die gezwungene Erklärung des RSS geben konnte. Würde hier von Bewässerung die Rede sein, so würde wie in Mo. K. משקין oder wie in T. hier מרבץ stehen, was soll בטופח bedeuten? Levy übersetzt טופח mit Feuchtigkeit; man darf das Feld nicht zu sehr bewässern, zu dem Zwecke, dass die Armen das Feld nicht betreten könnten. Abgesehen davon, dass der Zusatz „zu dem Zwecke" etc. falsch ist, denn die Besprengung des Feldes geschicht, wie J. sagt, zu dem Zwecke, dass das Feld keinen Schaden leide, die Folge davon ist nur, dass die

---

*) Uebrigens findet sich die LA. טופיח in T. auch da, wo sicher von Pflanzen die Rede ist (Machschirin 3_6, Tebul jom 1_1). Dass auch in M. טפיח steht, wo von der Pflanze die Rede ist, s. K. s. v. טפיח S. 61 Anm. 7. Zu Anm. 8 ib. wäre zu bemerken, dass man die T. Ber. c. emendiren könnte והטפיח והמפה מחזיר על האורחין.

Armen es nicht betreten können, soll hier טופח „sehr bewässern" heissen, während sonst משקה טופה heisst, die Flüssigkeit macht wenig feucht. Es wird hinzugefügt ע"מ להטפיח, was aber in טופח selbst nicht liegt! Bei משקה טופח ist טופח Particip., ein Verbum, die Flüssigkeit, welche in den trockenen Gegenstand gedrungen, feuchtet an. Welche Form soll בטופח sein? Soll es Verb. oder Subst. sein? In beiden Fällen ist die Präposition ב schwer zu erklären. Nimmt man aber טופח oder טופיח in der Bedeutung von „Platterbse" oder übertragen, schlechtes Getreide, so ist die Form אין מגלגלין בטופח einfach zu erklären. Man darf gutes Getreide mit schlechtem nicht zusammen ernten, damit die Armen das לקט nicht von dem schlechten Getreide erhalten, weil es zweifelhaft ist, ob das לקט vom guten oder schlechten Getreide entstehen wird. גלגל drehen, wenden, heisst auch mischen, verbinden, vgl. Nasir J. 7_2 (56bc) נעשו גלגלין זה בזה, sie bewirken gegenseitige Mischung (RDF u. RMM)*). Dann ist aber T. nicht Erklärung zur M., sondern die pal. M. hatte den § unserer M. als selbständigen Satz und in gleicher Weise den § in T. המרבץ, der von einem ähnlichen Fall handelt, nämlich betreff der Schädigung der Armen oder des Eigenthümers. J. erklärt nun die pal. M. Zuerst wird der § המרבץ — dieser hat wahrscheinlich in der pal. M. zuerst gestanden — erklärt. Hier contraversirt R. Jehuda erschwerend, und in M. 7_5 erleichtert er, so wird gefragt, u. es erfolgt darauf eine Antwort (s. das.). Weiter wird gefragt: Warum hat R. Meir in beiden Fällen entgegengesetzt entschieden? Antwort: Bei המרבץ nahm er an, es ist erlaubt, weil es hier אי אפשר ist, d. h., bei Bewässerung ist es nicht möglich, das לקט des Armen trocken bestehen zu lassen. Beim Ausroden der überflüssigen Weinstöcke ist es wohl möglich, diejenigen stehen zu lassen, an welchen עוללות vorhanden sind (RJDBS). Nun schliesst J.: Da R. Meir מרבץ erlaubt und nur den Schaden abzuschätzen fordert, muss nach ihm in unserer M., wo auch Schaden des Armen oder des Eigenthümers in Frage kommt, und R. Meir hier behauptet, man darf nicht das gute Getreide mit dem schlechten zusammenernten, weil der Arme möglicher Weise Schaden hat, der Eigenthümer entschädigt werden, wenn er durch Theilung des Erntens grösseren Schaden hat; die Chachamim aber, welche es erlauben, müssen annehmen, die Armen werden entschädigt, wenn ihr Schaden grösser ist als der des Eigenthümers. Wenn RJDBS sagt, תמן beziehe sich überall auf T., so ist er durch unsere Stelle selbst widerlegt. Das erste תמן bezieht sich auf M. 7_5. Nachdem diese M. besprochen ist, sagt J. von der pal. M. המרבץ (T.) — המן und von der zuletzt besprochenen הכי. —

---

*) Der Satz in Scheb. 9_1 (38c) מגלגלין בהדין חרדלא heisst nicht, wie ich oben S. 301 Anm. 16 erklärt habe, sie verachteten den Senf (nach RMM מבזין), sondern sie pflückten andere Pflanzen mit Senf zusammen, und als dieser herunterfiel, hoben sie ihn nicht auf. מגלגל בחרדל ist dieselbe Construction wie מגלגלין בטופח.

26. מקשקש, מזהם[1])

Die in der Ueberschrift angegebenen Worte, welche sich in den citirten Stellen finden, werden verschieden erklärt. Raschi erklärt, מקשקש bedeute, „behacken“, bei גפנים wird der Ausdruck מעדר gebraucht, bei זיתים die Bezeichnung מקשקש. Auch Aruch erklärt so, dem Levy u. K. folgen. Es wird aber nicht weiter etymologisch erklärt. Wie kommt קשקש zur Bedeutung, „behacken“? K. schreibt, er habe bei R. Chananel die Erklärung gefunden, es komme von לקושש קש. Was man aber unter מקשקש verstehe, sagt er nicht. Aber R. Ch. zu Succa c. sagt ausdrücklich, man verstehe unter קשקש „düngen“. Er meint, man dürfe am שביעית Stoppeln, Stroh als Düngmittel unter den Oelbaum versenken. Das kann doch auch nur durch Aufhacken des Bodens geschehen. Nach R. Ch. ist das Wort etymologisch erklärt, entspricht zwar dem מעדר bei גפנים, bedeutet aber nicht dasselbe. RABD c. erklärt קשקש anders. Er schreibt ועקר קשקש הוא שמקבץ עפר על עקרי הזית ומקיש אותו עליהן או להכרותו או לכסות ביקועו. Nach ihm hat קשקש eine andere Bedeutung, nämlich Erde auf die Wurzeln des Oelbaumes häufen und dann auf dieselben klopfen, entweder sie zu vernichten, oder die Spalten zuzudecken. Auch nach RABD ist das Wort etymologisch erklärt. Er wollte nicht wie Raschi erklären, nicht nur wegen der Etymologie, sondern weil es ihm auffallend schien, wie sollte Hacken erlaubt sein, was doch vorher im Sa. verboten ist? Er sagt weiter zu עושין עוגיות, וקשה לי הרי הוא עודר תחת הגפנים, wie kann das erlaubt sein, das Behacken unter den Weinstöcken ist doch verboten? Er antwortet: Man darf nicht graben, sondern nur lose Erde sammeln und rings um den Weinstock aufhäufen. Aber in b. Gemara steht doch ausdrücklich ועודר תחת הגפנים, und es wird unterschieden, wenn der Zweck ist, das Wachsthum zu fördern, ist es verboten, aber um Spalten zu schliessen (לסתומי פילי) ist es erlaubt. RABD wird לסתומי auch so erklärt haben, mit עפר תיחוח ist es erlaubt. Aber dann passt der Ausdruck ועודר nicht, der „Hacken“ bedeutet. — Bezüglich des Ausdruckes זהם weichen auch die Erklärer

---

[1]) Quellen: Sa. zu Lev. $25_{3,4}$ (105b), dazu RABD; J.S. ib.; Weh. ib. (189); אדרת אליה' zu Lev. c.; T. Scheb. §§ 4,11 שלשה אילנות (1); ib. § 7 לא יפתח (3); M. ib. §§ 2 – 4 עד אימתי (2); J. ib. 2_2 (33d); b. Mo. K. 3a, Ab. Sar. 50b, Succa 44b.

von einander ab. Raschi Ab. Sa. c. erklärt, זהם bedeute „mit Dünger den Baum bedecken,“ welcher Erklärung Levy u. K. folgen. RMBM zu M. c. erklärt, den Baum mit übelriechendem Oel schmieren, um die Würmer abzuhalten. RMBM ist, wie RMM sagt, J. gefolgt, wo es heisst מזהמין מתלעין, und מתלעין eine Erklärung zu מזהמין ist[2]). Welche Erklärung der beiden Worte ist richtig?

Die richtige Erklärung der Worte ist aus den palästinensischen Quellen Sa., T. u. J. zu eruiren. Durch andere Auffassung hat B. die pal. Quellen geändert, wodurch eine andere Halacha und eine Verwirrung in der Wortbedeutung entstand.

P. Im Sa. c. heisst es: אין לי אלא לזרע ולזמיר לחריש לעידור לניכוש ולכיסוח ולבקוע[3]) ת"ל שדך לא כרמך לא כל מלאכה שבשדך וכל מלאכה שבכרמך ומניין שאין מזבלין[4]) ואין מפרקין ואין מעשנים בעלין ואין מאבקין[5]) ת"ל שדך לא ומניין שאין מקרסמין[6]) ואין מזרדים ואין מפסלין[7]) באילנות ת"ל שדך לא וכרמך לא יכול לא יקשקש תחת הזיתים ולא ימלא את הנקעים שתחת הזיתים ולא יעשה עוגיות בין אילן לאילן חברו וכו'[8]).

Wir müssen erst, um die richtige LA. zu gewinnen, bei diesem Sa. verweilen. Wie wir in Anm. 4 angegeben, steht im Citat des B. Mo. K. c. auch שאין מזבלין, ebenso im J.S., in Weh. מרבלין, welches von Freimann im מזבלין emendirt wird. In M. 2_2 steht מיבלין, und Frankel ד"הם (p. 238) meint, man müsse im Sa. auch מיבלין lesen, und muss in M. des J. מזבלין in מיבלין geändert werden, wie aus J. ib. hervorgehe, wo מיבלין erklärt wird. Aber in der Hsch. der M. steht wie in M. des J. מזבלין (vgl. Rabbinowicz). RABD c. aber sagt, man müsse beides lesen, מזבלין und מיבלין, ebenso Aruch (s. Rabbinowicz das.) Es ist doch seltsam, dass an keiner Stelle beide Worte erhalten sind. Diese Variante zeigt uns, wie durch die Babylonier in Folge ihrer Auffassung in den alten Quellen zuerst Emendationen gemacht wurden, dann

---

[2]) Andere lesen מזהמין ומתליעין.

[3]) Im אדרת אליהו c. steht nach ולבקוע — ושאין מזבלין.

[4]) So auch im Citat Mo. K. c. u. im J.S. In Weh. steht מרבלין, wofür Freimann nach Sa. in eckiger Klammer מזבלין setzt.

[5]) J.S. ואין מאבקין ואין מעשנין באילן.

[6]) J.S. hat nach ואין מקרסמים noch ואין מקרמים (viell. st. מגומים?) und dann ואין מזהמים.

[7]) Statt מפסלין haben J.S. u. Weh. מפסגין.

[8]) J.S. בין אילן לחברו, Weh. עוגיות לגפנים ובין אילן לחברו.

kam aber die richtige LA. zum Vorschein, worauf man beide LAA. annahm, oder Emendation der Emendation machte, d. h.: Man stellte die ursprüngliche LA. wieder her, merkte aber nicht die Verschiedenheit zwischen der alten und neuen LA. Wie wir schon angegeben, galt nach pal. Halacha das aus dem Derasch eruirte Verbot der speciellen Arbeiten am שביעית als biblisch, nach bab. Halacha nur als rabbinisch (אסמכתא), mit Ausnahme von חרישה (s. oben S. 357, 360). Im Sa. werden die verbotenen Arbeiten in 3 Abtheilungen aufgezählt, obwohl sie alle nach pal. Halacha biblisch verboten sind. Die Theilung hat folgenden Grund. Die Arbeiten sub 1 sind solche, die unmittelbar am Boden vorgenommen werden (בגוף הקרקע). Sie bereiten nämlich das Wachsthum am שביעית vor und sind deshalb schon am ערב שביעית von einer bestimmten Zeit an verboten. Die sub 2 beziehen sich auf die Blätter und den Stamm der Bäume. Diese Arbeiten sind zwar am שביעית verboten, aber am ערב שביעית, weil sie zum Zweck des Wachsthums am 6. Jahre vorgenommen werden, erlaubt. Die Worte sub 2 sind so zu erklären: מיבל, die Warzen an den Blättern entfernen, מפרק, die Blätter abpflücken, מעשן beräuchern, מאבק feinen Sand auf die Wurzeln streuen[9]). Man wird demnach מיבל in der zweiten Abtheilung für richtig finden, aber nicht מובל, was zur ersten Kategorie (לגוף הקרקע) passt. Darum hat auch REW in seiner Sagacität ושאין מובלין zur ersten Kategorie gezählt (s. Anm. 3); besser scheint mir, parallel den früheren Substantiven zu lesen לזבול. Wir können es evident beweisen, dass nach pal. Halacha זבול zur ersten Abtheilung gezählt wurde, die Babylonier aber diese Arbeit in die zweite Abtheilung aufnahmen, und statt מיבלין setzten sie מובלין. Der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Abtheilung bezüglich der Halacha ist folgender: Die Arbeiten, welche sich unmittelbar auf den Boden beziehen, hat man nach pal. Halacha schon am ערב שביעית gleich der חרישה von einer bestimmten Zeit an verboten. In T. heisst es, dass זבול und השקה schon am ערב שביעית verboten sind. Die babyl. Hal. erlaubt זבול am ערב שביעית. Darum emendirte man in Babylonien מיבלין in מובלין, und ist die LA. der Hsch. und der M. im J., da die babylonische M. dem J. vorgesetzt wurde, מובלין die richtige. Darum musste RMBM

---

[9]) S. Vogelst. S. 19, Anm. 8.

in M. 2_2 מזבלין ומעדרין במקשאות erklären: Man darf düngen die Felder, behacken die Bäume und auch Gurken- und Kürbisfelder. Da זבול am שביעית nur rabbinisch verboten ist, kann man nicht zu dem rabbinischen noch ein rabbinisches Verbot hinzugefügt haben[10]. Die dritte Abtheilung von Arbeiten, die in Sa. aufgezählt wird, bezieht sich auf die Zweige. קרסם heisst, die dürren Zweige entfernen, מזרד, die frischen Zweige abschneiden und מפסל, dürre Zweige bis an den Stamm abhauen (REW). Diese Arbeiten sind von der in der zweiten Abtheilung darum gesondert angeführt, weil sie allgemein am ערב שביעית vorzunehmen gestattet sind, während über jene, nämlich die der 3. Abtheilung Controverse besteht (M. 2_3) — den Grund s. weiter. — Die vierte in Sa. aufgezählte Abtheilung von Arbeiten ist am שביעית erlaubt, und zu diesen gehört קשקש תחת הזיתים. Was bedeutet das nach pal. Halacha? Besprechen wir erst die beiden anderen Arbeiten. Man darf die Erdspalten unter dem Oelbaume mit Erde füllen. Der Grund ist, dass diese Arbeit dazu dient, den Verlust der herunterfallenden Oliven zu verhüten. Diese Arbeit dient nicht zur Wachsthumsförderung, sondern zur Verhütung eines Schadens; ebenso darf man Gräben machen unter den Weinstöcken (LA. von Weh.) und Gräben ziehen von einem Baum zum anderen. Diese Arbeiten sind unterschieden von עדור, welches um den Baumstamm selbst herum graben heisst, was gleichbedeutend ist mit חרישה. Dies ist verboten, weil das Wachsthumsförderung ist, aber Gruben unter den Weinstöcken zur Aufnahme des Wassers zu machen und ebenso von einem Baume zum anderen, was zur Verhütung des Verdorrens der Bäume geschieht, das ist erlaubt. Wir sehen, dass nach pal. Halacha nicht ein u. derselbe Ausdruck für erlaubte und verbotene Arbeit vorhanden war. עדור ist verboten, עושין עוגיות erlaubt, בקוע ist verboten, die נקעים unter dem Oelbaum mit Erde zu füllen, gestattet. RABD's Frage ist so beantwortet. Er erklärt ימלא נקעים, die Spalten unter dem Oelbaum mit Wasser füllen, nach b. Mo. K., aber das wäre doch gleich עושין עוגיות. Doch dieses zugegeben, so ist das Princip dasselbe. Arbeiten, um Schaden zu verhüten ist gestattet, obwohl Tränken

---

[10]) Nach J. bezieht sich die Erlaubniss bloss auf דלעת יונית, welche den נטיעות gleich sind, sonst darf man am ערב שביעית nicht מזבל sein.

der Bäume selbst verboten ist. Fragen wir nun, wo die erlaubten Handlungen in M. aufgeführt sind, so suchen wir sie in unserer M. vergebens, wohl aber finden wir sie mit einer Variante in T. 3_7 = pal. M. Dort lesen wir: ויתי ערב שביעית שנכנסו לשביעית מסקלין מקוסין[11] ממלאין נקעים שתחתיהן עפר ועושין עוגיות מזה לזה וכו׳. Die letzten beiden Arbeiten entsprechen genau denen des Sa. Liegt es nicht nahe, dass st. מקוסין gestanden hat מקשקשין, oder dass es gleichbedeutend ist mit מקווצין? Man darf die Dornen oder Stoppeln unter dem Oelbaum ausroden auch am שביעית, damit die herabfallenden Oliven nicht in Verlust gerathen[12]; man darf aus demselben Grunde die Spalten unter dem Oelbaum mit Erde füllen. In beiden Fällen wird unter dem Oelbaum gegraben. Man darf auch zur Aufnahme des Wassers unter den Bäumen Gruben machen, obwohl man um den Baum herum nicht graben darf, was מעדר heisst. קשקש heisst nach pal. Halacha weder „behacken", wie Raschi erklärt, noch wie R. Ch. „düngen" — beide nach B. — Es hat nach pal. Halacha nicht zwei Arten קשקש gegeben, eine erlaubte und verbotene, sondern קשקש war gleich קוץ, die Dornen oder Stoppeln ausroden. Bei anderen Feldern war מקווץ, was eine Vorbereitung zur חרישה ist, am שביעית rabbinisch verboten, am ערב שביעית aber erlaubt, aber unter den Oelbäumen war es gestattet, am שביעית die Dornen auszuroden, damit die Oliven nicht zu Schaden kommen. Ebensowenig hat es nach pal. Halacha zwei Arten von זהום gegeben, sondern nach einer Meinung war זהום gestattet, nach der anderen verboten und ist wahrsch. die Erklärung RMBM's nach J. die richtige, dass זהם heisst, einen jungen Baum mit übelriechendem Oel schmieren, um die Würmer von demselben abzuhalten. Wir müssen, um bezüglich זהום den Unterschied

---

[11]) מקוצין W, מקוּמן A.

[12]) Es heisst nicht, wie die Erklärer annehmen, man darf am ערב שביעית die Dornen unter dem Oelbaum ausroden, — denn am ערב שביעית darf man auch auf Feldern die Dornen ausroden, wie es T. 1_{11} steht — sondern man darf am שביעית die Dornen ausroden, welche vom ערב שביעית in שביעית hineingewachsen sind, denn dann sind die Oliven schon der Reife nahe und können beim Herabfallen in Verlust gerathen. Ja sogar wenn die Oliven vom שביעית in מוצאי שביעית hineinwachsen, wo sie am שביעית noch nicht ganz reif sind, darf man auch am שביעית die Dornen ausroden. Man braucht nicht שיוצאים mit Schwarz zu emendiren, sondern zu lesen שיצאו (Futurum).

zwischen der pal. und babyl. Halacha zu erkennen, die pal. M. von § 2—4 im Abschn. 2 in ihrer ursprünglichen Gestalt mit Zuhilfenahme von T. herstellen. In unserer M. besteht eine Schwierigkeit, welche auch RS Straschun aufwirft: In M. 4 heisst es מוהמין את הנטיעות וקוטמין אותן עד ר״ה. Jungen Bäumen darf man bis ר״ה die Zweige abschneiden, damit sie nicht Schaden erleiden, bei alten Bäumen ist das nicht gestattet, denn das Abschneiden (זמר) ist am שביעית biblisch verboten, darum am ערב שביעית rabbinisch. Nun ist aber auffallend, in M. 3 steht מקרסמין, was doch auch heisst, die Zweige abschneiden, warum soll das nicht rabbinisch verboten sein? Jedenfalls ist auffallend, warum heisst es in M. 3 נטיעות und nicht allgemein אילנות? Wir wollen die Schwierigkeit hier nach der pal. Halacha lösen, sub B. nach der babyl. Halacha. In der pal. M. stand erst M. 2, dass man Gurken- und Melonenfelder, u. zw. ägyptische, welche den Charakter von נטיעות haben, düngen und beackern darf, ferner steht dort מיבלין, nicht מזבלין etc. Diese Handlungen sind zwar am שביעית biblisch verboten, aber am ערב שביעית erlaubt, weil sie nicht wie חרישה für das Wachsthum am שביעית, sondern für das von ערב שביעית nothwendig sind. M. 3 lautete מסקלין מקווצין [ומקשקשין?] ומסתתין עד ר״ה[13], weil diese Arbeiten als Vorbereitungen zur חרישה am שביעית rabbinisch verboten sind, aber nicht am ערב שביעית. Ueber die folgenden Arbeiten, nämlich über das Abschneiden oder Abhauen gab es Controverse. Obwohl Abschneiden biblisch verboten ist, erlaubte doch der erste Tannai diese Arbeit am ערב שביעית, weil dieselben noch für die Früchte des ערב שביעית von Nutzen sind. R. Josua erlaubte sie so lange, als man in anderen Jahren diese Handlungen vornimmt, also über עצרת hinaus, aber nicht bis ר״ה; R. Simon hielt dieselben wie חרישה nach עצרת für verboten[14]).

---

[13]) מסקלין steht in M. u. auch in W. מקווצין hat die babyl. M.-Redaction ausgelassen, weil in M. 4_2 שדה שנתקוצה. steht, מקפצין und מקטפין sind vielleicht Corruptele für מקשקשין.

[14]) Auffallend ist, dass R. Simon, der sonst bezüglich des שביעית-Gesetzes erleichtert, hier so weit in der Erschwerung gegangen sein soll, ausserdem dass der Contravertent R. Josua ist. Aber wie R. Meir und R. Simon über die Controverse von Beth Schammai und Beth Hillel stritten (J. 2_1), so wird es auch hier der Fall sein, R. Simon meint, R. Josua habe das nicht behauptet.

M. 4 lautete, m. A. n., nach der pal. Halacha folgendermassen: מזהמין הנטיעות ומצדדין ומגזמין[15]) אותן עד ר״ה ונוטל את הרואה.

J. erklärt die M. — Diese Stelle ist aber corrumpirt (vgl. RMM u. REW). Ich glaube, der J. ist zu emendiren und so zu erklären: Wie er weiter ausdrücklich sagt, ist מזהם eine Handlung, um Schaden zu verhüten (מושיב שומר). Nun wissen wir, dass J. die Controverse zwischen R. Elieser b. Jakob und den Chachamim (s. oben S. 370) so fasste. Die Chachamim gestatteten, um Schaden zu verhüten, eine טרחה wohl am שביעית, aber nicht am מועד, R. Elieser b. Jakob setzte מועד und שביעית einander gleich. Was am מועד verboten ist, ist am שביעית auch verboten. Nun sagt J. מתניתן דר׳ אליעזר בן יעקב ברם כרבנן מזהמין מתלעין בשביעית אבל לא במועד כאן וכאן אין מגזמין אבל נוטל הוא את הרואה. Wenn es in der M. heisst מזהמין, d. h. מתלעין, mit übelriechendem Oel schmieren wegen der Würmer (s. RMM), so ist das die Meinung des R. Elieser b. Jakob, welcher שביעית und מועד gleich setzt, aber die Chachamim werden behaupten, nur am מועד ist verboten מזהם zu sein, aber nicht am שביעית; abzuschneiden aber (מגזם) ist sowohl am מועד als am שביעית verboten, hingegen den Wurm abzunehmen ist sowohl am Schebiit als am Moed gestattet. Darum steht אבל נוטל את הרואה nach עד ראש השנה. Die Stelle ist keine Boraitha, sondern J. erklärt die pal. M. Die Schwierigkeit, die RS Straschun aufwirft, ist gehoben. Es ist nur bei נטיעות ein Schutzmittel vorzunehmen nöthig, dass sie durch Würmer nicht vernichtet werden, alte Bäume werden durch Würmer in ihrer Existenz nicht bedroht, darum steht das bei נטיעות und nicht bei אילנות. Während bei נטיעות Alle zugestehen, dass man sie מגזם sein kann bis ר״ה — dieser Ausdruck für Abschneiden ist bei נטיעות wie מקרסם bei אילנות — ist bei אילנות Controverse. Nach pal. Halacha ist daher מזהם zu sein entweder immer אסור oder immer מותר, nicht wie nach B. manchmal מותר, manchmal אסור, ebenso ist מקשקש zu sein unter ויתים nach pal. Halacha immer מותר.

---

[15]) [l. ומגזמין:] מצדדין ומגזמין steht in AW. Da מצדדין sich nur auf נטיעה beziehen kann und im J. auch מגזמין auf den Passus מזהמין את הנטיעה bezogen wird, so gehören die genannten Worte zu unserer M. In unserer M. steht für מגזמין — קוטמין (s. die Schlussnote über die Ordnung in T. u. M).

B. Babli, welcher den Derasch im Sa. als אסמכתא annahm, d. h., mit Ausnahme der in der Schrift vorkommenden Arbeiten und von חרישה alle Feldarbeiten als rabbinisch annahm, setzte für עושין עוגיות im Sa. מעדר[16]). Da nun ein Widerspruch im Sa. entsteht, denn sub a ist doch עדור verboten, so wird dieser dadurch gelöst, dass es auf den Zweck ankommt, ob man Wachsthum fördern oder vor Schaden bewahren will. Der Unterschied ist ja richtig auch nach pal. Halacha, aber indem derselbe Ausdruck für die erlaubte und verbotene Handlung gebraucht wird, wird der Willkür Vorschub geleistet. Man kann dann auch rings um den Baum hacken, um Wasser aufzunehmen. Ebenso nahm B. יקשקש bei זיתים entsprechend יעדר bei גפנים. Während nach pal. Halacha es genau bestimmt ist, nämlich man kann unter dem Oelbaum die Dornen ausroden, ist es hier unbestimmt. Einmal soll קשקש erlaubt sein, das anderemal verboten! Zur Begründung dieses Unterschiedes bringt B. ib. eine Boraitha, welche lautet: תשמטנה מלקשקש ונטשתה מלסקל, während es in Mt. heisst: תשמטנה בעבודתה ונטשתה באכילתה. Dieser Derasch der Boraitha stammt aus Babylonien und ist nicht tannaitisch. Im Sa. hätte nicht stehen können יכול לא יקשקש, wenn andererseits ein Derasch vorhanden gewesen wäre תשמטנה מלקשקש[17]). Dieselbe Bewandtniss hat es mit מזהם. Im J. steht ausdrücklich, זהום ist eine Arbeit, welche Schaden verhütet. Nur ist Controverse darüber, ob זהום, welches Mühe macht und am מועד verboten ist, auch am שביעית verboten ist, oder nicht. Unter זהום verstand J. mit übelriechendem Oel den jungen Baum beschmieren. Babli verstand unter זהום, einen Baum mit Dünger bedecken (Raschi). Nun heisst es in **M.**: **Man** darf נטיעות mit Dünger bedecken bis ר"ה, aber am שביעית nicht, und in einer Boraitha stünde, man kann am שביעית מזהם sein. — Diese Boraitha mag dem J. entnommen sein, welche nur, wie wir angaben, Erklärung der M. war[18]) — da wird ein Unterschied

---

16) In Sa. steht ולא ימלא נקעים תחת הזיתים, in T. steht nach נקעים das **Wort** עפר, was zur Verhütung des Verlustes von Oliven verständlich ist. In b. Mo. K. c. steht nach נקעים das Wort מים, danach RABD.

17) Es ist nicht unmöglich, dass B. diesen Derasch nach seiner Annahme, שמו"ר sei erlaubt באכילה, u. zw. nach Beth-Hillel, aufgestellt hat, und der Derasch in Mt. sei schammaitisch, weshalb שמו"ר לאכילה verboten ist (s. N. 21 u. 24).

18) Es kommt öfter vor, dass Aussprüche der pal. Amoraim im J. als Boraithas in B. citirt werden. Während aber im J. steht מזהמין כתלעין, wo

gemacht כאן לקוטי אילנא, כאן לאברויי אילנא, das muss heissen, in M., wo es sich um נטיעות handelt, darf man am שביעית nicht מוהם sein, weil diese Handlung dazu dient, den jungen Baum zu kräftigen, hingegen kann man bei einem alten Baum zur Erhaltung wohl מוהם sein[19]). So ist nach B. die Frage von RS Straschun erledigt. Es kommt dann das entgegengesetzte Resultat heraus, als nach J. — מוהם ist daher nicht, wie Vogelstein schreibt[20]), ein Dungmittel, sondern ein Mittel, um von den jungen Baumpflanzungen die Würmer abzuhalten, und רואה ist der wie Schleim sich bewegende Wurm[21]), welchen man am שביעית und מועד auch nach R. Elieser b. Jakob abnehmen darf[22]).

מתלעין eine Erklärung zu מוהמין ist, steht in B. מתליעין ומוהמין. Die Einleitung das. beweist, dass Andere diese Boraitha nicht kannten.

[19]) קטם in M. st. גזם in T. hat B. erklärt, mit Asche bestreuen.

[20]) S. 19 Anm. 12.

[21]) S. K. s. v. ראתן. Es kann heissen, der sich wie Schleim Bewegende.

[22]) Wir wollen hier noch einige Bemerkungen betreff עבודה בשביעית nachtragen, welche sich einerseits auf die Verschiedenheit von T. u. M. beziehen, wobei wir erkennen, dass J. mit T. übereinstimmt, d. h., er T. als pal. M. vor sich hatte, u. andererseits die Ordnung in T. u. M. betreffen.

1. Einen deutlichen Beweis, dass J. die T. als pal. M. vor sich hatte, entnehmen wir aus J. 4_1. In M. ib. wird angeführt, dass, nachdem eine erste Verordnung betreff der Heilighaltung des שביעית-Gesetzes nicht genügte, eine zweite Verordnung gegeben wurde, während in T. noch eine dritte Verordnung aufgeführt wird, weil die zweite umgangen wurde. Allerdings konnten auch durch diese noch Täuschungen vorkommen, aber, heisst es weiter, das muss dem Gewissen überlassen werden. Gott kennt das Herz. והלב יודע אם לעקל או לעקלקלות. Die Bemerkung R. Jona's im J.: So muss in M. gelesen oder erklärt werden, setzt ohne Zweifel voraus, dass T. die pal. M. war. Auch Schwarz muss hier anerkennen, dass sich die Erklärung auf T. bezieht; warum soll die 3. Verordnung in der pal. M. ausgelassen worden sein? R. Seira fügt noch hinzu — das folgende ist mit ראשונה ראשונה מתקיימת zu verbinden —: Wenn nämlich aus den Umständen hervorgeht, dass er Kräuter fürs Vieh — wenn das Thier dort steht — oder Holz zum Heizen sammelt — wenn er dort einen Herd stehen hat —, so darf er sammeln, wie nach den beiden früheren Verordnungen. Man darf vom Nachbar oder auch vom eigenen Felde sammeln. Die babyl. M.-Redaction hat die dritte Verordnung מן הקרוב ומן המצוי (so zu lesen) ausgelassen, weil dem Uebelstande בטובה dadurch nicht abgeholfen wurde — Falsch erklärt Friedländer מן ההפקר;

am שביעית war ja Alles הפקר, und wie passt dann והלב יודע וכו'? — נ"י erklärt: R. Seira sagt: Die M. streitet gegen T., sie habe die 3. Verordnung nicht angenommen, und meint, RMBM entscheide wie die M., u. z. nach R. Seira. Wohl sehen wir eine Verschiedenheit zwischen M. u. T., u. RMBM legt der M. grössere Autorität bei als der T. Aber R. Seira u. R. Jona kannten nicht unsere M., sondern die T. als pal. M. — R. Seira entscheidet nicht allgemein wie die M., sondern nur in dem folgenden Falle: Wenn die begleitenden Umstände es deutlich anzeigen, dass Holz und Kraut zur Heizung resp. zum Viehfutter gesammelt werden. —

2. Welcher R. Gamaliel es war, der das frühere Verbot am ערב שביעית von einer bestimmten Zeit an zu pflügen, aufgehoben hat (T. Scheb. 1_1), geben die Commentatoren nicht an. Nur Grätz (4^2 S. 231 Anm. 4) sagt, dass es R. Gamaliel III war, mit Berufung auf b. Mo. K. 4. Aber dort wird ein Unterschied gemacht zwischen der Zeit des Bestandes des Tempels, wo das Verbot noch galt, und der Zeit nach der Zerstörung des Tempels, wo es aufgehoben wurde. Das passt ebenso auf R. Gamaliel II, der in Jabneh lebte, als auf R. Gamaliel III. Frankel muss es nicht als sicher angenommen haben, dass es R. Gamaliel III war, der das genannte frühere Verbot aufhob, denn sonst hätte er diese Thatsache von diesem R. Gamaliel (מבוא s. v. ר' גמליאל בר רבי) erwähnt. RJDBS muss angenommen haben, R. Gamaliel von Jabneh sei es gewesen. Denn zum J. Scheb. 3_6 (34d), wo gesagt wird, der Satz der M. gelte nur zur Zeit des angegebenen Verbotes, aber nicht nach Aufhebung desselben, emendirt er ר' יהודה ור' נחמיה אוסרין in מתירין, diese Tannaiten nämlich hätten ihre Behauptung aufgestellt nach Aufhebung des Verbotes, während wohl der erste Tannai noch von der Zeit spricht, als das Verbot noch galt, also vor R. Gamaliel aus Jabneh. Aber dann hätten R. Jehuda u. R. Nechemja auch an anderen Stellen, wo von Verboten am ערב שביעית die Rede ist, die Behauptung aufstellen müssen, jetzt ist es erlaubt. Und warum hätten gerade R. Jehuda u. R. Nehemia das behauptet? Es wurde ja allgemein die Verordnung als gültig angenommen. Der Sinn des J. wurde verkannt, weil man glaubte, T. u. M. wären in Palästina verschiedene Codices gewesen. Die Behauptung von R. Nehemia, wie es in T. heisst, oder von R. Jehuda u. R. Nehemia, wie im J., stand in der pal. M., allerdings — wie wir in unserer T.-Hsch. u. -Ausgabe lesen —, dass R. Nehemia erlaubt, Terrassen zu bauen am ערב שביעית und Erde aufzuführen am שביעית. Zu dieser Controverse bemerkt R. Jochanan im Namen des R. Chananja des Sohnes R. Gamaliels III (s. Frankel s. v.): Diese M. stammt doch aus der Zeit des Verbotes von חרישה am ערב שביעית, — das war nicht zweifelhaft —. Zu dieser Zeit richtete sich die Halacha nach dem ersten Tannai, jetzt aber, da חרישה am ערב שביעית seit R. Gamaliel III. erlaubt ist, wird auch die Halacha wie R. Nehemia sein, dass das Bauen von Terrassen am ערב שביעית erlaubt ist. Es muss allerdings gelesen werden מתירין mit RJDBS, aber der Sinn der J.-Stelle ist folgender: R. Jehuda u. R. Nehemia erlaubten es zur Zeit des Verbotes von חרישה am ערב שביעית; jetzt ist doch nach

---

R. Gamal. III das Verbot aufgehoben, folglich ist es auch hier in unserem Falle so, d. h. wie R. Nehemia. Darauf bemerkt R. Samai: בנין u. חרישה hängen doch nicht von einander ab! Auch zur Zeit, wo חרישה am ערב שביעית verboten war, war es doch erlaubt zu pflügen, nachdem der Regen aufgehört — denn nur nachdem alle Feuchtigkeit vom Bodem geschwunden, oder bis פסח war früher חרישה auch erlaubt — während Terrassen zu bauen schon verboten ist, so bald der Regen aufgehört hat; wie will man schliessen, dass jetzt, wo חרישה am ערב שביעית erlaubt ist, בנין am שביעית erlaubt sein soll? Darauf erwidert R. Mana: Recht hat R. Samai gefragt. Die Antwort aber ist folgende: Auch zur Zeit des Verbotes von חרישה am ערב שביעית war unmittelbar nach der Regenzeit zu pflügen gestattet, weil diese Arbeit noch für ערב שביעית vorgenommen wurde, hingegen werden Terrassen nach der Regenzeit als vorbereitend für שביעית gemacht. Am שביעית darf man Terrassen bauen, weil das Vorbereitung für מוצאי שביעית ist. Sagt das nicht die M. ausdrücklich מפני שהוא מתקינו למוצאי שביעית? Der Zusammenhang zwischen חרישה und בנין ist sonach vorhanden. Solange חרישה am ערב שביעית verboten war, weil man von ערב שביעית auf שביעית nicht vorbereiten darf, galt die Meinung des ersten Tannai, dass man nicht nach dem Aufhören des Regens Terrassen bauen darf, weil das eine Vorbereitung für שביעית ist. Die Meinung des R. Nehemja, dass Terrassenbau u. חרישה verschieden sind, wurde nicht berücksichtigt; jetzt aber ist חרישה bis ר"ה erlaubt, sonach ist auch Terrasenbau bis ר"ה gestattet; denn man darf von ערב שביעית auf שביעית vorbereitende Arbeiten vornehmen. Allerdings ist חרישה verbotene Arbeit (עבודה) am שביעית, während בנין am שביעית erlaubt ist und deshalb auch als vorbereitend für מוצאי שביעות gestattet; danach muss J. so emendirt werden אמר ר' מנא . . . . הדה קמייתא לחרוש מותר מפני שהוא מתקנו לערב שביעית לבנות אסיר מפני שהוא מתקנו לשביעית. — מהניתא לא אמרה כן ist fragend, und אלא ist zu streichen. Die M. sagt es ja deutlich, deshalb ist Bauen am שביעית erlaubt, weil es vorbereitend ist für מוצאי שביעית.

3. Was die Verschiedenheit der Ordnung in T. u. M. betrifft, so zeigt eine Vergleichung beider, dass die Ordnung in T., abgesehen von der materiellen Verschiedenheit, die ursprüngliche der palästinensischen M. war. An die Bestimmung des RSbG in § 1, welche in M. hier fehlt und erst an nicht so passender Stelle in M. 5 steht (vgl. Nr. 27a) — für RSbG steht in M. R. Gamaliel —, wird die Aufhebung des Verbotes durch seinen Enkel R. Gamaliel angefügt*). Der Begriff נטיעה musste von זקנה abgegränzt werden (§ 2), was die babyl. M.-Redaction ausgelassen hat. — Nach M. 1_6 folgte § 5, dass ebenso השקה wie חרישה bei נטיעות bis ר"ה erlaubt ist. Das

---

*) Während im J. 1_1 R. Jochanan und R. Jonathan die Aufhebung in verschiedener Weise begründen, werden in B. Mo. K. 3 beide Begründungen R. Jochanan zugeschrieben. Es muss wohl in B. auch R. Jochanan verschrieben sein für ר' יונתן, denn nach der einen Begründung war das Verbot rabbinisch, nach der anderen biblisch.

war unbestritten, denn השקה wird doch nicht schwieriger sein als חרישה. Es folgte dann der in unserer M. 2_4 befindliche Passus ר' אליעזר בר' צדוק אומר mit dem aber ר' יוסי בן כפר im Namen des. R. Eleasar*) controversirte, die Hilleliten hätten nämlich am שביעית erlaubt, die נטיעות auch משקה zu sein sowohl am עקר als am נוף, denn das wäre eine Halbheit, zu erlauben am נוף und nicht am עקר. Wird es am נוף erlaubt, weil sonst die נטיעות zu Grunde gehen würden, so muss es auch am עקר erlaubt sein, da der Zweck ist, nur die נטיעות zu erhalten. Im J. heisst es auch, dass ein Amoräer mit Körben נטיעות getränkt und auch umgraben hat, weil er nicht die Absicht hatte, das Wachsthum zu fördern, sondern die Vernichtung der Pflanzungen zu verhüten, wie J. vorher sagt אינו אלא כמושיב שומר. — RSS bezieht die Controverse in T. u. die Erzählung im J. auf ערב שביעית, was unwahrscheinlich ist. Die Behauptung R. Josuas ist in T. klar und in M. ganz unverständlich, und es ist nicht anzunehmen, dass die ursprüngliche M., welche doch Norm für die Praxis war, sich so ausgedrückt haben sollte. Die babyl. M.-Redaction kürzte und verwies auf die mündliche Erklärung, da, wie sie meinte, R. Josuas Behauptung erst der Erklärung durch Rabbi bedurfte. An das Verbot von חרישה am ערב שביעית schloss die pal. M. das Verbot von זבול und השקה an (§§ 4, 5). Die babyl. M.-Redaction hielt זבול am ערב שביעית, da es am שביעית rabbinisch verboten ist, für gestattet und liess den Passus aus der M. fort. An die Erlaubniss von השקה für נטיעות am ערב שביעית wird die Erlaubniss von עוגיות (s. S. 376 f.) angeschlossen. Bevor die älteren Bestimmungen betreff der Arbeiten, welche am שביעית verboten sind, angegeben werden, werden bei einzelnen Bäumen Arbeiten angeführt, die früher nicht besprochen worden sind und über welche erst im 4. Tannaitengeschlecht verhandelt wurde. Die einen hielten sie für verboten, die anderen für erlaubt, so das Bestreichen der unreifen Feigen mit Oel. — Die caprificatio, deren Grund man nicht zu kennen schien, wie schon Schwarz nach J. bemerkt, hielten die einen für eine verbotene Arbeit gleich הרכבה, Pfropfen — d. h. אין תולין תחובין בתאנה ואין מרכיבין. Man darf ebensowenig caprificatio vornehmen wie das Pfropfen, welches unzweifelhaft verboten war, wie es die M. weiter ausdrücklich angiebt. — R. Eleasar aber hielt die caprificatio zum Unterschiede vom Pfropfen für keine Arbeit, weil er den eigentlichen Vorgang bei dieser Thätigkeit nicht kannte, sondern den Spruch dabei für wesentlich hielt (§ 8—10)**). Dann folgten die schon von alter Zeit aufgezählten Arbeiten, welche am שביעית ver-

*) Vergl. die Stellen in meinem Glossar zur T. s. v. ר' יוסי בן כפר, aus welchen hervorgeht, dass ר' יוסי בן כפר oft Behauptungen im Namen des R. Eleasar tradirt. In J. heisst es hier ausdrücklich משום ר' אלעזר בן שמוע.

**) Für die Bedeutung שטר, eingraben, einkratzen giebt K. s. v. keinen Beleg. Er ist aber vorhanden in der J.-Stelle 4_4 zu unserer T. Dort heisst es אין תולין תוכין [תחובין .l] בתאינה כיצד הוא עושה מייתי יחור מתאינה שטר ותולה בה. Hier hat שטר notwendig die Bedeutung von einstechen, um dann den Zweig hineinzustecken (תוחב), dass er hängen bleibt.

---

boten wurden. Gewisse Arbeiten waren am ערב שביעית allgemein gestattet, über andere herrschte Controverse (s. oben S. 380). Nach § 11 (s. oben S. 362 Anm.) folgte wahrscheinlich עד מתי חורשין בית הלבן der M. 2 und dann חורשין בית השלחין T. § 12. Nach den Schlussworten dieses § אין משקין אותן, dass man Pflanzen auf dem Dache zwar halten, aber nicht begiessen darf, beginnt der zweite Abschnitt damit, dass man am ערב שביעית wohl unbebautes Land berieseln darf, damit es von selbst Kräuter hervorbringe, ja sogar am שביעית ist das gestattet, um an מוצאי שביעית diesen Zweck zu erreichen. Man darf sogar Kräuter, die ערב שביעית reif geworden (s. oben S. 137 f.) und am שביעית stehen geblieben sind, begiessen, um sie so leichter ausreissen zu können. Alle diese Sätze fehlen in M., weil über הרבצה die babylonische Anschauung verschieden war von der palästinensischen (s. Nr. 25). Nebenbei steht die Bestimmung von לוף in § 3. Es schliesst sich aber dann an das vorhergehende עקירה der Gegensatz נטיעה an, und an das Verbot von השקה am שביעית werden Bestimmungen angeschlossen, welche besagen, dass gewisse Pflanzen durch Entziehung des Wassers vor שביעית zum 6. Jahre gerechnet werden. Es ist durchaus nicht nöthig, T. nach M. zu ordnen. Die Vergleichung der folgenden §§ wird auch die Ursprünglichkeit der Sätze der T. ergeben, wir können aber die Anm. nicht zu weit ausdehnen. Ich will nur noch hervorheben, dass mir die allgemeine Erklärung von ממרסין באורז sehr problematisch scheint. R. Simon soll erlaubt haben, den Reis am שביעית zu tränken, mit Wasser zu mischen — was ממרס bedeuten soll. — Abgesehen davon, dass מרס sonst heisst, erweichen, umrühren, und auch der Gegensatz אבל לא מכסחין auffallend ist, wenn nicht beide Thätigkeiten einander ähnlich wären, scheint mir aus J. hervorzugehen, dass ממרסין eine andere Bedeutung hatte. Zu נוטלין את העלה מן האשכול bemerkt J.: Warum behauptet hier R. Simon, man darf das Blatt von der Traube abnehmen, und warum erlaubt er nur ממרס und nicht מכסח zu sein*)? Es hat ממרס ולא מכסח wohl die Bedeutung, man darf mit der Hand zerdrücken, aber nicht abschneiden. Jedoch tränken wird R. Simon nicht erlaubt haben. נטיעות sind am שביעית zu tränken erlaubt, um sie für die Zukunft zu erhalten, aber der Reis wird getränkt, damit er gedeihe und gegessen werden kann. Es kann sich doch nur um solchen Reis handeln, der am ערב שביעית schon ein Drittel seiner Reife erhalten hat, denn anderen darf man ja wegen ספיחין nicht geniessen (s. RJL). B., welcher השקה für rabbinisch verboten und ספיחין vor dem ביעור für erlaubt hielt, nahm an, dass R. Simon auch אורז zu tränken erlaubte. Wahrscheinlich hat in der pal. M. מרביצין בעפר לבן nach § 1 in T. Abschn. 2 gestanden und ממרסין באורז nach den im zweiten Abschnitt ib. aufgezählten verschiedenen Pflanzenarten, ירקות und זרעים. Unsere M.-Redaction stellt ממרסין zu מרבצין, weil sie ממרסין eine ähnliche Bedeutung gegeben hat.

---

*) Frankel דה"מ p. 239 bemerkt, dass die LA. unserer M., wo דברי ר"ש fehlt, vorzuziehen sei der LA. in M. des J. דברי ר"ש; aber aus der Frage des J. geht doch unzweifelhaft hervor, dass er דברי ר"ש gelesen hat.

25*

27a. מטע עשרה לבית סאה[1].

In T. c. finden wir eine Controverse zwischen R. Meir einer- u. R. Jehuda, R. Jose u. R. Simon andererseits, während in M. c. eine Controverse über denselben Gegenstand nicht angegeben ist. Die Commentatoren der T. sagen, der M.-Redacteur hätte die Behauptung R. Meirs zur Richtschnur genommen. Die Schwierigkeit, dass in M. die Einzelmeinung als gültige Norm aufgestellt sein soll und nicht die der Majorität, liesse sich durch den Hinweis auf andere M's. heben, in welchen Sätze ohne Controverse (סתם) aufgestellt sind, während aus T. ersichtlich ist, dass die in M. aufgestellte Behauptung die des R. Meir ist, und die Majorität der Tannaim sie nicht annahmen. (Vgl. T. Demai 8_7 mit M. ib. 7_4; T. ib. 5_{21} mit M. ib. 5_9[2]). Jedoch, wenn in unserer M. die Meinung R. Meirs aufgenommen sein soll, so ist auffallend, warum ein wichtiger Theil seiner Behauptung aus T. in M. nicht aufgenommen wurde, nämlich der Satztheil ובלבד שתהא מטעתן מטע עשרה לבית סאה. Dass ferner die Majorität der in T. c. genannten Tannaim (ר' יהודה ור' יוסי ור' שמעון[3]) nicht — wie die Commentatoren annahmen — behauptet hätten, dass man bei einem שדה אילן nicht das ganze בית סאה pflügen darf, sondern nur כדי צרכן, das können wir aus T. u. J. beweisen. In T. wird § 2 der Unterschied zwischen זקנה und נטיעה angegeben, bei ersterer gilt der Satz עד עצרת, bei letzterer עד ר״ה. Hätte die Majorität der Tannaim behauptet, bei אילנות, die zu זקנה gehören, könne man nur כדי צרכן pflügen, so hätte auch der Unterschied angegeben werden müssen, nämlich נטיעות כל בית סאה und זקנות כדי צרכן. Der Redacteur der T. hätte doch sicher, da er die Meinung der Majorität aufgenommen hat, nach dieser sich gerichtet, wenn sie angenommen hätte, man dürfe nur כדי צרכן pflügen. Aus J. ersehen wir deutlich, dass die Contravertenten des R. Meir auch angenommen

---

[1]) T. Schebiit § 1 שלשה אילנות (1); M. Scheb. §§ 2, 5 עד אימתי (1); ib. Kilaim 5_2; J. Scheb. $1_{2,4}$ (33b); ib. 2_7 (34b); ib. Pea 2_2 (17a), ib. 3_1 (17b), ib. Kilaim 5_2 (29d), Nasir 9_2 (57d); b. B.B. 26b, 27a; RMBM Schem. $3_{2,7}$.

[2]) Wir werden in späteren Artikeln beweisen, dass die angeführten T.-Sätze der palästinensischen M. angehören und die Sätze in M. von der babyl. Redaction stammen.

[3]) ור' שמעון ist mit AW. zu lesen, welches in E. aus Versehen ausgefallen ist.

haben חורשין כל בית סאה, denn zu dem Passus כדי הבקר עובר בכליו[4] macht er folgende Bemerkung: היו ארבעה [שנים] הבקר עובר בכליו. ושנים אין הבקר עובר בכליו אתה רואה אותן כאלו שנים[5] היו חמשה פלוגתא דר״ש ורבנן.

Wenn vier Bäume da sind, zwei haben den vorgeschriebenen Zwischenraum, die zwei anderen nicht, dann gelten sie für zwei Bäume, und man kann nicht das ganze בית סאה ihretwegen pflügen, sind aber fünf Bäume da, und bei zweien ist der vorgeschriebene Zwischenraum, bei den anderen jedoch ist er nicht vorhanden, so wird das abhängen von der Controverse zwischen R. Simon und den Chachamim in M. Kilaim c. Die Chachamim werden hier consequent behaupten, wir betrachten den mittleren der drei Bäume, als wäre er nicht da, dann ist ja der vorgeschriebene Zwischenraum vorhanden, und man kann das ganze בית סאה pflügen; R. Simon, welcher dort eine solche Fiction nicht annimmt, wird sie auch hier nicht gelten lassen. Aus dieser Bemerkung des J. geht hervor, dass wenn bei allen drei Bäumen der angegebene Zwischenraum vorhanden ist, sowohl nach R. Simon als nach den Chachamim, das ganze בית סאה gepflügt werden darf, was gegen die Commentatoren spricht, welche behaupten, nach R. Jehuda, R. Jose und R. Simon könne man nur pflügen כדי צרכן und nicht das ganze בית סאה[6]. Stellen wir die ursprüngliche pal. M. durch Verbindung von M. u. T. her, so werden wir erkennen, dass die Controverse zwischen R. Meir und der Majorität der Tannaim eine andere war, als die Commentatoren behaupten, und dass die babyl. M.-Redaction durch die Unterscheidung der Ausdrücke מטע עשרה לבית סאה und מטע שלש לבית סאה, welche die paläst. Halacha nicht kannte, die Behauptung der Majorität nach ihrer Erklärung in M. aufnahm.

---

[4]) Aus dieser Stelle des J. geht auch hervor, dass er in M. wie in T. zu Anfang den Passus וכמה ריוח ביניהם gelesen habe, während in unserer M. dieser Passus erst in M. 5 steht.

[5]) So emendirt richtig RJDBS für חמשה, welches aus dem folgenden חמשה dittographirt ist, aber es muss auch nach ארבעה gelesen werden שנים, was wir in eckige Klammer gesetzt haben.

[6]) RAJ zu b. B.B. 102 a macht auf die Verschiedenheit zwischen J. Kilaim u. Nasir c. und b. B.B. c. aufmerksam, er versucht aber einen Ausgleich. Mir ist es unzweifelhaft, dass J. § 2 des 16. Abschnitts v. T. Ohe-

loth in der palästinensischen M. vor sich hatte, und zwar folgte er auf § 3 des 16. Abschnittes ib. unserer M. — Diese Bestimmung der M., sagt T. = pal. M., ist nicht nur, wenn man drei מתים findet, sondern auch drei כוכין, oder ein כוך, ein בקיע*) — das kann hier nur ein Grab sein, wie R. Ascher zu b. Mo. K. 8b erklärt — und eine Höhle findet. Auch dann muss man 20 Ellen nach beiden Seiten untersuchen wegen שכונת קברות. Das Wort אחד in Z. 40 der T. c. ist zu streichen, und es beginnt ein neuer Fall, über welchen Controverse zwischen R. Simon und den Chachamim ist. Findet man 10 מתים, und zwischen dem einen u. dem anderen ist nicht ein Zwischenraum von 4—8 Ellen, so behaupten die Chachamim, wenn zwischen den äussersten Leichen der angegebene Zwischenraum ist, so betrachtet man die mittleren, als wären sie nicht da; R. Simon nimmt diese Fiction nicht an (אין רואין). Auf diesen Satz der paläst. M. bezieht sich R. Jochanan in J. Kilaim c. Die dortige LA. ist m. A. n. die richtige. R. Jochanan behauptet: R. Simon nimmt in beiden Fällen an אין רואין und die Chachamim רואין. Dazu bemerkt aber R. Jona. die Fälle sind nicht einander gleich; denn in Kilaim ist die Rede von der Thätigkeit des Menschen, die wir kennen, in Oholoth handelt es sich um einen Zweifel. Würde es in Oholoth sicher sein, dass die מתים zuerst in der angegebenen Entfernung gelegen (מרווחין), und man sie dann einander näher gelegt hat, so würde unzweifelhaft auch nach R. Simon שכונת קברות vorhanden sein. Umgekehrt, wären die מתים erst nahe bei einander gelegen, und man hätte sie nachher von einander entfernt, so wäre auch nach den Chachamim kein שכונת קברות vorhanden. In Kilaim hingegen ist in dem Falle, dass die Weinstöcke zuerst 4 Ellen von einander entfernt waren (רווחין), dann näher an einander gepflanzt worden, Controverse zwischen R. Simon u. den Chachamim; umgekehrt, waren sie erst nahe an einander gepflanzt und sie sind dann von einander entfernt worden, da herrscht Uebereinstimmung zwischen R. Simon und den Chachamim. Die Fälle hier u. in Oholoth sind daher nicht zu vergleichen. In Oholoth ist ein anderes Princip, worüber R. Simon mit den Chachamim controversiren, nicht רואין. R. Simon löst den Zweifel durch die Wahrscheinlichkeit, die Todten liegen deshalb nahe bei einander, weil ein Erdsturz sie getödtet, so dass sie neben einander zu liegen kamen, die Chachamim aber halten die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass sie ursprünglich entfernt von einander gelegen und durch irgend ein Ereigniss einander näher gebracht worden sind. Sicher ist aber, dass J. die Controverse in Oholoth so vor sich hatte, wie wir sie jetzt noch in T. lesen. B. aber hat, weil er gleichfalls — aber anders wie R. Jona — die Controverse in Kilaim von der in T. Oholoth auseinanderhält, letztere umgestaltet, die Behauptung der Chachamim dem R. Simon b. Jehuda im Namen R. Simons in den Mund gelegt, um eine Vergleichung beider Fälle, wie es R. Jochanan

*) RMBM טומאת מת 9_6, der diese T. auszieht, hat נקיע st. בקיע, aber in T. Mo. K. 1_9 steht auch בקיע und wird dort näher erklärt, ein schmales Grab, welches erweitert wird.

---

gethan, abzuschneiden. Die Boraitha ib. מצאן רצופין . . . ר׳ שמון בן יהודה משום ר"ש אומר ist construirt. RMM findet in J. denselbtn Sinn wie in B. — Sprachlich ist noch zu bemerken, dass in J. der Gegensatz von einem grösseren u. kleineren Zwischenraum zweier Gegenstände ausgedrückt wird durch רצופין u. מרווחין, während in b. B.B. 83a dieser Gegensatz bezeichnet wird mit רצופין und מפוזרין, welcher nicht scharf genug ist, denn in M. Scheb. ist die Rede von נטיעות מפוזרות, und die Entfernung derselben von einander kann sein entweder 16 oder 4 Ellen, in beiden Fällen sind sie מפוזרות. Oder hat B., weil in unserer M. bei נטיעות die Behauptung RSbG's nicht aufgenommen ist, מפוזרות erklärt, sie sind immer gleich weit von einander entfernt? Dass die M. Oholoth 9_3 nach J. Nasir 9_3 (57d) einfach zu erklären ist, während nach b. B.B. c. sie unverständlich bleibt, haben wir schon Msch. 1873 S. 156 Anm. 1 angegeben, u. z. dass REW zu derselben schreibt והאי מתניתן לפי גמרא דילן לא אתבררה לן פירושה; aber die Consequenz ist, dass die pal. M. wohl den Passus hatte כמלא המטה וקובריה, die babyl. M.-Redaction ihn dagegen nach ihrer Auffassung gestrichen hat (vgl. Tos. Nasir 64b s. v. מצא). Schliesslich kann ich nicht unerwähnt lassen ein Responsum v. RDO in חות יאיר am Schluss, auf welches נ"י zu J. Nasir c. aufmerksam macht und hinzufügt, er habe das Buch nicht zur Hand. Mich interessirte dasselbe, weil ich diese Materie in Mntsch. ib. p. 424 bearbeitet habe. Es hat 22 Halbfolioseiten (Blatt 132–137) und zeugt von der Gründlichkeit und Klarheit des Verfassers, welche Eigenschaften desselben wir schon an einer anderen Stelle kennen gelernt haben (s. oben S. 126). Mit Selbstbewusstsein sagt er, dass er in dieser Materie den Weg geebnet, den seine Vorgänger nicht betreten haben: והצגתי לפניך ג׳ דרכים דרחים דרבנן וכל הדרכים בחזקת תקנה מתוקן ומקובל בטוב טעם ודעת אוזן שומעת דבר דבור על אופניו על הסכונות ויסודות אשר בנה דוד את מצודות ציון המצויינים בהלכה (ib. p. 135a). Er giebt erst die Auffassung der LA. des B. nach Raschi, dann nach Tos., welche letztere ihn mehr befriedigt als erstere, sagt aber nachher, dass RMBM der LA. von T. u. J. gefolgt sei, die ganz verschieden ist von B. Er fügt hinzu, RMBM hat sicher in B. dieselbe LA. gehabt, wie in T. u. J., denn sonst wäre er nicht diesen gegen B. gefolgt. Eine Untersuchung, welche LA. die richtige sei, lag ausserhalb der pilpulistischen Methode, da es als Axiom galt, LAA. in J. und T., welche nicht mit B. übereinstimmen, seien zu verwerfen. RMBM aber hat sich von diesem Axiom frei gemacht und hier nach seiner Auffassung (s. Msch.) der LA. von T. u. J. vor der des B. den Vorzug gegeben. Nachdem ich aber gefunden, dass W. statt מקומו טמא in A. die LA. hat מקומו טהור bei קבר הנמצא, und RSS auch so T. citirt — auch in J. Sitomir steht מקומו טהור —, war ich genöthigt, nochmals zu untersuchen, welches die richtige LA. ist. Ich glaube, ein richtiges Kriterium und eine Erklärung einer schwierigen J.-Stelle gefunden zu haben. Als sicher kann angenommen werden, dass drei Unterschiede vorhanden waren, nämlich a) מקומו טהור ומותר בהנאה, b) מקומו טמא ואסור בהנאה, und c) מקומו טהור ואסור בהנאה. Es frägt sich nur, ob das Prädicat sub a zu קבר הנמצא gehört, wie B. liest, oder zu קבר ידוע, wie T. u. J. haben;

ferner, ob das Prädicat sub b zu קבר ידוע zu setzen ist, wie in B., oder wie in T. und danach RMBM zu קבר מזיק את הרבים*). Nimmt man an, קבר מזיק את הרבים beziehe sich auf טומאה, muss man hier entscheiden מקומו טהור, denn sonst hätte man ja durch die Exhumirung nichts genützt. Bezieht man מזיק את הרבים auf Sanitätsrücksichten, dann kann man auch מקומו טמא lesen. Letztere Ansicht war die des RMBM, wie auch RDF erklärt, und קבר ידוע, wo RMBM mit T. u. J. liest מקומו טהור ומותר בהנאה, muss erklärt werden, die Leiche war nur vorübergehend hier begraben worden. Dass aber קבר המזיק את הרבים wegen טומאה angenommen wurde, geht sicher aus T. B.B. 1_1 u. Semachot 14 hervor. Dort heisst es: Nachdem R. Akiba gegen die allgemeine Meinung behauptet hat, auch die Leichen der Könige u. Propheten können exhumirt werden, erwidern sie ihm, die Gräber der Könige Davids und der Prophetin Hulda sind doch nie berührt worden — d. h. die Leichenreste wurden ja nie exhumirt, obwohl sie — so muss man hinzufügen — der Stadt hinderlich waren, nachdem sie vergrössert worden ist. Darauf erwidert R. Akiba: Dort waren Höhlen, und diese führten die טומאה nach dem Kidronthal, das kann nur heissen, diese waren durch טומאה nicht hinderlich, weil sie einen Ausgang hatten, bei anderen Königsgräbern, bei denen die טומאה keinen Ausgang hat, kann man wohl ausräumen. Nur so können die Worte der T. erklärt werden; im J. Nasir ist noch durch Hinzufügung einzelner Worte diese Auffassung unzweifelhaft. RDF erklärt, man hat im Geheimen durch die Höhlen die Leichenreste entfernt. Das liegt nicht in den Worten u. ist gezwungen. Es muss demnach bei קבר המזיק את הרבים gelesen worden מקומו טהור ואסור בהנאה. Das geht auch aus J. hervor, wo es heisst, R. Aba b. Kohen entschied מותר בהנאה; hätte vorher gestanden טמא ואסור בהנאה, so hätte er sagen müssen טהור ומותר בהנאה, aber weil טהור stand, brauchte er bloss zu sagen מותר בהנאה. Auch aus J. B.B. 5_1 (15a) geht hervor, dass bei קבר הנמצא gestanden hat מקומו טהור ומותר בהנאה. Die Stelle hat folgenden Sinn: R. Chisdai sagte: Aus dieser Stelle ist erwiesen, dass man מת מצוה exhumiren kann, denn קבר הנמצא kann doch מת מצוה sein. Darauf sagte R. Seira: Es leuchtet vielmehr ein, dass man מת מצוה nicht exhumiren darf. Es heisst doch, wenn drei Leichen gefunden werden, so muss man das ganze Feld untersuchen; wenn שכונת קברות ist, darf man nicht exhumiren, weil dann angenommen wird, es ist eine Grabstätte, in welchem Falle zu exhumiren nicht gestattet ist. Wäre nun מת מצוה gestattet auszuräumen, von dem angenommen wird קנה מקומו, könnte man um so mehr קבר ידוע ausräumen. Weil aber der Tannai annahm, מת מצוה darf man nicht exhumiren, musste er diese Fälle aufstellen u. s. w. — Findet man nämlich eine Leiche auf einem Felde, so nehmen wir an, die Leiche ist ohne

*) Darum emendirt REW die zwei letzten LAA. bei RSS c., die erste emendirt er nicht, weil er auch in T. las מקומו טהור ואסור בהנאה, und so drei Unterschiede sind; in Semach. 14 emendirte er die drei Unterschiede nach B.

P. Die pal. Halacha kennt nicht den Unterschied, den B. macht zwischsn מטע עשרה לבית סאה bei jungen Pflanzungen und מטע שלש לבית סאה bei Bäumen (s. weiter sub B.), sondern מטע עשרה לבית סאה drückt das Maximalmaass der Entfernung aus, sowohl der jungen Pflanzungen als auch der grossen Bäume, wenn sie auf einer Fläche von 250 Quadratellen gepflanzt sind. Sie wurde in runder Zahl als Entfernung von 16 Ellen angenommen, weil mathematische Genauigkeit hier nicht leicht zu erzielen ist.

Erlaubniss begraben worden, da ist er nicht קונה מקומו, hingegen תפוסה hat er, vielleicht ist er mit Erlaubniss begraben, aber die Möglichkeit eines מת מצוה ist eine sehr ferne und wird nicht berücksichtigt, darum wird entschieden, man darf exhumiren, aber mit der תפוסה. R. Seira hat nicht, wie RDF Nasir c. meint, wie RSbG T. c. entschieden, הנקבר שלא ברשות יש לו תפוסה, sondern bei einem Zweifel haben nach ihm auch die Chachamin behauptet יש לו תפוסה. Ist aber die תפוסה genommen, dann ist מקומו טהור ומותר בהנאה; aber קבר ידוע, welches קונה מקומו und תפוסה hat, wie מת מצוה, darf nicht ausgeräumt werden, und wenn es geschehen ist, so ist מקומו טמא und אסור בהנאה. Es wäre sonach aus J. erwiesen, dass die LA. in B. c. die richtige der pal. M. war, und sie ist in T. u. J. durch Abschreiber corrumpirt worden. Hingegen ist die LA. v. T. ib. (p. 614_6) מצא שנים כתחילה ואחד ידוע יש להן (st. לה) תפיסה ואין להן שכונת קברות (RDO, welcher auf die versch. LA aufmerksam macht, citirt diese T. מותר לפנות ויש להן תפוסה, was wohl aus dem Gedächtniss citirt ist) als Boraitha b. Nasir c. corrumpirt, es steht nämlich gedruckt אין להן תפיסה st. יש להן תפיסה. Am Rande steht beigedruckt גי' א"ם אין להן, das ist wohl REW, der B. nach T. emendirte, auch hat die Boraitha den Zusatz או שנים תחילה ושנים ידועים und am Rande או אחד. Zum folgenden § 4 T. hat B. gleichfalls einen Zusatz לא אמרו שכונת קברות אלא לג' ידועין או שלשה תחילה, während in T. nur steht אלא המוצא ג' כתחלה. Bei קברים ידועין nahm die pal. Halacha nicht an, dass שכונת קברות statt finde. Der Grund, den Tos. bei einem קבר ידוע angiebt, findet auch bei mehreren statt. Zu beachten ist auch die Verwirrung in b. Nasir c. bezüglich der Tradenten. Zuerst heisst es פירש ר' אלעזר בר' צדוק, wofür Tos. emendiren ר' אלעזר בן פדת, und dann heisst es אמר ר' יוחנן משום בן עזאי, wozu Tos. bemerken, das sei ר' יוחנן בן נורי. Im J. B.B. c. steht ר' שמואל בר' יונתן und in Nasir ohne Namen קולף שלשה אצבעות וכו' (vgl. T. Ohol. 17_9, p. 616_1). — Dass תפוסה richtiger ist als תבוסה, s. Mnschr. c. S. 423 Anm. 4; vgl. auch T. Oholot 16_{12} אין לה תפיסת קברות. — Nach R.R. galt die Bestimmung, dass ein locus religiosus nicht zu einem anderen Zweck gebraucht werden kann. Exhumirt durfte nur werden nach Erlaubniss der pontifices. Durch eine legale Wegziehung des Leichnams verlor der Ort die Eigenschaft der res religiosa. Wenn der Leichnam an mehreren Orten zerstückelt lag, so war der Ort religiosus, wo der Kopf lag (s. Glück II S. 470).

Es handelt sich nur um einen geringen Bruchtheil, denn 16×16 ist 256 Quadratellen, während das בית סאה nur deren 250 hat[6a].

R. Meir behauptete nun: Wenn drei Bäume auf einem בית סאה stehen und nur die Entfernung derselben von einander nicht grösser ist als מטע עשרה לבית סאה, so kann man schon das ganze Feld ihretwegen pflügen. R. Jehuda, R. Jose und R. Simon aber behaupteten, diese Voraussetzung allein genügt nicht, um das ganze בית סאה zu pflügen, es muss noch eine andere Voraussetzung vorhanden sein, nämlich die Quantität der von den Bäumen erzeugten Früchte. Bringen sie nicht eine bestimmte Quantität hervor, dann kann man nur pflügen כדי צרכן[7]). In der palästinensischen M. folgte auf den Schlussatz אין חורשין להן אלא כדי צרכן, T. p. 61_5, § 2 unserer M. איזהו שדה אילן כל שלשה אילנות אם ראויין לעשות ככר דבילה וכו׳, d. h., zu der Voraussetzung von R. Meir מטע עשרה muss noch die Quantität der Erzeugnisse der Bäume hinzukommen. In מטע עשרה ist das Maximalmaass der Entfernung der Bäume von einander angegeben, RSbG giebt in T., der pal. M., das Minimalmaass an, nämlich כדי הבקר עובר בכליו, d. h., das geringste Maass der Entfernung ist 4 Ellen[8])[9]). Damit

---

[6a]) Die Quadratwurzel v. 250 ist 15,811 . . . Genau kann die Zahl überhaupt nicht bestimmt werden. Schwarz schreibt 15,88 sei die Wurzel von 250, da hat er sich verrechnet.

[7]) Man wird in der Controverse zwischen R. Meir und seinen Opponenten eine gewisse Consequenz finden. R. Meir hält schon beim Kauf von zwei Bäumen den Boden mitverkauft, die Chachamim erst bei dreien (s. folgenden Artikel). Damit das Pflügen eines בית סאה am ערב שביעית gestattet sei, hält R. Meir zwei Bäume nicht für genügend, wohl aber drei, die Chachamim fordern bei dreien noch eine Bedingung, nämlich eine bestimmte Quantität der Früchte.

[8]) Man nahm an, dass zum Gedeihen solcher drei grossen Bäume 250 Quadratellen gepflügt werden müssen, wohl weil die Wurzeln sich so weit erstrecken können. Bei einem kleineren Zwischenraum als 4 Ellen können die Bäume sich nicht erhalten, da muss etwas herausgenommen werden (ליעקר קיימי).

[9]) Schwierig ist, warum RSbG in T. ib. 3 einen anderen Ausdruck gebraucht, nämlich כל שהחקיו וחוצה לו כמלא צמד בקר וכליו. Ist das ein grösseres Maass als das erstere oder dem erstem gleich? wenn letzteres der Fall ist, wie die Commentatoren annehmen, warum steht hier nicht derselbe Ausdruck wie oben? Ich glaube, das ist so zu erklären: Im ersten Falle enthält das Feld ausser den Bäumen andere Saat, darum der Ausdruck, die Rinder

man nicht annehme, RSbG's Behauptung sei Einzelmeinung, heisst es in J. 1_2 אמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן הקונה שלש אילנות וכו'. Der Satz selbst הקונה וכו' ist nicht die Behauptung R. Jochanans, sondern das steht in T. B.B. und war pal. M. (s. N. 27b). R. Jochanan sagt, wie dort das Maximal- und Minimalmass allgemein gültig ist, so ist es auch hier[10]).

Dass מטע עשרה לבית סאה nicht, wie nach B., nur bei jungen Pflanzungen gebraucht wird, sondern mit diesem Ausdruck die

---

müssen durch die Bäume hindurchgehen können zum Saatfelde. Bei den עשר נטיעות wurde das Feld nicht weiter besäet, da passt nicht der Ausdruck, die Rinder sollen durchgehen können, sondern es ist zwischen je zweien so u. soviel Raum vorhanden.

[10]) J. ist corrumpirt. REW hat durch eine ausgezeichnete Emendation, bei der man seine Kühnheit in Emendationen anstaunen muss, einen klaren Sinn in die Stelle gebracht (s. שערי ירושלם). RAJ zu B.B. 83b macht zwar einen Versuch, den corrumpirten Text zu erklären, sieht aber selbst das Gekünstelte seiner Erklärung ein, sagt zum Schluss, REW's Erklärung sei einfacher, und ergänzt sie durch eine annehmbare Bemerkung. M. A. n. hat ursprünglich im J. gestanden, R. Jose sagte תמין אתאמרת היו עשוין שורה. והכי לא אתאמרת. Der Sinn ist, wie REW erklärt. In M. 1_6 heisst es היו עשוין שורה אין חורשין אלא לצרכן; und hier steht dieser beschränkende Satz nicht, folglich können die 3 Bäume auch in einer Reihe stehen. Darauf sagt R. Jose, diese Beschränkung könnte auch hier stattfinden, wenn die Bäume nahe beieinander stehen, d. h. in der Minimalentfernung von 4 Ellen von einander. Die Beschränkung steht deshalb in M. nicht, weil sie auf den anderen Fall, wenn die Bäume entfernt sind, keine Anwendung hat. Darauf erwidert R. Mana: In M. steht doch קרובין כדי שיהא הבקר עובר בכליו. Wenn die Rinder durch drei Bäume hindurch gehen, so stehen sie nicht in einer Reihe (RAJ). Sieh nur, sagt er, wenn bei dieser Stellung der Bäume, wo die Wurzeln nicht in gerader Richtung sich ausbreiten können, sondern von der Seite (מן הצד), man das ganze בית סאה pflügen darf, um wie viel mehr, wenn die Bäume in einer Reihe stehen, wo die Wurzeln in gerader Richtung sich ausbreiten können. R. Jona hat diesen Einwand gelten lassen, so dass wohl Uebereinstimmung herrschte. J. Scheb. 2_1 hat gestanden ליה פליגא על מתניתן. Dieser Passus ist nicht im Widerspruch mit der 1. M., wo von dem Unterschied von שורה und צובר nichts steht, weil hier die Pflanzungen zerstreut sind (מפוזרות), müssen sie so gepflanzt sein, dass es den Anschein hat, das ganze Feld sei voll mit Pflanzungen, was beim Stehen in einer Reihe nicht der Fall ist. Hingegen in M. 1_1 ist dieser Unterschied nicht wahrnehmbar, da hier die Bäume doch nicht über das ganze Feld zerstreut, sondern auch במקום אחד stehen können. Darum ist es gleich, ob sie in einer Reihe stehen oder nicht. In dem Fall von B.B., wo es sich um Verkauf von Bäumen handelt, da haben die Palästi-

Maximalentfernung der Bäume von einander bezeichnet wird, ersehen wir nicht nur aus dieser Stelle des J.[10a]), sondern auch aus mehreren Stellen desselben. J. Scheb. 2_7 (34b), Mo. K. 1_3 (80c) wird מטע עשרה als mittlere Entfernung zwischen den zwei Extremen מרווחין und רצופין angegeben, und es frägt sich, ob מטע עשרה zu מרווחין oder רצופין gerechnet wird. Ohne Frage wird mit מטע עשרה nicht die Zahl der Bäume, sondern die Entfernung von 16 Ellen von einander gemeint. Aber ebenso muss J. Pea 3_1 (17 b) erklärt werden אלא כי אנן קיימים בנטועין מטע עשרה לבית סאה, wo auch die Frage ist, ob die Entfernung von מטע עשרה, d. h., ob 16 Ellen zu מרווחין oder רצופין gerechnet wird. Die Schammaiten halten מטע עשרה gleich רצופין, die Hilleliten gleich

---

nenser den Unterschied von בשורה oder בחציבה*) nicht gekannt. In Schebiit ist der Unterschied möglich, weil die Wurzeln, wenn die Bäume in einer Reihe stehen, nicht nach beiden Richtungen sich in gleicher Weise ausbreiten, wie es weiter heisst ר' אלעזר שאל (s. folgende Anm.) Was liegt beim Verkauf von Bäumen daran, ob die Bäume in dieser oder jener Richtung stehen? B hat die Controverse von שביעית auf Kauf übertragen, aber der Grund, der dort angegeben wird, ist zu gesucht, als dass er in Palästina im Leben hätte Anwendung finden sollen. Das תמן אתאמר wurde von einem späteren Leser auf b. B.B. bezogen und die Controverse von Rab und Samuel an den Rand geschrieben, was dann in den Text kam, aber in umgekehrter Ordnung.

[10a]) Dass J. מטע עשרה gleich setzt einer Entfernung von rund 16 Ellen, ersehen wir aus J. ib. ר' אלעזר שאל מזו לזו: שש עשרה ולצד עשרין וחמש: R. Eleasar fragte: Von einem Baume zum anderen beträgt die Entfernung 16 Ellen und nach der anderen Seite 25? Er frägt, wenn die Bäume in gerader Reihe stehen — denn es war darüber disputirt worden (s. vorg. Anm.) — so ist die Entfernung der Bäume von einander 16, nach der anderen Seite 25 Ellen. Hier sehen wir, dass die Zahlen nicht genau genommen werden. Bei 25 Ellen muss man die Entfernung ohne Abzug des Baumes nehmen und in der Reihe mit Abzug des Baumes (s. RMM). Jedenfalls sehen wir, dass 16 Ellen für מטע עשרה gesetzt werden.

---

*) Im J. steht für בחציבה – צובר. RMM liest צובה, was gleich sein soll חציבה. Er bringt eine Parallelstelle aus B.M. 2_3, wo מצובה steht für חצובה, das ist ein Dreifuss (s. Levy s. v.). Auch Aruch erklärt חצובה Dreifuss. R. Gerschom aber B.B. c. durch בעגול, im Kreise. Nach der LA. בצובר ‚ungeordnet', wie ein Haufen, passt auch die Controverse von Rab und Samuel B.B. c. nicht hierher.

מרווחין[11]). Frankel erklärt nach RMBM (מעשׂר עני 3_9), wenn 10 Oelbäume auf dem Felde gepflanzt sind; aber RMBM folgt B. (vgl. N. 27b), welcher einen Unterschied zwischen מטע עשרה und מטע שלשה macht, den J. nicht kennt. Wenn auch drei Oelbäume gepflanzt sind und sie von einander nicht weiter entfernt sind als 16 Ellen, behaupten die Schammaiten, dass die Bäume eine Trennung zwischen den Feldern verursachen und von jedem besonders פאה gegeben werden muss. מטע עשרה drückt nicht die Zahl der Bäume aus, sondern die Entfernung derselben von einander. Auch J. Pea 2_3 (17a) ist der Ausdruck מטע עשרה לבית סאה nicht anders zu erklären. Es heisst dort שער כותש[12]), anstossendes Laub zweier Bäume trennt nicht; dazu bemerkt R. Mana: Es sind zwei Fälle zu beachten. Sind die Bäume 4 Ellen von einander entfernt, so genügt das Anstossen des Laubes, sind sie aber 16 Ellen von einander entfernt — מטע עשרה לבית סאה —, so muss eine Entfernung von 10 Handbreiten zwischen den gegenüberliegenden Zweigen vorhanden sein, wenn שער כותש keine Scheidung bilden soll[13]).

B. Während die palästinensische Halacha den Ausdruck מטע עשרה לבית סאה, wie er auch in T. unzweideutig in derselben Be-

---

[11]) Die LA. von RABD wird gegen die von RMBM und RMM angenommen von RSS, REK (s. d.), REW, Frankel, RJDBS. Möglich, dass RMBM zu seiner LA. veranlasst wurde durch die in Scheb. angegebene Stelle des J., wo es heisst, dass die Chachamim מטע עשרה gleich setzen רצופין, und diese werden doch mit den Hilleliten übereinstimmen. REW liest vor מ"ט דב"ש die Worte ר' יוסי אומר (s. P.H.), dann fällt der Beweis von RER für die LA. von RABD fort.

[12]) Die J.-Stelle zu שער כותש erklärt RJDBS annähernd richtig, und der Sinn ist wie folgt: Wie ist שער כותש zu verstehen? Ist gemeint כעלי במכתש, d. h., dass das Laub über dem Zaun an einander stösst, dass das Laub des einen Baumes zwischen dem Laub des andern sich befindet, sich frei bewegt, wie der Stössel im Mörser, oder muss das Laub an den Zaun stossen, dann ist es nicht כעלי במכתש? Antwort: Es heisst שער כותש und nicht גדר כותש. Frankel folgt RSS in der zweiten Erklärung, u. Levy (s. v. כתש) verweist auf Frankel.

[13]) Auch hier schreibt Frankel א"ע"ג דבעלמא איתא ג׳באה לבית סאה לענין פאה הקילו. Er folgt hier wieder RMBM u. RMM. Aber hier ist ja noch deutlicher, dass בתוך מטע עשרה nicht anders als die Entfernung der Bäume von einander bedeutet, da der Ausdruck als Gegensatz gebraucht wird zu בתוך ארבע אמות. Freilich schreibt Frankel „vielleicht ist das eine Boraitha." —

deutung vorkommt, als Bezeichnung für das Maximalmass der Entfernung eines Baumes von anderen annahm, welche rund 16 Ellen beträgt, hatte B. den Gedanken, eine Ungenauigkeit kann man annehmen, wenn es sich um Erschwerung handelt, aber nicht wenn dadurch eine Erleichterung herauskommt. Ist das Maximalmass der Entfernung eines Baumes vom andern die Quadratwurzel von 250, was 15.811 . . gleich ist, so kann man als runde Zahl wohl 15 annehmen, aber nicht 16. Nun ergab eine Rechnung, dass wenn drei Bäume auf 2500 Quadratellen gepflanzt werden, auf einen Baum $833^1/_3$ Quadratellen kommen und dann im eingeschriebenen Kreise der Radius $16^2/_3$ beträgt. 16 ist sonach eine Erschwerung [14]). So kam B. auf den Unterschied von מטע שלשה לבית סאה und מטע עשרה לבית סאה, den J. nicht kannte, der wie wir im folgenden Artikel zeigen werden, auch bezüglich Kauf u. Heiligung von Bäumen zu wichtigen Unterschieden führt. ג׳ אילנות מטע עשרה לבית סאה fasste B. so auf:. Drei Bäume, von denen 10 auf ein בית סאה gepflanzt werden, d. h. junge Bäume (s. N. 27b). Die Controverse zwischen R. Meir und seinen Opponenten hatte danach folgenden Sinn: R. Meir behauptet: Wenn drei junge Bäume — solche, von denen man 10 auf einem בית סאה pflanzt — auf einem בית סאה stehen, so kann man schon das ganze בית סאה ihretwegen pflügen, die Opponenten bestreiten dies. Bei drei jungen Bäumen kann nur soweit gepflügt werden, als zu ihrem Bedarf gehört (כדי צרכן). Nur dann kann das ganze בית סאה gepflügt werden, wenn drei Bäume auf dem בית סאה so stehen, dass die Maximalentfernung nicht gleich ist der von jungen Pflanzungen 250 Quadratellen, sondern $833^1/_3$. Die b. M.-Redaction hat, indem sie מטע עשרה לבית סאה in M. nicht aufgenommen hat, die Meinung der Gegner des R. Meir angegeben: Nur wenn die Maximalentfernung eines Baumes vom anderen 16 beträgt, d. h., der Radius des eingeschriebenen Kreises $16^2/_3$ in runder Zahl 16 beträgt, dann kann man das ganze בית סאה pflügen. Dass B.

---

[14]) B. c. im Namen Ullas bespricht zwar dort diese Rechnung bezüglich בכורים, zieht aber M. Scheb. 1_5 zum Beweise heran, wo von שלש׳ לבית סא׳ die Rede ist, was auch auf M. 1 bezogen werden muss. S. die Rechnung bei Zuckermann, „Das Mathematische im Talmud.“ S. 56, 57.

מטע עשרה auch in anderen Stellen in T. so aufgefasst und Aenderungen vorgenommen hat, werden wir im folgenden Artikel zeigen.

27b מטע עשרה לבית סאה[1].

Die Stelle, auf welche wir im vorigen Artikel mehrfach verwiesen haben, befindet sich T. B.B. c. und b. ib. c. Diese muss B. so aufgefasst haben, wie sie RSBM, Tos. u. RMBM deuteten, und wie wir nach dieser Deutung auch M. Schebiit nach B. erklärt haben (s. oben S. 398), während nach palästinensischer Auffassung T. anders zu erklären ist. RABD u. RSBA wollen B. mit T. harmonisiren, sicher aber besteht ein Gegensatz zwischen der paläst. u. babyl. Halacha.

Wir widmen dieser Stelle einen besonderen Artikel, weil ausser der verschiedenen Auffassung von שלשה אילנות ממטע עשרה zwischen pal. u. babyl. Halacha der Inhalt dieser §§ in rechtlicher Beziehung eine Verschiedenheit zwischen T., M. u. Gemara aufweist, welche auf eine verschiedene Halacha zurückgeht. T. c. lautet: [9] הקונה אילן אחד בתוך של חברו הרי זה לא קנה קרקע כל שתחתיו וחוצה לו מלא האורה[2]) וסלו זה וזה אינן רשאין לזורעה קנה שנים קנה קרקע קנה אילן שביניהם כל שמחליפין חוץ ממלא האורה[3]) וסלו בעל[4]) השדה רשאי לגדע נקצץ האילן או שיבש הקרקע[5]) של בעל האילן דברי ר׳ מאיר וחכמים אומרים לא קנה את הקרקע ולא את האילן[5a]) עד שיקנו שלשה קנה שלשה קנה קרקע קנה אילן שביניהם: [10] נקצץ האילן או שיבש הקרקע[6]) של בעל האילן: [11] וכמה יהיו קרובים זה לזה כדי שיהא בקר עובר בכליו וכמה יהיו רחוקים זה מזה ממטע עשרה לבית סאה פחות מכן או יותר על כן או שקנאן זה אחר זה או שקנאן שלשתן כאחד לא קנה לא את הקרקע ולא את האילן שביניהם: [12] המקדיש שלשה אילנות ממטע עשרה לבית סאה הקדיש את הקרקע ואת האילן[6])

---

[1]) Quellen: T. B.B. §9—12 המוכר את הספינה (4); M. ib. §4 המוכר את הספינה (5); J. ib. 5_2 (15a); b. ib. 36b, 72a, 83a, Tos. s. v. ממטע עשרה, ib. Erachin 14; RMBM מכירה $24_{1,2}$, Erachin 4_{17}; RSH in מאור zu RJF Ende B.B. 4 u. RMBN ib. מלחמת ה׳; Sch. Ar. Ch. M. 216_6.

[2]) כמלוא העודה W., verschrieben.

[3]) ממלוא העורה W., verschrieben.

[4]) E. hat ובעל; das ו von סלו ist dittographirt.

[5]) E. שיבשה קרקע, das ה von הקרקע wurde zu שיבש gezogen.

[5a]) Zu ergänzen שביניהם.

[6]) E. ולא את האילן, fehlerhaft.

שביניהם . . . פחות מכן או יותר על כן או שהקדישן זה אחר זה או שהקדישן שלשתן כאחד לא[7] הקדיש לא את הקרקע ולא את האילן שביניהם וכו'.

Wir behandeln erst die verschiedene Bedeutung von מטע עשרה לבית סאה und gehen dann auf den Inhalt der §§ ein.

In § 11 der citirten T. heisst es: Wie nahe können die Bäume bei einander sein, dass die in § 10 angegebenen Bestimmungen anwendbar sind? Antwort: die Minimalentfernung muss so beschaffen sein, dass das Rind mit seinen Geräthen durch die Bäume gehen kann[8]. Wie weit kann die Entfernung der Bäume von einander sein? Antwort: so gross als der Zwischenraum von 10 Pflanzungen ist, wenn sie auf einem Flächenraum von 250 Quadratellen gepflanzt werden, d. i., wie wir oben angegeben, 16 Ellen, wenn auch nicht mathematisch genau (s. oben S. 393). Ebenso ist § 12 zu verstehen המקדיש שלשה אילנות ממטע עשרה לבית סאה: Wer drei Bäume heiligt, welche von einander entfernt sind, wie מטע עשרה לבית סאה, d. h., das Maximalmass beträgt 16 Ellen. Dass man unter אילנות Bäume versteht und nicht Pflanzungen נטיעות, ist klar. Es ist doch keine Frage, dass die Sätze unserer T. tannaitisch sind. Wenn in J. Scheb. der Satz וכמה קרובין וכו' R. Jochanan in den Mund gelegt wird, so haben wir schon oben angegeben, dass R. Jochanan nur zur Stelle Scheb. unsere T. als Parallelstelle citirt. Nachdem aber B. einen Unterschied zwischen מטע עשרה bei jungen Pflanzungen und מטע שלשה bei grossen Bäumen angenommen (B.B. 27), musste er שלשה אילנות ממטע עשרה erklären, drei junge Bäume, deren Entfernung von einander 15 — der Bruch braucht nicht berücksichtigt zu werden — beträgt, bei grossen Bäumen muss die Entfernung so gross sein, dass drei Bäume auf ein בית סאה gepflanzt werden, das ist 16 abzüglich des Bruches (s. oben S. 398).

So erklärt auch RSBM zu B.B. c., welcher schreibt ובנטיעות מיירי דאלו באילנות וקנים אמרו בלא יחפור דבית סאה צריך לשלשה, vgl. Tos. ib. 36 s. v. ממטע עשרה u. ib. Erachin c. s. v. פחות מכאן. Genau so hat RMBM entschieden. Er sagt Hilch. Erachin c. היו אילנות ג' לתוך בית סאה וכו', also das Maximalmass ist nicht die Wurzel von 250, sondern von $833^1/_3$ Quadratellen nach B.B. 27.

---

[7]) לא fehlt in W., obwohl der Sinn derselbe ist.

[8]) Das sind 4 Ellen, vgl. T. B.B. 1_{14}.

In Hilch. Mechira $7_{1,2}$ schreibt er: Auch wenn Jemand drei Pflanzungen kauft (נטיעות) etc., weil er ג׳ אילנות ממטע עשרה wie RSBM erklärt hat, nämlich נטיעות. Wenn er zum Schluss sagt, die Entfernung der Bäume von einander muss 16 betragen, so meint er, bei grossen Bäumen muss die Entfernung 16 sein, bei Pflanzungen kann sie 15 betragen. Ebenso entscheidet er Schemitta c. שלשה למטע סאה. RBBM hat demnach wie RSBM u. Tos. consequent den Unterschied des B. von מטע עשרה bei נטיעות und מטע שלשה bei Bäumen festgehalten. Wenn RABD zu Erachim c. zur Entscheidung RMBM's bemerkt לא מחוור, es sei nicht einleuchtend, dass unter שלשה אילנות Pflanzungen zu verstehen seien, sondern auch bei Bäumen מטע עשרה genügt, so hat er wohl wie RSBA einen Unterschied gemacht zwischen בכורים und unserer Stelle. Da aber nach B. der Unterschied von מטע שלשה und מטע עשרה auch auf שביעית bezogen wird, so muss doch B. die Deutung von שלשה אילנות ממטע עשרה in T. Schebiit auch so angenommen haben, wie RSBM deutet. Ein fernerer Beweis für RMRM ist das Citat einer Boraitha für Raba, welches eine Aenderung unserer T. enthält. Die Boraitha, die Raba citirt (B.B. 83a) lautet: וכמה יהי מרוחקין שש עשרה. Warum citirt Gem. nicht den Wortlaut der T. וכמה יהו רחוקין זה מזה ממטע עשרה לבית סאה wie er in T. ist? Weil B. eben annahm, מטע עשרה לבית סאה sei nicht volle 16, sondern 15 u. ein Bruch, was von נטיעות gesagt ist, grosse Bäume aber müssen 16 Ellen von einander entfernt sein, d. h. מטע שלשה לבית סאה[8a]). RMBM vereinigte die Boraitha mit T. — Diese spreche von נטיעות, jene von grossen Bäumen[9]).

Obwohl nach pal. Auffassung מטע עשרה לבית סאה auch gleich gesetzt wurde 16 Ellen, so machte sich doch eine Verschiedenheit der Halacha geltend. Nach RMBM u. A., die nach B. entschieden, findet der Satz des § 9 sowie der von § 12 auch bei

---

8a) Die babylonischen Amoräer hielten überhaupt diesen Passus der T. für nicht allgemein gültig und brachten aus M. Kilaim 4_9 heraus, dass eine Controverse der Tannaim über die Grösse des Zwischenraumes bestanden haben soll, so dass die einen die Entfernung von 4—8 Ellen angenommen haben. Das J. (vgl. oben S. 389 Anm. 6) zu B. im Gegensatz ist, darauf macht schon RAJ aufmerksam.

9) RJK im כ״מ meint, RMBM habe die LA. gehabt ממטע שלשה st. ממטע עשרה, das ist unwahrscheinlich, sondern er vereinigte die Boraitha des B., die er für authentisch hielt, mit T.

drei jungen Pflanzungen Anwendung, während nach pal. Auffassung diese Sätze nur von אילנות, d. h. grossen Bäumen, gelten. Im Sch. Ar. c. folgt RJK dem RMBM, RMJ dem RABD u. RJo[10]), welche letztere zur pal. Halacha zurückgekehrt sind. Zu einer Harmonisirung beider Auffassungen, wie es RSBA thut, konnte sich RMBM nicht verstehen. Ein ähnliches Verhältniss zwischen den Commentatoren, resp. Decisoren zu einander, wie wir es in § 11 wahrgenommen haben, besteht bezüglich der Auffassung des § 12 der T. Während RSBM anfangs (p. 72), RMBM und RSH c. sich nach B. richten gegen T., thun RMBN u. RSBA das Umgekehrte, aber sie harmonisiren B. mit T. — Wir wollen das näher auseinandersetzen. § 9 der T. spricht von Verkauf, § 12 von Heiligung von Bäumen. Während nun beim Verkauf eine Minimal- und Maximalentfernung der Bäume angegeben ist, steht in § 12 bei Heiligung nur die Maximalentfernung und nicht die Minimalentfernung. Indem aber nachher in § 12 ebenso wie im § 11 פחות מכאן או יתר מכאן steht, so muss man diesen Absatz auf Minimal- u. Maximalmass beziehen. Da beide §§ unmittelbar neben einander stehen, wird man annehmen müssen, entweder ist der Passus קרובין כדי שיהא בקר עובר בכליו aus Versehen ausgelassen oder dessen Erwähnung gar nicht für nothwendig gehalten worden, weil man dies aus dem Obigen ergänzen kann. Denn das Heiligen wird doch nicht schlimmer gestellt sein als Verkauf. So erklärt auch richtig RMBN c. die T. — B. hat aber die beiden Sätze der T. § 9—11 von Verkauf u. § 12 von Heiligung aus ihrer Verbindung gerissen. Das Citat von § 12 steht in b. B.B. 72 und das von § 9—11 in veränderter Form (s. oben) ib. 83. Wer den Satz in B.B. 72 liest, losgelöst von § 9—11 in T., kann nicht anders als RSBM ib. erklären: Nur bei einer Entfernung von מטע עשרה לבית סאה ist der Boden mit den Bäumen geheiligt, mehr oder weniger als die angegebene Entferung sind weder der Boden noch die Bäume geheiligt. So zieht auch RMBM c. aus. Aber man kann nicht einsehen, warum es beim Heiligen anders sein soll als beim Verkauf. RSBM sagt ib.: Beim Verkauf hängt es vom Willen der Vertragschliessenden ab, beim Heiligen, wie weit die Wurzeln Nahrung vom Boden saugen. Das kann man

---

[10]) Vgl. ש"ס, welcher dessen Ansicht aus seinem עליות bringt.

aber gar nicht einsehen, in der Nähe von 4 Ellen ziehen die Wurzeln ebenso gut Nahrung vom Boden wie von 16, resp. 15 Ellen. Darum ist auch RSBM p. 82 ib. von seiner Erklärung zurückgekommen und meint, aus T., wo beide Fälle, Verkauf u. Heiligung, zusammenstehen, und es in beiden Fällen heisst מטע עשרה לבית סאה, sei erwiesen, dass Kauf und Heiligung in den angeführten Fällen einander gleich sind. Er fügt hinzu, die Boraitha von p. 72 stehe im Gegensatze zu der Boraitha von p. 83 (הך ברייתא ... פליגא אהך ברייתא). RMBN u. RSBA gleichen beide Boraithas mit T. aus, RSBA sagt, die Boraitha von 72 beziehe sich auf die von p. 83! Aber warum steht in T. u. b. p. 72 מטע עשרה und in p. 83 וכמה יהו מרוחקין שש עשרה, da doch nach B. מטע עשרה nicht gleich ist שש עשרה? (s. oben S. 398)[11]). RMBN c. meint, שש עשרה in p. 83 sei nicht genau, es sei gleich מטע עשרה! RSBA sagt, מטע שלשה sei nur bei בכורים nöthig, aber die Gemara sagt doch p. 27 a, dass bei שביעית auch מטע שלשה sein muss! Zu solchen Ausgleichen konnten sich weder RMBM noch RSH verstehen, sondern da sie der Boraitha in B. Authenticität beilegeten, erklärten sie, die Boraitha in Gemara beziehe sich auf grosse Bäume, die T. spreche von נטיעות. Er zog deshalb im Codex nach seiner Auffassung den Satz von T. und den der Boraithas von p. 83 aus. In Wahrheit ist die Boraitha v. p. 83 וכמה יהו מרוחקין שש עשרה in B. geändert nach der babyl. Auffassung, nach welcher man einen Unterschied machen muss zwischen מטע עשרה bei Pflanzungen und מטע שלשה bei Bäumen. —

Wir gehen nun auf den Inhalt der § 9, 10 der T. ein. Eine Vergleichung derselben mit M. u. Gemara führt zum Resultat, dass wir in den genanntem §§ der T. die pal. M. vor uns haben, welche die babyl. Amoraim umgestaltet und ihre Auffassung in M. niedergelegt haben. J. bedarf nur einer geringen Emendation.

P. Es handelt sich darum, wann der Käufer von Bäumen den dazu gehörigen Boden miterworben hat, und wann er nur die

---

[11]) Dass durch Umstellung zweier T.-Sätze B. einen anderen Sinn herausbringt, als der, welcher in ihnen liegt, s. oben S. 234 Anm. Ebenso ist die Umstellung hier zu erklären.

Bäume und nicht den dazu gehörigen Boden erworben [12]). Während R. Meir behauptet, schon durch den Kauf zweier Bäume wird der dazu gehörige Boden mit erworben, nehmen die Chachamim an, dass erst beim Kauf von drei Bäumen diese Wirkung eintritt. Beim Kauf zweier Bäume wird nach den Chachamim dasselbe Resultat erzielt, wie nach R. Meir beim Kauf eines Baumes, dass nämlich nur die Bäume, resp. der Baum erworben wird und nicht der dazu gehörige Boden. Wer den § liest, wird den Eindruck empfangen, dass er ursprünglich, d. h., tannaitisch ist. Es muss doch bei diesen Fällen angegeben werden, wie viel vom Boden erworben oder nicht erworben wurde, und wie es mit dem Boden zu halten ist, wenn er auch nicht ins Eigenthum des Käufers übergegangen ist. Der Passus הרי זה לא קנה קרקע כל שתחתיו וחוצה לו מלא האורה וסלו זה וזה אינן רשאין לזורעה war zweifellos Bestandtheil der pal. M. — Hat Jemand einen Baum, nach R. Meir, oder zwei, nach den Chachamim, gekauft, so hat er zwar den dazu gehörigen Boden, nämlich תחתיו מלא אורו וסלו — d. h. den Raum unter dem Laub und soviel Raum ausserhalb desselben, wieviel gebraucht wird, um die Früchte abzuschlagen und die Geräthe zur Aufnahme der Früchte aufzustellen, — nicht erworben; aber weder der Käufer noch der Eigenthümer des Bodens darf den genannten Raum besäen; denn der Eigenthümer hat diesen Raum des Bodens solange für die Bäume verpachtet, als dieselben stehen und Früchte tragen. Sind aber zwei Bäume, nach R. Meir, oder drei, nach den Chachamim, gekauft worden, so ist der Boden mit erworben, nämlich תחתיו מלא אורו וסלו וחוצה לו, was aus dem ersten Fall selbstverständlich ergänzt wird und überdies im folgenden Passus כל שמחליפין חוץ ממלא אורו וסלו, — das, was ausserhalb des angegebenen Raumes emporschiesst, kann der Eigenthümer des Feldes abhauen, — zweifellos ausgedrückt ist, dass nämlich der Boden bis מלא אורו וסלו dem Käufer der Bäume gehört. Mir ist es zweifellos, dass die pal. Amoraim nicht darüber contraversirt haben, ob der Käufer מלא אורו וסלו mit erworben hat, oder nicht, da dieser Passus in der pal. M. gestanden hat. Wenn es im J. heisst: אמר ר׳ יוחנן הקונה ג׳ אילנות קנה קרקע שבינהן ותחתיהן וחוצה

[12]) Ueber den Unterschied zwischen dem römischen Rechte, wo der Satz gilt, arbor solo cedit, und dem jüdischen, darüber s. Nr. 29.

להן כמלא אורו וסלו, so kann R. Eleasar das nicht bestritten haben, denn das stand in der pal. M. Wir finden in J. Scheb. (s. oben S. 395) auch den Satz von § 11 der T. im Namen R. Jochanan's angegeben, während er unzweifelhaft tannaitisch ist, den R. Jochanan nur citirt. Hier muss eine Corruptel vorliegen, R. Jochanan u. R. Eleasar werden über דרך controversirt haben. R. Jochanan wird behauptet haben, weil der Käufer מלא אורו וסלו hat, hat er auch דרך, was doch nothwendig zum Eigenthum der Bäume und des Bodens gehört, R. Eleasar wird behauptet haben, wenn er auch אורו וסלו hat, braucht er darum nicht דרך zu haben, den muss er besonders kaufen (s. Nr. 30). Wie der Passus כל שתחתיו והוצה לו מלא אורו וסלו aus dem ersten Falle ergänzt werden muss, so steht der Passus נקצץ האילן או שיבש הקרקע של בעל האילן beim zweiten Fall und muss zum ersten Fall negativ ergänzt werden. Wenn ein Baum, resp. zwei Bäume gekauft worden, und diese verdorren, oder umgehauen werden, so kann der Eigenthümer den Boden besäen. Aus T. ist auch zu entnehmen, dass es gleich ist, ob die zwei, resp. drei Bäume gleichzeitig oder nach einander gekauft werden; denn sobald Jemand ein שדה אילן hat, so hat er den Boden mit erworben. Das liegt in den Worten der Ghachamim לא קנה את הקרקע ולא את האילן [שביניהם] עד שיקנו שלשה, d. h., er hat nicht eher erworben, bis er drei Bäume gekauft hat. Wenn er erst zwei gekauft, hat er noch nicht den Boden erworben, erst bis er drei gekauft, d. h. zu den zweien noch einen dritten. Das geht auch aus den Worten in § 11 hervor, wo es heisst או שקנאן זה אחר זה או שקנאן שלשתן כאחד, es ist gleich, ob er die Bäume nach einander kauft oder gleichzeitig; wenn der vorgeschriebene Zwischenraum nicht vorhanden ist, hat er den Boden nicht erworben. Es folgt daraus, dass es auch im ersten Fall gleich ist, ob sie gleichzeitig oder nach einander gekauft worden sind. Wäre ein Unterschied vorhanden, so hätte er beim ersten Falle stehen müssen. Nur wenn die Bäume gleichzeitig gekauft werden, hat er den Boden erworben. Dass die LA. richtig ist, ersehen wir daraus, dass im § 12 der T. der Passus או־או widerholt steht. או־או heisst entweder — oder [13]) und sive-sive.

[13]) Wie או יהודאי או ארמאי, J. Scheb. 4_1 (35 b), s. Levy s. v. RDP schreibt zu או שקנאן כלן כאחד (nach B.) תבוא עליו מחק, ebenso streicht RSA diese Worte auch nach B.

B. Babli hatte die pal. M. vor sich, was wir daraus entnehmen, dass Theile derselben als Boraitha citirt werden, fasste sie aber anders auf, strich manches, versetzte anderes; in M. wird das aufgenommen, was nicht bestritten ist, das andere ausgelassen.

Der Umstand, dass in T. nur steht קנה שנים קנה קרקע ohne den Zusatz תחתיו וחוצה לו מלא אורו וסלו gab B. Anlass zur Controverse. R. Jochanan u. R. Eleasar sollen darüber contraversirt haben. Die Controverse über דרך übertrug B. auf מלא אורו וסלו. Zu beachten ist die Frage des B. לימא ר"א לית ליה דשמואל רביה, als wenn R. Eleaser sonst nicht gegen Samuel's Behauptungen streiten würde. Während es in T. von dem Fall, wo der Käufer keinen Boden erworben, heisst זה וזה אינן רשאין לזורעה, versetzt B. diesen Passus zu dem anderen Fall, — nebenbei ersehen wir aus dem Citat der Boraitha, dass B. selbst annahm, כמלוא אורו וסלו sei tannaitisch. — Die babyl. Amoräer waren über כמלוא אורו וסלו verschiedener Meinung und liessen es deshalb aus M. aus und fragten dann וכמה. Für כל שמחליפין חוץ ממלא אורו וסלו in T., woraus doch deutlich hervorgeht, dass bis אורו וסלו Eigenthum des Käufers ist, steht in B. הגדילו ישפה, was nicht klar ist. Wenn die Bäume weiter wachsen, so kann das doch nicht weggenommen werden. Für weiteres Wachsthum der Bäume muss Raum gegeben werden. Dass überhängende Zweige abgeschnitten werden können, — wenn es das heissen soll — steht schon im zweiten Abschnitt und wird ausgedrückt durch נוטה לתוך חברו. Der Ausdruck הגדילו, der doch auch „wachsen“ heisst, ist nicht prägnant für hinüberragen, auch ist ישפה nicht der gewöhnliche Ausdruck für Abhauen, Abschneiden,[15]); oben M. Abschn. 2 heisst es יקוץ, in unser T. יגדע, dieses war der ursprüngliche Ausdruck der pal. M. — Für נקצץ האילן או שיבש, welcher Passus stehend in T. gebraucht wird -- vgl. §§ 13—15 und Erachin 5_2 — heisst es in M. אם מתו, welcher Ausdruck höchst wahrscheinlich in Palästina von Bäumen nicht gebraucht wurde. Wenn es auch in M. Orla 1_3 vom Baume heisst אם יכול לחיות, so ist das noch kein Beweis, dass man auch gesagt habe מת האילן; ebensowenig als man gesagt hat

[14]) שפה ‚glatt machen‘ wird vom Absägen dicker Zweige oder Stämme gebraucht, vgl. J. Orla 1_1 (60c.) לקורות במשפה. T. Meïla wird שפוי Sägespäne oder Hobelspäne heissen.

המית אילן[14a]) in M. Bikk. 1_6 steht auch נקצץ האילן und nicht מת האילן; aber st. יבש האילן heisst es dort יבש המעין (s. folgenden Artikel). Der Passus der M. העולה מן הגזע שלו מן השרשים לבעל הבית kann auch in der pal. M. gestanden haben[15]), und es empfiehlt sich im J. die Emendation von RAJ zu B.B. c. העולה משרשים הרי זה ירק והעולה מן הגזע אילן. Statt בתוך של חברו in T. steht in M. בתוך שדה חברו. Bei Rabbinowitz findet sich auch in M. B.B. eine LA בתוך של חברו, vgl. M. Bikk. 1_6. Ferner hat B. in § 11 den Passus או שקנאן כולן כאחד gestrichen, so dass או שקנאן זה אחר זה den Sinn hat, auch wenn das vorgeschriebene Mass der Entfernung vorhanden ist, hat der Käufer den Boden nicht erworben, wenn die zwei, resp. drei Bäume nach einander erworben wurden. Wir sehen, dass die babyl. Amoräer den Käufer von Bäumen mehr beschränkt wissen wollten, als die Palästinenser. Diese ihre verschiedene Rechtsanschauung legten sie durch ihre Interpretation, Emendation u. Umgestaltung der alten M. in der babyl. M. nieder. —

---

28. אילן כקשין, עקר אילן קרקע[1]).

Zum Satze der M. Berachot c. ברך על פירות האילן בורא פרי העץ יצא heisst es in B. c.: מאן תנא דעקר אילן ארעא אמר ר' נחמן

[14a]) Vgl. Jesaias 56_3 הן אני עץ יבש. Die Babylonier haben den biblischen Ausdruck Hiob 14_8 או כי ימות גזעו, was in der poetischen Sprache angewendet wird, auch in der Prosa gebraucht. In T.B.K. heisst es אילנות שהזקינו, da bezieht sich der Ausdruck שהזקינו auf Bäume, die aus dem Boden gerissen worden, um sie von Neuem einzupflanzen, aber durch Alter dazu untauglich geworden sind. Die Commentatoren erklären, die Bäume, die im Boden stehen, es handle sich um Raub am מחובר von Immobilen. Aber abgesehen davon, dass die anderen aufgezählten Dinge Mobilien sind, so würde, wenn es sich um Bäume handelte, die im Boden wurzeln, gestanden haben יבשו האילנות.

[15]) In T. kommt ein solcher Satz zweimal vor u. z. als Controverse zwischen dem ersten Tannai u. R. Jehuda. T.B.B. 2_{15} heisst es: אילן העולה בין מן הגזע ובין מן השרשין הרי אילו שלו ר' יהודה אומר העולה מן הגזע שלו מן השרשין של בעל הבית. In T. Orla 1_4 dieselbe Controverse bezüglich Orla.

[1]) Quellen: T. Bikk. § 2 אין מביאין (1); M. ib. § 6 יש מביאין (1); M. Ber. § 2 כיצד מברכין (6) J. Bik. 1_6 (64 ab), ib. Berach. 6_3 (10b); ib. Demai 6_4 (25c); b. Berachot 40a, B.B. 81. ש"אר N. 23.

בר' יצחק ר' יהודה היא דתנן יבש המעיין ונקצץ האילן מביא ואינו קורא ר' יהודה אומר מביא וקורא. -- Im J. ib. c. heisst es: ר' חזקיה בשם ר' יעקב בר אחא דר' יהודה היא דר' יהודה עביד את האילנות[2] כקשין אמר ר' יוסי דברי הכל היא פירות האילן בכלל פירות האדמה ואין פירות האדמה בכלל פירות האילן. RSSy erklärt die Worte des J. האילנות כקשין entsprechend den Worten des B. עקר אילן ארעא. Seine Worte sind: ור' יהודה סבר מביא וקורא דסבר הארץ היא העקר והאילנות הן כמו קשין בעלמא. Aber dann versteht man die Antwort des J. nicht. Wenn פרי האדמה auch פרי העץ einschliesst, warum kann man nach den Chachamim bei נקצץ העץ nicht den Dank aussprechen מפרי האדמה אשר נתת לי, diese Worte schliessen ja auch פרי העץ ein? Darum kann auch B. nicht so antworten wie J. Es handelt sich ja nach B. nicht um den allgemeinen u. den unter diesen subsumirten speciellen Begriff, sondern darum, ob קרקע den Hauptbestandtheil zur Fruchterzeugung bildet oder der Baum, ist aber der Baum das Wesentliche und der Boden nicht so wesentlich, dann muss durchaus פרי העץ über Baumfrüchte als Segensspruch gemacht werden, und es kann ferner nicht gesagt werden bei den Erstlingen פרי האדמה. Tos. u. RMBM entscheiden auch gegen die M. Ber., welche nach B. nur die Einzelmeinung R. Jehuda's ist[2a]). Frankel's Erklärung zu J. c., nämlich, dass אילנות כקשין heissen soll, der Baum verhält sich zur Frucht, wie der Halm zur Aehre, wie diese von der Erde Nahrung ziehe, so saugen auch die Früchte des Baumes ihre Nahrung von der Erde, ist ganz unhaltbar. Dass Jemand daran gezweifelt haben soll, ob der Baum Nahrung vom Boden zieht, ist schwierig anzunehmen. Heisst es ja ausdrücklich in M. Orla 1_8 אילן שנעקר וסלע עמו אם יכול לחיות פטור (s. auch T. Orla 1_3) woraus doch ersichtlich ist, dass der Baum vom Boden lebt, Nahrung zieht, (s. jedoch Nr. 30 Anm. 14.). Die andere Frage, die wir gegen die Erklärung RSSy aufgeworfen haben, bleibt auch nach der Erklärung Frankel's bestehen. Es wird geantwortet, die Chachamim gestehen zu, dass

---

[2]) Im J. Bikk. steht דר' יהודה עביד אילן כקשין, und das ist die richtige LA (s. w.)

[2a]) So bezeugen RSBA u. RSSy die LA. in RMBM: לא יצא; in unseren Ausgaben ist die LA יצא nach RJK emendirt. S. ש"אר c., der durch scharfen Pilpul zuerst die erste dann die zweite LA rechtfertigt.

der Baum Nahrung vom Boden zieht, warum behaupten sie dass man bei נקצץ האילן nicht sprechen darf מפרי האדמה, die Frucht hat doch Nahrung vom Boden gezogen und dieser ist ja noch vorhanden.?

RMM erklärt so אילנות בקשים: R. Jehuda nimmt an, dass Bäume, wenn sie hart geworden, verdorrt sind, keine Nahrung mehr vom Boden erhalten, lebenden Bäumen gleich sind. Diese seltsame Annahme zugegeben, so wäre wohl der Satz in M. Bikkurim erklärt, welchen Zusammenhang aber hat das mit der M. Ber.? Die Chachamim können doch dem R. Jehuda zugeben, dass man bei lebendigen Bäumen, die noch Nahrung vom Boden ziehen, den Segensspruch פרי האדמה machen kann.

Die Schwierigkeiten lösen sich, wenn wir nicht, wie es die Commentatoren thun, die Frage des J. mit der des B. für identisch halten, nämlich bezogen auf den Satz R. Jehuda's נקצץ האילן מביא וקורא, sondern ihn unabhängig v. B. erklären und ihn beziehen auf die M. Bikk., die aber anders gelautet hat, als unsere, in Babylonien redigierte M.

P. Die pal. M. in Bikk. hat — wenn wir T. u. M. verbinden — so gelautet: הקונה אילן בתוך של חברו מביא ואינו קורא מפני שאין לו קרקע דברי ר' מאיר וחכמים אומרים לא מביא ולא קורא ר' יהודה אומר מביא וקורא[3]) הקונה שני אילנות מביא ואינו קורא ר' מאיר[4]) אומר מביא וקורא. נקצץ האילן או שיבש[5]) מביא ואינו קורא דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר מביא וקורא. Unter der Voraussetzung, dass die pal. M. so gelautet hat, schwinden die Schwierigkeiten im J., abgesehen davon, dass man keinen Grund einsieht, warum R. Jehuda Hanassi die Controverse der Tannaim bezüglich des Kaufes eines Baumes in seine M. nicht aufgenommen haben soll. Wohl aber werden wir einen Grund angeben, warum B. dies aus unserer, der babyl. M., ausgelassen hat. Im J. Bikk. c. heisst es: R. Jose

---

[3]) So ist in T. Bikk. c. zu lesen. In E. ist לא מביא ולא קורא ר' יהודה אומר ausgefallen, in AW. fehlt ר' יהודה אומר מביא וקורא.

[4]) In M. des J. verschrieben ר' יהודה. Auf diese Variante machen weder Frankel in ד"הם noch Rabbinowitz in ד"ס aufmerksam.

[5]) So hat in der pal. M. gestanden entsprechend T. B.B. $4_{10,13,14}$, ib. Erachin 5_2; in J. 1_5 (64a) lautet das Citat יבש האילן נקצץ האילן nicht genau, jedenfalls nicht יבש המעיין. Warum die babyl. M.-Redaction geändert hat, s. sub B.

b. Channia fragte: Wenn man einen Baum gekauft hat, hat man den dazu gehörigen Boden nicht erworben, wenn man zwei gekauft, ist gleichfalls der Boden nicht mit erworben u. z. nach den Chachamim, warum behaupten sie nun, beim Kauf eines Baumes ist man weder verpflichtet von demselben die Erstlinge darzubringen, noch den Dank zu sprechen, und wenn man zwei Bäume kauft, soll man zwar den Dank nicht aussprechen, aber doch die Erstlinge darbringen? In beiden Fällen hat der Käufer ja keinen Boden erworben. Aus dieser Frage geht doch klar hervor, dass in der pal. M. gestanden hat, dass die Chachamim behaupten, beim Kauf eines Baumes לא מביא ולא קורא und beim Kauf zweier Bäume מביא ולא קורא. Aus unserer M. ist die Verschiedenheit zwischen dem Besitz eines u. zweier Bäume nach den Chachamim nicht erwiesen. Sie können beim Besitz eines Baumes möglicher Weise R. Meir zugestimmt haben, und dann tritt die Schwierigkeit nicht so zu Tage, wie sie J. hervorhebt. Darauf erwidert ihm R. Eleasar: Genau dieselbe Frage, die du stellst, ist von den Rabbanim (מלין דצריכין לרבנן) im Lehrhause aufgeworfen worden[6]) und wurde so beantwortet: דר' יהודה עביד אילן[6a]) כקשין, was gleichbedeutend ist mit אילן כקרקע wenn man nicht אילן כקרקע emendiren will. קשין heisst nicht Halme, sondern Stoppeln (s. RLH zu M. B.M. 9_1). Die Stoppeln, das gestanden alle zu, gehören zum Boden, sind ein Theil des Bodens, sie werden beim Pflügen wieder mit dem Boden verbunden. Wenn Jemand die stehende Frucht vom Eigenthümer des Feldes kauft, so hat der Käufer das Eigenthum an der stehenden Frucht abzüglich der Stoppeln, welche dem Eigenthümer des Bodens ver-

---

[6]) Die Commentatoren erklären nach B., die Chachamim selbst haben gezweifelt, und ebenso R. Meir, ob beim Kauf von zwei Bäumen, resp. einem Baume schon der Boden mit erworben wird. Aber J. emendirt doch nicht wie B. den Satz der T. לפי שאין לו קרקע in שמא אין לו קרקע; ferner heisst מילין דצריכין וכו' nicht die Chachamim haben gezweifelt; denn, wenn sie gezweifelt haben, so haben sie nicht nur im Lehrhause gezweifelt, sondern überhaupt. Diese Worte können nur so übersetzt werden: Dieselben Worte, welche im Lehrhause den רבנים schwierig waren, nämlich der Widerspruch zwischen אילן אחד u. שני אילנות fragst du, und es erfolgt die Antwort. Vgl. weiter (N. 29 Anm. 19a) unsere Erklärung zu צריכה לרבנן, Pea 7_7.

[6a]) S. oben Anm. 2.

bleiben[7]). Nehmen wir aber an, die Bäume sind gleich den Stoppeln, so sind Bäume ein Theil des Bodens und der Eigenthümer des Baumes hat Theil am Eigenthum des Bodens, solange der Baum steht[7a]), so dass er den Dank aussprechen kann מפרי האדמה אשר נתת לי. Die Contravertenten gestanden das nicht zu. Bäume sind nicht Theile des Bodens, sondern sind Frucht, Sachen, die bestimmt sind, sich von der Muttersache zu trennen, selbstständig zu werden, sind andere Sachen, haben ein anderes Aussehen, anderen Namen, עצים und nicht אדמה. Der Eigenthümer des Baumes kann nicht sagen מפרי האדמה אשר נתת לי; denn er hat keine אדמה. So ist auch die Controverse von R. Jehuda M. Bik. 1_{11} zu erklären אף בעלי אריסות וחכירות מביאין וקורין, was wie J. ib. erklärt wird, von חכירי לעולם oder חכירי בתי אבות zu verstehen ist. (Vgl. die Emendation von REW in ש"א). Es ist eine Controverse, ob der Emphyteuta Eigenthumsrecht hat am Boden oder nicht. Noch in anderen Fällen behauptet R. Jehuda מביא וקורא, wo die allgemeine Meinung מביא ואינו קורא annimmt. Diese haben nach ihm Antheil am Boden, nach den Contravertenten ist das nicht der Fall. Auch in J. Demai finden wir eine Controverse zwischen dem ersten Tannai u. R. Jehuda, welche auf dasselbe Princip zurückgeht. R. Jehuda behauptet dort im Gegensatz zur allgemeinen Meinung ישראל שקבל מכהן ומלוי זיתים לשמן המעשרות לבעלים. Das begründet J. דר' יהודה עביד זיתים כקרקע die Oelbäume, die dem כהן oder dem לוי gehören, sind gleich dem Boden. Sowie bei Uebergabe eines Feldes zur Bearbeitung an einen colonus die Zehnten dem כהן u. לוי gehören, so auch bei Uebergabe von Bäumen. — Oelbäume sind dort nur angeführt, weil nur Oelbäume zur Ablieferung des Oels einem colonus übergeben werden und nicht andere Bäume (vgl. RLH zu M. ib.) — Die Contravertenten behaupten aber, זיתים sind nicht wie קרקע, sind nicht Theile des Bodens, sondern selbständige Sachen, darum gehören die Zehnten nicht dem כהן und לוי, welche Eigenthümer der Bäume sind. Die Frage des R. Jose b. Chanina ist nun beantwortet. Weil R. Jehuda behauptet hat, אילן כקשים, was gleich ist אילן כקרקע, obwohl er den Boden selbst nicht erworben, hat

---

[7]) Ueber diese Verschiedenheit vom R.R. s. N. 29.

[7a]) Aber nicht wie im R.R. ein ἠνώμενον (s. N. 29).

R. Meir ihm das Zugeständniss gemacht מביא aber לא קורא, weil eben אילן nicht קרקע ist. Die Chachamim haben den Mittelweg zwischen R. Jehuda u. R. Meir angenommen, bei einem Baume לא מביא ולא קורא, bei zweien מביא ואינו קורא, denn sonst wären die Controversen מהפך להפך, gingen sie zu weit auseinander. Den Gedanken des B., dass man חולין לעזרה brächte, hatte J. nicht. Es sind ja viele Fälle in M., von denen es heisst מביא ולא קורא. Dann fährt J. fort: Nach dieser Annahme, dass R. Jehuda behauptet אילן כקרקע = אילן כקשין, was die Chachamim bestreiten, können ja diese mit dem Satze der M. Ber. nicht übereinstimmen ברך על פירות האילן בורא פרי האדמה יצא; denn אילן ist ja nicht Theil der אדמה, sondern etwas anderes. Antwort: Zwar ist אילן nicht Theil der אדמה, aber doch Erzeugniss der אדמה, d. h., פרי האדמה ist der allgemeine Begriff für פרי האדמה κατ ἐξοχὴν und auch für פרי העץ. Zum Aussprechen des Dankes פרי האדמה אשר נתת לי ist es aber nöthig, dass man Eigenthum am Boden hat, und deshalb darf der Besitzer eines oder zweier Bäume dies nicht sagen. Die Controverse von יבש האילן או שנקצץ ist auch erklärt durch das Princip אילן כקשין. R. Jehuda behauptet, wenn Jemand Eigenthum am Baum hat, hat er auch einen Theil des Bodens, die Chachamim sagen, der Baum ist nicht Theil, sondern Erzeugniss des Bodens, u. etwas anderes, nicht אדמה sondern פרי אדמה. Ist nun der Baum, von dem die Erstlinge genommen werden, abgehauen und der Eigenthümer hat noch den Boden, so kann er nach R. Jehuda aussprechen מפרי האדמה אשר נתת לי, denn er ist ja noch Eigenthümer des Bodens, wenn auch der Baum, der ein Theil des Bodens war, nicht mehr vorhanden ist. Nach den Chachamim kann er nicht sagen מפרי האדמה אשר נתת לי, weil der Baum, der פרי אדמה war, nicht mehr vorhanden ist. Die Chachamim werden verwiesen haben auf עץ פרי עושה פרי (Gen. 1_{11}), der Baum selbst ist פרי, R. Jehuda auf ib. 1_{12} עץ עושה פרי und R. Jehuda bezog אשר auf אדמה, die Chachamim auf beides auf אדמה und פרי.

B. Eine andere Auffassung hatten die babyl. Amoräer von der Controverse der Tannaim in M. Bikk. Die babyl. Amoräer konnten ebensowenig als die paläst. Amor. angenommen haben, dass die Controverse war, ob der Baum Nahrung vom Boden zieht oder nicht; denn das kann Niemand bezweifeln. Sie hatten viel-

mehr folgenden Gedanken: Zum Wachsthum der Pflanzen sind viele Voraussetzungen nöthig. Der Boden bedarf zum Wachsthum der Pflanzen genügend Wasser, בית השלחין muss, wenn die Pflanzen gedeihen sollen, eine Quelle oder einen Brunnen haben (vgl. M.K. 1_1); welches ist nun der wesentliche Theil für das Wachsthum, der Boden oder das Wasser? Damit die Früchte am Baume gedeihen, genügt nicht, dass der Boden gut ist, sondern der Baum muss auch gesund sein, welches ist nun der wesentliche Bestandtheil, der Boden oder der Baum? Sie meinten nun, R. Jehuda habe angenommen עקר ארעא[8]), das wesentliche zum Wachsthum ist der Boden nicht der Baum und nicht der Quell. Solange nun der wesentliche Bestandtheil vorhanden ist, kann er sprechen מפרי האדמה אשר נתת לי, die Chachamim hätten behauptet, nicht der Boden ist der wesentliche Bestandtheil, sondern der Baum, der Quell, denn sind diese nicht vorhanden, so kann die Frucht nicht gedeihen[9]). Die Consequenz ist, nach R. Jehuda kann man über Baumfrüchte auch den Segensspruch פרי האדמה sprechen, was nach den Chachamim nicht gestattet ist. Es ist nicht zu bezweifeln, dass diese Auffassung weder das Princip der Tannaiten getroffen hat noch unserer Anschauung entspricht. Aber in Folge der Auffassung der babyl. Amoräer wurde der Passus יבש האילן או שנקצץ in יבש המעיין geändert. B. war auffallend, wozu der doppelte Ausdruck beim Baum, יבש u. נקצץ? einer genügte doch auch (vgl. weiter S. 415). Man setzte für אילן ein anderes Wort, welches nicht Erzeugniss des Bodens, sondern wesentlicher Bestandtheil des Wachsthums ist, so dass אילן parallel zu מעיין als selbständiger Bestandtheil des Bodens gilt. Ueber die Auslassung der Controverse aus unserer M. betreff des Kaufes eines Baumes, welche in der pal. M. stand, giebt uns b. B.B. c. Aufschluss. Samuel, dessen Meinung ib. der Amora R. Jehuda referirt, hatte den neuen Gedanken, dass man Erstlinge nicht nur darbringen

---

[8]) Eine LA in Hsch. (bei Rabbinowicz) lautet עקר ארעא, nicht עקר אילן ארעא, die Begründung muss doch auch zu יבש המעיין passen. Dieselbe Auffassung von den verschiedenen Ursachen des Wachsthums führt zu dem Begriffe זה וזה גורם, den J. nicht kennt s. oben S. 286.

[9]) Die Frage, die nach B. besteht, es heisst doch in der Schrift מפרי האדמה, wird beantwortet לשון תורה לחוד. Die biblische Sprache ist für die spätere nicht massgebend.

muss, wenn man Eigenthum am Boden hat, sondern auch wenn man Früchte aus Palästina am Markt[10]) für Geld kauft. Denn nicht nur für den Bodenbesitz sind wir Gott dankbar, sondern auch für das Geld, für das wir Früchte kaufen[10a]). מפרי האדמה אשר נתת לי bezieht sich auf die Frucht des heiligen Landes, welches Eigenthum der Nation ist. Diesen Gedanken, meinte er habe R. Meir gehabt. Ihm war die Frage des J. auffallend: Wie lässt sich der Satz der pal. M. begründen, der Eigenthümer eines Baumes hat kein Eigenthum am Boden, auch nicht der Eigenthümer zweier Bäume, warum heisst es, im ersten Falle hätten die Chachamim behauptet לא מביא ולא קורא und im zweiten מביא ואינו קורא? Die Antwort der späteren b. Amoraim, ib. die Chachamim u. R. Meir hatten gezweifelt, genügt Samuel nicht, da es doch ausdrücklich heisst לפי שאין לו קרקע. Samuel hielt die Controverse für corrumpirt. Die Chachamim haben ebenso beim Besitze eines als beim Besitze zweier Bäume behauptet מביא ולא קורא. R. Meir aber hätte behauptet, selbst derjenige, welcher Früchte vom Markte kauft, bringt Erstlinge und spricht den Dank (מביא וקורא). Rabba rechtfertigt die pal. M. in der Weise, dass R. Meir und die Chachamim gezweifelt hätten[11]), ob der Besitzer eines resp. zweier Bäume Eigenthum am Boden hat oder nicht, ist aber gezwungen, לפי שאין לו קרקע zu emendiren in שמא אין לו קרקע. Nach beiden Ansichten sowohl nach der des Samuel als auch nach der des Rabba konnte der Passus der pal. M. be-

---

[10]). RSBA rechtfertigt die LA מן השוק, die andere in מן האילן ändern wollen. Im J. Bikk. c. steht ausdrücklich das Gegentheil, worauf schon RAJ aufmerksam macht.

[10a]) Auch in anderen Rechten verwischt sich immer mehr der Unterschied von Immobilien u. Mobilien.

[11]) Zu beachten ist die Verschiedenheit der Relation in J. u. B. bezüglich der aufgeworfenen Schwierigkeit. Im J. heisst es: R. Jose b. Chanina fragte, und es antwortete ihm R. Eleasar; in B. heisst es: R. Simon b. Eljakim fragte den R. Elcasar, und dieser antwortete: Ueber einen Gegenstand, für den die Alten (הראשונים) keinen Grund angegeben, fragst du mich im Lehrhause, um mich zu beschämen! Davon steht im J. nichts. R. Elcasar giebt dort wohl eine Antwort, nach den Commentatoren, dieselbe die B. giebt, nach unserer Erklärung, eine andere. Frankel macht schon (מבוא s. v. ר' שמעון בן יקים) darauf aufmerksam, dass nach J. RS b. Jakim nicht ein Schüler des R. Elcasar gewesen ist, wie man nach B. annehmen muss.

züglich אילן אחד in die babyl. M. nicht aufgenommen werden, weil sie nach Samuel nicht richtig war, nach Rabba emendirt werden musste. — Der Gedanke des B. von חולין לעזרה bei בכורים ist auch neu, in dessen Folge ganz unwahrscheinliche Consequenzen gezogen werden. Warum soll man בכורים nicht nach Jerusalem bringen können, da doch der Priester sie gleich תרומה geniesst? Ebenso wie zweifelhafte תרומה dem Priester gegeben werden muss, müssen ihm auch zweifelhafte בכורים gegeben und nach Jerusalem gebracht werden. Wäre ein Unterschied zwischen בכורים und תרומה in dieser Beziehung, so hätte es in M. Bikkurim (2), wo von den Unterschieden zwischen תרומה und בכורים die Rede ist, auch angeführt werden müssen, dass zweifelhafte תרומה wohl dem כהן gegeben werden muss, aber nicht zweifelhafte בכורים. Dass man zweifelhafte בכורים nach Jerusalem bringen kann, ersehen wir aus J. Orla 1_1 (60d), wo R. Jochanan zur Behauptung Rabbi's אילן שמקצתו נטוע בארץ ומקצתו בח"ל כאלו כולו בארץ bemerkt נעשה כטבל וכמעושר מעורבין זה בזה. Diese בכורים sind doch zweifelhaft, und doch werden sie nach Jerusalem gebracht und dem Priester gegeben, wie zweifelhaft תרומה, vgl. auch J. Bik. 1_1 (63d) מספק מביא ואינו קורא. Vgl. auch das., dass אתנן — אסור ist für den מזבח, aber zweifelhafte בכורים doch nicht. Eine andere Verschiedenheit zwischen babyl. Interpretation und der paläst. ersehen wir auch aus der dortigen Stelle B.B. Dass R. Meir behauptet haben solle, dass man Erstlinge von gekauften Früchten darbringen u. den Dank sprechen soll, soll hervorgehen daraus, dass die M. Bikkurim 1 überflüssig sei, da schon in M. B.B. die Controverse zwischen R. Meir und den Chachamim angegeben ist. Es quälen sich dann die Commentatoren ab, warum in Bikkurim selbst die Controverse von R. Meir und den Chachamim 1_6 u. 1_{11} wiederholt stehen (vgl. Tos. B.B. c., RLH u. תוס' חדשים), während in der pal. M., wie wir dies noch aus T. entnehmen können, dieselben Sätze bei verschiedenen Gelegenheiten wiederholt werden (vgl. oben S. 351). In B.B. handelt es sich um Rechtsfragen, in Bikkurim um Darbringung der Erstlinge, darum werden die Controversen ohne andere Absicht an beiden Orten angegeben. Ebenso in Bikk. werden zuerst Fälle angegeben, in denen es heisst מביא ולא קורא, zu welchen auch הקונה שני אילנות nach den Chachamim gehört, nebenbei wird R. Meir's Controverse ange-

geben. In M. 11 ist wieder die allgemeine Meinung von מביא וקורא angeführt, nebenbei die R. Meirs, auch bei שנים מביא וקורא. Es ist mit der Widerholung durchaus nichts Neues gesagt. Wir haben uns überzeugt, dass verschiedene Auffassungen und eine verschiedene Interpretation die babyl. Amoräer zur Aenderung der pal. M. zwang. —

---

29. גידולי הקדש[1].

In M. Meila c. finden wir folgende Controverse: המקדיש בור מלא מים אשפה מלאה זבל שובך מלא יונים אילן מלא פירות שדה מלאה עשבים מועלים בהם ומה שבתוכן אבל אם הקדיש בור ואח"כ נתמלא מים אשפה ואח"כ נתמלא זבל שובך ואח"כ נתמלא יונים אילן ואח"כ נתמלא פירות שדה ואח"כ נתמלא עשבים מועלין בהם ואין מועלין מה שבתוכן דברי ר' יהודה[2]) ר' יוסי אומר המקדיש שדה ואילן מועלין בהם ובגידוליהן מפני שהן גידולי הקדש. — גידולי הקדש muss nach der M. den Sinn haben, alle organische Erzeugnisse vom הקדש sind heilig. Das hat R. Jose behauptet, und der Contravertent hätte das bestritten. RLH findet nun einen Widerspruch zwischen M. 5 u. M. 6. In M. 5 heisst es: Bei חלב חמור u. ביצת תרנגולת findet מעילה statt. Das sind doch גידולי הקדש, warum ist hier keine Controverse? Was soll der Unterschied sein zwischen organischen Erzeugnissen der Thiere und Pflanzen? In Folge dessen behauptet er, dass wirklich R. Jehuda auch den angeführten Satz von M. 5 bestritten hat.

---

[1]) Sa. zu Lev. 5_{15} (26a); M. Meila § 5 ולד חטאת; ib. Temura § 2 יש בקדשי מזבח (7); ib. Nedarim § 6 הנודר מן הירק (7); ib. Torum. §§ 4—6 הזורע תרומה (9); ib. Pea § 8 כל זית (7); ib. Pes. § 7 מקום שנהגו (4); ib. B.B. § 3 המוכר את הספינה (5); T. Meila §§ 19, 20 ר' יהשע אומר (1); ib. Pea § 15 המקבל (3); ib. Toruma § 2 הזורע פשתן (8); ib. Pes. § 22 בצק שבסדקי ערבה (2 (3)); ib. Temura § 7 הנרבע (4); ib. B.K. § 17 הגונב (7); ib. § 1 הגזל (10); J. Pea 7 Ende; ib. Pes. 4_9 (31 b) ib. Kid. 1_8 (60 a); b. Pesachim 56b, ib. Tem. 10,25; ib. B.B. 79; RMBM H. Meila 5_{8-11}.

[2]) In der M. zur Gemara steht nicht דברי ר' יהודה wohl aber in der B.B. c. angeführten Boraitha. Tos. das. s. v. דברי ר' יהודה sagen, dass in der M. (בסדר המשנה) die Worte דברי ר' יהודה nicht stehen. Vgl. RDK, welcher sagt RLH hat diese Stelle v. Tos. übersehen. Zu bemerken ist, dass RJL in seiner M.-Ausgabe דברי ר' יהודה aufgenommen hat, u. zw. ohne jede Bemerkung (vgl. oben S. 351 Anm.) In T. aber steht דברי ר' מאיר (s. über diese Variante weiter oben).

Er nahm an גידולי הקדש sind nicht הקדש. Ebenso stimmt der Satz in M. Temura c. nur mit der Behauptung R. Jose's und nicht mit der R. Jehuda's überein; denn dieser nahm ja nicht an, גידולי הקדש seien הקדש. Der M.-Redacteur hat nach dem Grundsatze ר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי M. 5 u. M. Temura c. allgemein nach R. Jose entschieden. Danach sei auch die Entscheidung RMBM's c. gerechtfertigt. RAJCh in seinem Commentar zum Sa. c. u. Malbim das. lösen den Widerspruch, den RLH aufwirft, in folgender Weise: In M. 5 ist die Rede davon, dass חלב und ביצה im Mutterthier schon vorhanden sind, während hier die Rede davon ist, dass die Pflanzen noch keinen Keim angesetzt haben, d. h., R. Jehuda oder der erste Tannai leugnet nicht, dass גידולי הקדש gleich הקדש sind, aber nur wenn der fetus oder Fruchtkeime schon vorhanden sind, sind diese noch nicht vorhanden, so sind die später hervorkommenden Erzeugnisse neue Sachen, und es gilt der Grundsatz אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו u. ברשותו. — RAJCh emendirt auch den Sa[2a]). Der Unterschied, wenn er sonst belegt werden kann, ist einleuchtend[3]). Aber wenn der Unterschied an sich richtig ist, dann passt die Antwort des ר' יוסי nicht, גידולי הקדש sind הקדש. Das hat ja der Opponent nicht bestritten in dem Falle, dass das Erzeugniss der Muttersache im Keime schon vorhanden ist, aber nicht, wenn das Erzeugniss erst nach der Heiligung entsteht. Bei ביצה u. חלב ist doch keine Controverse, da muss auch R. Jehuda zugestanden haben, גידולי הקדש sind הקדש, weil die גידולים schon vor der Heiligung vorhanden waren. In der That lautet in T. die Antwort R. Joses anders, nämlich חוץ מן השדה ואילן מפני שדרכן להתמלאות. Da macht R. Jose einen

[2a]) Er liest תורין למזבח וטוענו ביצים.

[3]) Nicht einleuchtend ist der Unterschied, den RJL (M. c.) macht zwischen thierischen u. pflanzlichen Erzeugnissen, dass jene aus dem Mutterleib kommen, also aus der Muttersache selbst, diese, weil sie nicht ausgebildet in der Pflanze vorhanden sind, nicht aus der Muttersache entstehen, sondern anderswoher kommen. Das trifft die Sache nicht. Dass Früchte Erzeugnisse der Pflanze sind, hat Niemand geleugnet. Ein Unterschied muss auch belegt werden können, d. h. es muss eine Stelle angegeben werden, wo wirklich die Unterscheidung gemacht wurde. Das ist eben Wesen des Pilpuls, immer subtile Unterschiede herauszufinden, die die Sache nicht treffen.

Unterschied zwischen Thieren u. Bäumen, den R. Meir nicht annimmt. Bei Thieren, meint R. Jose, ist ein Unterschied zu machen, ob die Heiligung des Thieres nach der Conception oder vor der Conception stattfindet. Im ersten Fall ist der fetus oder die Milch mitgeheiligt, im zweiten Falle ist das nicht der Fall, weil man nicht eine Sache heiligen kann, die man nicht im Besitz hat. Denn es ist nicht sicher, ob die Henne, wenn sie nicht befruchtet ist, überhaupt Eier legen wird. Der Baum aber erzeugt regelmässig von selbst, ohne Hinzuthun eines anderen Gegenstandes Früchte. Es steckt die Kraft des Wachsthums im Baume, sie ist sonach schon vorhanden. Wir haben hier schon eine Erklärung gegeben nach palästinensischer Auffassung, die aber B. nicht kannte, wie wir weiter zeigen werden. RLH beruft sich auf b. B.B., um seine Behauptung zu begründen. Der Einwand R. Jose's, מפני שהן גידולי הקדש, ist schon darum schwer verständlich, als es in M. Terum. c. ausdrücklich heisst גידולי הקדש חולין, und diese M. ist ohne Controverse u. sicher älter als R. Jehuda u. R. Jose. Er kann ja nicht einwenden, מפני שהן גידולי הקדש[4]), da

---

[4]) Nach B. ist die Schwierigkeit stärker, denn in der pal. M. war bei גידולי הקדש ein Unterschied gemacht worden zwischen דבר שאין .u דבר שזרעו כלה. זרעו כלה; nach unserer M. ist dieser Unterschied nur bei טבל und nicht bei הקדש vorhanden (s. oben S. 103 ff.). R. Jose konnte daher nicht einwenden, גידולי הקדש sind הקדש, wenn ein anderer Satz vorhanden war, den er zugestehen musste, nämlich גידולי הקדש חולין. Wenn er bei Bäumen einen Unterschied machte im Gegensatz zum Samen, der gesäet wird, so hätte er das hervorheben müssen, wie er es auch in T. thut. Aber der Satz גידולי הקדש הקדש galt auch allgemein nach pal. Hal. selbst bei אין זרעו כלה nicht. R. Jochanan b. Trutai und RSbL behaupteten, bei אין זרעו כלה wird הקדש nur deshalb nicht durch die Mehrheit aufgehoben, weil הקדש ד"שי"ל"ם sei (s. oben S. 106 u. 116 Anm.), aber nicht, weil גידולי הקדש gleich הקדש sind. Hätte das in der pal. M. gestanden, dann hätte J. sagen müssen, R. Jochanan u. R. Jochanan b. Trutai controversiren über etwas, worüber schon R. Jehuda u. R. Jose gestritten haben. Letzterer nahm an, גידולי הקדש seien gleich הקדש, was ersterer bestritt. — Oben S. 122 habe ich mich bemüht, einen Unterschied herauszufinden, warum angenommen wird, גידולי הקדש seien הקדש und RSbL dennoch behaupten konnte, גידולי הקדש werden nur deshalb nicht בטל, weil sie ד"שי"ל"ם sind. Einen ähnlichen Unterschied macht RMM zu Pea 7 Ende s. v. המקדיש. Hat aber in der pal. M. nicht gestanden גידולי הקדש הקדש, dann sind die Schwierigkeiten gelöst, גידולי הקדש sind הקדש, wenn schon die

er doch zugestehen muss, dass גידולי הקדש auch חולין sein können! Dass R. Meir den Unterschied bei Bäumen wie bei Thieren gemacht hat, ob die Keime schon vorhanden sind oder nicht, ersehen wir aus T. Pesachim c. Dort werden auch unter den Sachen, welche die Leute von Jericho erlaubt, die Chachamim aber verboten haben, ebenso wie in M. c. גמזיות של הקדש, Zweige oder Früchte von einer geheiligten Sykomore genannt. Da hätten die Chachamim zu ihnen gesagt: Gestehet ihr uns nicht zu, dass Erzeugnisse des Heiligen (גידולי הקדש) verboten sind? worauf jene antworteten: Als unsere Väter geheiligt haben, haben sie nur die Stämme (קורות) geheiligt, nicht aber die Früchte. Wenn nun die Chachamim den Leuten von Jericho verboten haben, die Erzeugnisse eines geheiligten Baumes zu gebrauchen, wie konnte später darüber ein Streit zwischen R. Jehuda u. R. Jose stattfinden? (vgl. Frankel zu J. Pea c.) Nehmen wir aber an, dass die Worte גידולי הקדש in T. Pesachim die Bedeutung haben, die גידולין waren schon sichtbar, und es sich nur darum handelt, ob man bei der Sykomore, — welche doch das ganze Jahr Früchte hat — nur den Stamm heiligen und die Zweige oder Früchte ausschliessen kann, so ist es nicht auffallend, dass nachher die Frage aufgeworfen wurde, wie ist's, wenn ein gänzlich kahler Baum geheiligt wird? — Wir werden später aus J. beweisen, dass der Sinn in T. Pes. der eben angegebene ist. — Jedenfalls konnte R. Jose nicht antworten גידולי הקדש הקדש, was der Gegner ja nicht bestritt im Falle, dass die Keime schon vorhanden sind. Andererseits musste R. Jose auch zugeben, dass גידולי הקדש auch חולין sein können. Da passt nur die Antwort, welche in T. steht, מפני שדרכן להתמלאות. Wohl ist bei Erzeugnissen von Thieren ein Unterschied zu machen vor und nach der Conception, aber nicht bei Bäumen, die regelmässig Früchte tragen. Wir hätten zwar schon dargethan, dass die LA. in T. der der M. vorzuziehen sei, dass jene die ursprüngliche palästinensische ist, während unsere M. in Babylonien redigirt wurde. Wir haben aber noch erstens nachzuweisen, dass die pal. Halacha Rechtsunterschiede bei

---

Keime des Erzeugnisses vorhanden sind, resp. Conception statt gefunden hat, aber nicht wenn dies nicht der Fall ist. Bei Bäumen war Controverse zwischen R. Meir — nach T. — u. R. Jose (s. oben).

Erzeugnissen vor und nach der Conception constatirt, die nach der babyl. Halacha nicht gemacht werden, und dass ferner B. aus unserer T. mehrere Boraithas construirte, welche die pal. M. unmöglich gekannt hat.

Wir müssen, um die subtilen Unterschiede, welche im Recht bei Sachtheilen, Früchten und Pertinenzen, worüber unter den heutigen Juristen mannigfache Meinungsverschiedenheiten herrschen[5]), zu erkennen, die Entwickelung derselben im jüd. Rechte verfolgen[6]).

Das jüd. Recht kennt nicht die Dreitheilung der Sachen in rechtlicher Beziehung, nämlich: 1. einheitliche Sachen (ἡνώμενα) 2. zusammengesetzte (συνήμενα), 3. Gesammtsachen (corpora ex distantibus), so dass bei den ersten ein verschiedenes Rechtsverhältniss des Ganzen u. der Theile gar nicht bestehen kann, bei den zweiten nicht während der Dauer der Zusammensetzung, und nur bei den dritten ein doppeltes Rechtsverhältniss möglich ist, nämlich am Ganzen und seinen Bestandteilen und ausserdem auch ein Rechtsverhältniss an der besonderen Sache. Nach jüd. Recht sind alle Sachen zur dritten Klasse im römischen Sinn zu rechnen.

---

[5]) Vgl. Derenburg, Pandecten § 68; Windscheid Pand. 1902 § 138, besonders Göppert: Ueber die organischen Erzeugnisse, Halle 1869 u. Ueber einheitliche, zusammengesetzte u. Gesammtsachen, Breslau 1871. Göppert, welcher in beiden Schriften den Gegenstand von allen Seiten beleuchtet, kommt zum Resultat, dass nach RR auch die getrennte Frucht als Theil der Muttersache existire. Dagegen Windscheid, Scheurl, Wangerow, Derenburg, Hartmann, Köppen (s. Windscheid § 144 Anm.) Derenburg sagt § 78 c.: „Dass Früchte organische Erzeugnisse seien, ist verwirrend. Dies sind sie nur, wenn sie dessen regelmässigen Ertrag bilden, was wohl bei Getreide, Obst, Gras, keineswegs bei Bäumen der Fall ist, welche doch auch Bodenerzeugnisse sind. Andererseits sind Bestandtheile des Erdkörpers, welche keine Erzeugnisse des Bodens sind, Frucht desselben, l. 40 D. de actione e. v. 19,1."

[6]) Höchst ungenügend ist die Darstellung der Eintheilung von Sachen nach jüd. Recht bei Samuel Mayer: Die Rechte der Israeliten, Athener u. Römer II § 152, — in der Anm. daselbst steht ἡνομενον st. ἡνώμενον u. συνεμένον st. συνήμενον. Nicht besser ist die Darstellung hierüber bei Fassel § 283. Dieser schreibt: „Alles, was für sich besteht, selbst wenn es auch als für sich bestehend gedacht wird, als das Glied eines Thieres, ist Objekt." Darunter kann man sich nichts Bestimmtes denken.

Bei allen Sachen ist ein Rechtsverhältniss an der ganzen Sache und ein Rechtsverhältniss an einem besonderen Theil derselben, der vom Ganzen als selbständiges Organ sich abhebt und einen besonderen Namen hat, möglich. Nicht nur galt nicht nach jüd. Recht der Satz, arbor solo cedit[6a]), weil nach RR der Boden mit dem Baume ein ἡνώμενον bildet, dass ferner auch an einem Stockwerke Eigenthum nicht erworben werden kann [7]), sondern auch an einzelnen Organen des Thieres, den Zweigen eines Baumes ist ein anderes Recht als am Thiere, dem Baume selbst möglich[8]), vgl. T. Erubin 3_{10}, ib. Bikk. 1_1, M. Pea 3_5; T. B.M. 11_1, M.

[6a]) Vgl. l. 40 D. de a. e. v., l. 23 § 5 de RV (6,1) l. 6 § 1 D. de comm. praed. (8,4). Puchta, Pandekten § 37 Anm. g.

[7]) Das ist auch im deutschen Recht nicht der Fall. Vgl. Derenburg c., Anm. 3: „Aber in Deutschland hat sich vielfach partikularrechtlich Eigenthum an einzelnen Stockwerken gebildet u. erhalten. Diese volksthümliche Bildung ist nicht um des romanistischen Princips willen zu ersticken." Windscheid c. sagt: „Auch im BGB, nach welchem wesentliche Bestandtheile nicht Gegenstand besonderer Rechte sein können, ist dieser Grundsatz beschränkt durch die Bestimmung des § 95 Abs. 1, S. 2, nach welchem Gebäude oder andere Werte, welche nach dem allgemeinen Grundsatz wesentliche Bestandtheile des Grundstücks wären, diese Eigenschaft nicht erhalten, wenn sie in Ausübung eines Rechts an einem fremden Grundstücke verbunden sind." BGB § 865 (vgl. oben S. 162). S. ferner Otto Gierke: Grundzüge des deutschen Privatrechts in Encyclopädie des deutschen Privatrechts 1904: „das deutsche Recht verstattete der ungleichartigen Beschaffenheit der Sachen einen sehr viel grösseren Einfluss auf das daran bestehende Recht als das römische Recht" (§ 38 S. 477). Das. § 40: „Das deutsche Recht liess besondere Rechte an Sachtheilen zu. So besonders Eigenthum an stehenden Bäumen u. hängenden Früchten. BGB § 85. Art § 85 des Code Nap. lautet: Les fruits naturels et industriels, pendant par branches ou par racines au moment, ou l'usufruit est ouvert appartiennent à l'usufructier (s. Göppert Erzeugnisse S. 158).

[8]) So wie nach RR ein Grundstück getheilt und pro diviso besessen werden kann, obwohl nach den Stoikern der Erdboden ein ἡνώμενον ist, — vgl. auch l. 15 de v. s. (50,16), nam quod pro diviso nostrum sit, id non partem sed totum esse; Servius autem non ineleganter partis appellàtione utrumque siginficari (s. Keller Pandecten S. 82 Anm. 13), — so konnte man nach jüd. Recht ein bestimmtes Organ eines Thieres pro diviso als Eigenthum haben. Konnte ja auch nach RR ein Baum, welcher an der Gränze der Grundstücke zweier Eigenthümer sich befindet, pro diviso besessen werden, obwohl der lebende Baum untheilbar ist.

ib. 10_1, Pea 3_1. Nach jüd. Recht konnte das nicht anders sein. Abgesehen davon, dass der strenge Eigenthumsbegriff des RR im jüd. Recht nicht vorhanden ist, weil Gott der wahre Eigenthümer alles Besitzes ist, den wir nach seinem Willen verwenden sollen — man durfte erst Früchte geniessen, nachdem die heiligen Abgaben abgehoben waren — so hatten die Armen nicht nur ein mittelbares Recht an den Feldern, פאה u. לקט, sondern auch ein unmittelbares an den עוללות, den nicht vollen Trauben. Während diese noch am Weinstocke hängen, sind sie Eigenthum der Armen[9]). Es musste demnach die Möglichkeit verschiedener Rechte an einer Sache als biblisch gültig angenommen werden. Die Früchte erwarb der Pächter nicht erst mit der Perception, wie im RR, sondern schon die hängende Frucht war sein Eigenthum (T. Pea 3_1)[10]). Ebenso konnten Thierjunge im Mutterleibe verkauft und geheiligt werden, während das Mutterthier dem Eigenthümer verblieb, resp. unheilig blieb (T. u. M. Bechoroth 1_1,2_1, T. Temura 3_1. Ein Unterschied zwischen Verkauf u. Heiligung ist insofern vorhanden, als beim Verkauf kein Unterschied ist, ob man dem anderen den Theil verkauft und sich das Ganze mit Ausnahme des Theils behält, oder das Ganze verkauft und sich einen Theil zurückbehält. Man kann sagen: Ich verkaufe dir diesen Ochsen mit Ausnahme des Fusses, den ich mir zurückbe-

---

[9]) Jhering in seinem Werke „Zweck im Recht" sagt S. 279 n. 1: Polybius sagt, wo er von der Freigebigkeit gegen seine Mutter berichtet „unerhört in Rom, denn in dieser Stadt schenkt Niemand aus freien Stücken einem Anderen von dem Seinigen." Weiter sagt er das.: Wer schenken wollte, konnte es nur in der Weise, dass er die Schenkung in der Form eines Scheinkaufs einkleidete. Ib. Note 2: Nach longobardischem Rechte bestand der Rechtssatz, dass eine Schenkung nur gültig ist, wenn der Beschenkte dem Geschenkgeber ein Lohngeld einhändigt. Nach fränkischem Recht manumissio per denarium. Nach türkischem Recht wird die Schenkung erst unwiderruflich durch Gegengabe. — Es war nicht Beschränktheit in der Form, sondern die Beschränktheit des Egoismus, welcher sich zu dem Gedanken der Schenkung nicht zu erheben vermochte." Wie hoch steht das jüdische Recht in dieser Beziehung, wo das Princip galt נותן בעין יפה נותן! Es ist eine Präsumtion, dass der Schenkende mit gutem Herzen giebt. Aber andererseits hält in formaler u. logischer Beziehung das talmudische Recht, besonders das babylonische, keinen Vergleich aus mit dem römischen Recht.

[10]) Ib. Z. 28 ist zu lesen לא ילקט בנו אחריו, worauf wir noch in einem anderen Artikel zurückkommen werden.

halte. Bei Heiligung kann man wohl sagen: Ich heilige den Fuss — nach einer Meinung (s. w.) — den fetus ohne Controverse. Dann ist der genannte Theil heilig und nicht das Thier. Man kann aber nicht sagen, ich heilige das Thier mit Ausnahme des Fusses oder des fetus, weil im Ganzen der Theil enthalten ist. Nachdem man gesagt hat, ich heilige das Thier, ist das Ganze heilig. Eine Zurücknahme des Wortes unmittelbar, nachdem es ausgesprochen worden, ist wohl sonst statthaft, aber nicht zum Schaden des Heiligthums (s. oben S. 37)[11].

---

[11]) Ueber die Verschiedenheit der pal. u. babyl. Auffassung betreff dieses Punktes s. sub B. Nach der dargestellten palästinensischen Auffassung finden wir Klarheit in einer unverständlichen J.-Stelle. Dort heisst es (Kidduschin 1_2 60a): R. Jochanan sagte: Es ist einleuchtend, dass der Sklave mit dem Freibrief, den er von seinem Herren für einen anderen Sklaven in Empfang genommen, für diesen die Freiheit erwirbt. Wirst du sagen wollen, das steht schon in M.: Wenn Jemand zu seiner Sklavin sagt, du bist Sklavin, dein Kind soll frei sein, so hat die Sklavin, wenn sie schwanger war, für das Kind die Freiheit erworben. Hier heisst es doch, dass die Sklavin für das Kind die Freiheit erwirbt, obwohl sie selbst Sklavin bleibt, folglich kann auch jeder andere Sklave für einen anderen die Freiheit erwerben. Antwort: Aus dieser Stelle ist dies nicht zu entnehmen, denn das Kind im Leibe der Sklavin wird als Organ (אבר) der Mutter angesehen, und Rabbi hat behauptet, man kann einem Sklaven zur Hälfte, d. h. zum Theil, die Freiheit geben. Aus dieser Stelle ist ersichtlich 1. dass J. allgemein angenommen hat, עובר עשה אותה כאחד מאבריה, dass der fetus als Theil der Muttersache angesehen wird (vgl. auch J.B.B. 3_1 (13d), und 2. dass R. Jochanan die Behauptung Rabbis מפקיר חצי עבדו angenommen hat. Nun folgt der umgekehrte Fall. Diese M. stand gewiss in מ' עבדים. Wenn Jemand zu seiner Sklavin sagt, du sollst frei sein, dein Kind ein Sklave, so behauptet R. Jose Hagelili, das Kind hat auch die Freiheit erhalten, die Chachamim behaupten, er hat nichts bewirkt (durch diese Worte). In Folge einer Frage heisst es nun, die M. muss emendirt werden. R. Jose Hagelili hat behauptet, seine Worte sind gültig, d. h., die Sklavin ist frei, das Kind bleibt Sklave, und über die Bedeutung der Worte der Chachamim לא עשה כלום ist Meinungsverschiedenheit. R. Eleasar im Namen des R. Hoschaja אבי המשנה*) erklärte, sie sind beide frei, R. Ami im Namen des R. Jochanan sagte, sie sind beide Sklaven, wie Rabbi behauptet, man kann einem Theile seines Sklaven die Freiheit geben. Diese letzten Worte haben mit dem vor-

---

*) Das kann auch heissen der Mischnakundige, wie אב בחכמה der Weisheitskundige.

Es machten sich doch nicht ohne Einfluss des RR mit der Zeit Meinungen in Palästina geltend, die dem RR näher kamen, indem die Einheit des Theiles mit dem Ganzen, des Erzeugnisses mit der Muttersache behauptet wurde[12]), so dass ein be-

---

aufgehenden scheinbar gar keinen Zusammenhang. RMM erklärt, das beziehe sich auf die Meinung des R. Jos. Hagelili. Es würden dann die Chachamim mit Rabbi nicht übereinstimmen, was doch gegen die vorhergehende Stelle spricht, wo R. Jochanan die M. nach Rabbi erklärt hat. Ich glaube, der Sinn ist folgender: Wie wir oben auseinandergesetzt haben, kann man zwar den fetus heiligen und das Thier selbst als חולין behalten, aber nicht umgekehrt, das Thier heiligen und den fetus als חולין behalten, denn im Ganzen ist der Theil mitenthalten, und zurücknehmen beim Heiligen darf man nicht (s. oben S. 37). Wenn nun Jemand zu seiner Sklavin sagt: Du sollst frei sein, dein Kind bleibt Sklave, so hat R. Jose Hagelili angenommen, wie es beim Verkauf gleich bleibt, ob man einen Theil der Sache verkauft, oder einen Theil zurückbehält, so ist es auch gleich, ob man einen Theil des Sklaven frei macht und einen Theil als Sklaven zurückbehält. Die Chachamim fassten die Sache so auf: Wie bei Heiligung wohl der fetus geheiligt werden kann ohne das Mutterthier, nicht aber umgekehrt, erst das Mutterthier und dann der fetus zurückbehalten werden kann, weil mit dem Ganzen der Theil (fetus) mit geheiligt ist und dann nicht mehr zurückgenommen werden kann, so ist durch das Wort des Herrn zur Sklavin: du bist frei, der Theil — der fetus — auch frei. So erklärte R. Hoschaja die Worte לא עשה כלום, nämlich, er hat mit dem Zusatz nichts bewirkt, er fasste wohl den Ausdruck auf, er hat für sich nichts gewirkt. Das Kind der Sklavin erhält auch die Freiheit. R. Jochanan erklärte aber לא עשה כלום, er hat gar nichts bewirkt, es bleibt so, wie es früher war, nämlich Mutter und Kind bleiben Sklaven; denn indem er unmittelbar nach dem ersten Satze sagt, das Kind soll Sklave bleiben, so hat er sein Wort zurückgenommen und das erste aufgehoben, weil das zweite Wort unmöglich ist, wenn das erste Gültigkeit hat; es müssen also beide Sklaven sein. Rabbi sagt: Man kann einem Theil die Freiheit geben, aber nicht einen Theil zum Sklaven machen, nachdem die Muttersache frei geworden; der Nachdruck liegt auf המפקיר חצי עבדו. Man kann einen Theil frei machen und das Ganze als Sklaven behalten, man kann aber nicht die Sklavin frei machen und den fetus als Sklaven behalten. R. Jochanan hat demnach angenommen, dass der Satz Rabbi's von den Chachamim zugestanden wird, selbstverständlich auch von R. Jose Hagelili. Einen ähnlichen Gedanken für die entgegengesetzte Division RMBM's entwickelt RAdB zu RMBM ה׳ עבדים 7. Die Auffassung B's. ist eine andere (s. weiter).

[12]) Mit Recht sagt Weiss דור דור ודורשיו II, S. 30ff., dass trotz der Verschiedenheit, welche zwischen dem jüdischen u. römischen Recht be-

sonderes Recht am Theile u. ein besonderes am Ganzen in manchen Beziehungen ausgeschlossen wurden. Während die Schammaiten behaupteten, der Eigenthümer eines von einem Anderen widerrechtlich eingebauten Balkens das Haus zerstören kann, um sein Eigenthum zu erlangen (יקעקע את הבירה ויטול את המריש), behaupteten die Hilleliten dem RR entsprechend, dass der Eigenthümer der eingebauten Sache nur den Werth derselben beanspruchen kann (T.B.K. $10_{5,6}$; s. Weiss c.). Wer einen fremden Baum in seinen Boden gepflanzt, hat nach J. Bikk. 1_2 (63d) denselben erworben, was nach schammaitischem Princip gewiss nicht der Fall war[13]). In der älteren Zeit hat man gewiss einzelne Organe des Thieres zum Opfer heiligen können, sowie man solche auch verkaufen konnte; später machte sich die Untheilbarkeit des Organismus bei Heiligung geltend. R. Meir u. R. Jehuda haben die ältere Auffassung, R. Jose u. R. Simon die neuere. Jene behaupten: Wer den Fuss eines Thieres zum Opfer bestimmt, hat nur dieses Organ geheiligt und nicht das ganze Thier. Man verkaufe den Rest des Thieres Personen, welche ein Opfer darzubringen haben, und der Werth des verkauften Restes ist חולין. R. Jose u. R. Simon behaupten: durch Heiligung des Theiles wird das ganze Thier heilig. T. Temura 1_8[14]), M. ib. 1_3,

---

steht, ein Einfluss des letzteren auf ersteres nicht abzuweisen ist, dass wohl bei manchen Gesetzeslehrern eine Bekanntschaft mit dem RR vorhanden gewesen ist, wie Rechtsausdrücke im jüdischen Recht denen des RR entsprechen.

[13]) Allerdings wird nicht als Grund angegeben, dass der Baum mit dem Boden ein ἡνώμενον bildet, sondern der Entwender des Baumes (גזלן) hat ihn durch Einpflanzung, d. i. specification (שנוי), erworben. Aber nach alter Auffassung hatte der Eigenthümer des Baumes doch eher das Recht gehabt, den Baum aus dem Boden zu reissen, als den Balken aus dem Hause zu entfernen, wo doch der Schaden ein grösserer ist, und den Unterschied von שינוי החוזר לברייתו u. אינו חוזר hat J. nicht gemacht, vgl. J. Suc. 3_1 (54c).

[14]) אין, Z. 37 das. ist zu streichen. S. RDP. Vgl. auch Sa, Abschnitt 9. Es ist dort zu lesen ר' מאיר ור' יהודה ר' יוסי ור' שמעון. Diese deuten den Vers Leviticus 27_9: „Alles, was du von demselben giebst dem Ewigen, sei heilig," folglich auch ein beliebiger Theil. Die Opponenten finden in dem Worte יהיה es soll ganz heilig sein. Möglich, dass sie es deuteten, בהוייתה in seinem Sein, in seiner Ganzheit, oder einfach, R. Meir u. R. Jehuda beziehen

Sa. בחקותי 9. Die letztern Tannaim hatten den Gedanken, ein Thier ist ein ἡνώμενον, lässt sich nicht theilen, die Organe sind nicht selbständige Theile. Es kommt gar nicht darauf an, ob das Leben des Thieres von dem Organe abhängt oder nicht, sondern ein Organismus ist eine untrennbare Einheit, wobei eine Wechselwirkung aller Theile des Ganzen unter einander vorhanden ist. Bei Vertrag zwischen zwei Personen ist zwar eine Theilung pro diviso der einzelnen Organe möglich, weil die Vertragschliessenden es nicht so genau nehmen, aber der Uebergang eines Atoms des Heiligen in das Unheilige ist verboten, darum ist das ganze Thier heilig, wenn ein Organ desselben zum Opfer geheiligt wird[15]). Rabbi vermittelte: Wenn durch Wegnahme des Organs das Leben des Thieres gefährdet ist, dann ist mit der Heiligung desselben das ganze Thier heilig, ist das nicht der Fall, so ist blos das Organ heilig. Ob nicht Rabbi die Lehre der Stoiker gekannt hat von der ἕξις, welche die Theile der leblosen Natur zum ἡνώμενον macht, was er nicht annahm, wohl aber stimmte er ihnen bei, dass die ψυχή des Thieres dies zum ἡνώμενον macht. — Hingegen ist bei קדושת בדק הבית ohne Controverse Heiligung eines Organs möglich, weil hier der Werth ge-

---

יהיה קדש auf וכל ממנו, R. Jose u. R. Simon auf das voraufgehende בהמה. Die verschiedene Interpretation ist aber eine Folge der verschiedenen Auffassung, ob der Theil vom Ganzen sich trennen lässt oder nicht.

[15]) Hingegen war es unbestritten, dass wenn der fetus eines Thieres geheiligt wird, nur der fetus heilig ist, das Mutterthier dagegen חולין bleibt (T. Temura 3_1). Das ist ein Beweis, dass auch diejenigen, welche das Organ des Thieres bei Heiligung als untrennbar vom Ganzen hielten, das Erzeugniss doch andererseits als selbständig betrachteten, weil es die Bestimmung hat, sich vom Mutterthier zu trennen. Darum heisst es im J. Kidduschin u. B.B. c. עובר עשו אותו כאבר, das עובר gilt in der Beziehung gleich dem אבר, dass es nicht als selbständige Sache betrachtet wird, aber andererseits ist es nicht gleich dem אבר, denn wer dies heiligt, hat das ganze Thier geheiligt, wer aber das עובר heiligt, hat nur dies und nicht das Thier geheiligt. עובר, kann man sagen, ist Pertinenz, אבר Sachtheil (s. N. 30). Diese Doppelstellung nahm das עובר allerdings nur nach R. Jose u. R. Simon ein, nach R. Meir u. R. Jehuda war das עובר gleich dem אבר, so dass wer dies geheiligt, auch nur das אבר geheiligt hat und nicht das ganze Thier. Aus §§ 3, 4 T. ib. ergiebt sich, dass über § 1 unter den Tannaim keine Controverse bestanden hat (s. oben S. 37 u. weiter Anm. 22).

heiligt wird und dieser theilbar ist[16a]). Demnach kann man auch bei Heiligung dieser Art nicht einen Theil für sich behalten, weil mit dem Ausspruch, das soll geheiligt sein, das Ganze geheiligt ist, und das Heiligthum nicht verringert werden darf. War es bei Heiligung von Thieren unbestritten, dass, wer das ganze Thier heiligt, nicht einen Theil desselben sich zurückbehalten kann, so war es nach älterem Recht bei Pflanzen wohl anders. Man konnte den Stamm heiligen und die Zweige oder Früchte sich behalten, da man bei Pflanzen nicht eine ψυχή annahm wie bei Thieren. So lässt sich die oben angegebene Controverse zwischen den Leuten von Jericho und den Chachamim erklären. Nach altem Recht konnte man den Stamm der Sykomore heiligen und die Zweige und Früchte für sich behalten, wie das beim Verkauf der Fall ist, die späteren Chachamim gestatten das nicht, denn die Erzeugnisse des Heiligen, wenn sie nämlich schon vorhanden sind,

---

16a) Vgl. T. Erachim 3_5 שהדמים נוהגין . . . ובאברין und §§ 9, 10 ib. — B. hat über diese §§ eine andere schwer zu erklärende Auffassung. Wenn man die gezwungene Erklärung der Worte נראין דברי ר' מאיר ור' יהודה (b. Teruma 11b) nicht annehmen kann, dass das nämlich heissen soll R. Meir u. R. Jehuda haben R. Jose u. R. Simon zugestanden, so muss man die Worte so erklären. R. Meir u. R. Jehuda haben allgemein behauptet, jedes אבר kann besonders geheiligt werden. Bei ערך, was bloss von Menschen gilt, werden R. Meir u. R. Jehuda den Unterschied zwischen אבר שיש בו נשמה und אין בו נשמה angenommen haben, weil dort נפשות steht, aber nicht bei Thieren, ebensowenig als R. Jose u. R. Simon. Rabbi hat den Unterschied von ערך auch auf קדושת מזבח übertragen. R. Meir u. R. Jehuda stimmten aber mit R. Jose u. R. Simon überein, dass wenn man sagt: Das Thier soll zur Hälfte zum Opfer geheiligt sein, es dann ganz heilig ist, weil hier eine Gemeinschaft pro indiviso entsteht und jeder Theil heilig ist (vgl. T. Temura 3_6), während bei Heiligung eines Organs eine Gemeinschaft pro diviso vorhanden ist. Bei קדושת דמים hingegen war keine Controverse. Wenn Jemand sagt ראשו של חמור הקדש (T. Erachim 3_9), so ist der Werth der Hälfte des Thieres הקדש, während wenn Jemand sagt ראש חמור מכור לך, so משלימין ביניהם, einigen sie sich, den wie vielten Theil der eine und den wie vielten der andere hat. Bei הקדש wird ein für allemal der höchste Preis festgesetzt; denn der Werth ist theilbar. B. hat anders erklärt; s. RDP zur Stelle, der die Decision RMBM's sehr auffallend findet, ebenso RAdB zu H. Erachim c.. Aber die Erklärung von B. zu dieser T.-Stelle scheint nicht die richtige zu sein. Die Behauptung Rabas, Erachim 4b, dass bei קדושת דמים auch der Satz gilt נידון בכבודו, folgt nicht aus Sa. בחקותי Absch. 3. Dort heisst es nur הקיש ערכים לנדרים מה נדרים בבל תאחר לשלמו אף ערכים בבל תאחר.

sind gleichfalls heilig. Sie sagten, גידולי הקדש הקדש. So wie das עובר geheiligt ist, wenn das Thier geheiligt wird, ebenso werden die גידולים geheiligt, wenn sie im Keime schon vorhanden sind. Dass ein Unterschied beim fetus gemacht wurde in rechtlicher Beziehung, in wessen Besitz die Conception statt gefunden, ersehen wir aus mehreren Stellen der T. — die allerdings in unserer M. fehlen, s. w. — So heisst es bei אתנן T. Temura 4_7 בהמה מעוברת וילדה אצלו הרי זו אסורין בהמה ונתעברה אצלה וילדה — הרי אלו מותרין. Im ersten Falle ist mit dem Mutterthier der fetus auch אתנן, im zweiten Fall ist der fetus neu entstanden u. theilt deshalb nicht das Schicksal des Mutterthieres[16]). Denselben Unterschied finden wir in T. B.K. 19_1, wo es heisst הגוזל את הפרה ועברה אצלו . . . משלם כשעת הגזלה. Wenn die פרה beim גזלן concipirt hat, so gehört das Junge dem גזלן. War aber die פרה schon trächtig zur Zeit des Raubes, so wird der fetus als Theil des Mutterthieres angesehen, und der גזלן bezahlt auch das Junge (vgl. auch ib. 7_1 bei גנב). Wenn es nun heisst, גידולי הקדש sind הקדש, so kann darunter nur verstanden werden, wie RAJCH u. Malbim erklären, wenn die Henne schon Eier legt, die Eselin schon Milch giebt zur Zeit, als die Sache geheiligt wird. Sind aber die Erzeugnisse nicht schon bei der geheiligten Sache vorhanden und treten erst nachher ein, so werden sie als Sachen betrachtet, welche zur Zeit der Heiligung noch nicht vorhanden waren, und sie können nicht heilig sein, weil niemand heiligen kann eine Sache, die er nicht im Besitz und nicht im Eigenthum hat. Allerdings bilden קדשי מזבח eine Ausnahme, weil die Schrift ausdrücklich sagt (Lev. 27_{10}), dass bei dieser auch das für das Geheiligte Eingetauschte heilig wird, um wie viel mehr das aus ihm Entstehende (M. Tem. 3_3). Bei קדשי בדק הבית hingegen findet

---

[16]) Aber nicht wie B. meint wegen זה וזה גורם. — Diesen Begriff kannte die pal. Halacha nicht (s. oben S. 127, 132), sondern im ersten Fall war der fetus schon vorhanden, im zweiten ist er eine neue Sache. Dass die pal. Halacha den Begriff זה וזה גורם nicht kannte, mit anderen Worten, bei Thieren auf die Erzeugung durch das männliche Thier keine Rücksicht nahm, ersehen wir aus Sa. zu Lev. 3_1 (16). Dort heisst es זכר לרבות את הולד, der Ausdruck זכר will sagen, dass das männliche Junge des Mutterthieres, welches geheiligt worden, auch heilig ist; denn das Erzeugte ist gleich dem Mutterthier, auf den Erzeuger aber wird keine Rücksicht genommen.

תמורה nicht statt, und darum sind die Erzeugnisse der Thiere nur dann mitgeheiligt, wenn sie schon im Mutterthier vorhanden sind, nicht aber wenn sie erst nachher entstanden. Darüber war kein Streit. Nun war aber eine andere Frage: Wenn eine Sache geheiligt wird, zu der später, ohne dass wie bei Thieren Neues erst durch Conception erzeugt wird, von selbst Neues hinzukommt, ist dieses Neue geheiligt oder nicht? Z. B. wenn Jemand eine leere Grube heiligt, die später sich mit Wasser füllt, oder einen Ort heiligt, der für Gemülle bestimmt ist, und dieses später hinzukommt, oder einen leeren Taubenschlag heiligt, der sich nachher mit Tauben füllt, einen kahlen Baum, der später sich mit Knospen bedeckt, einen leeren Acker, der später sich mit Gras füllt. Es machten sich drei Meinungen geltend. R. Meir[17]) ging davon aus, da der Satz gilt אין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו, „man kann nicht heiligen eine Sache, die man nicht besitzt", folglich ist das später hinzugekommen Wasser etc. und sind die später entstehenden Früchte am Baume nicht heilig. Da er die Früchte als organische Erzeugnisse ansah, so stellte er sie mit den thierischen Erzeugnissen auf eine Stufe, welche nicht heilig sind, wenn sie erst nach der Heiligung entstehen. Eine zweite Meinung ist die des R. El. b. Simon (s. Anm. 18), die in M. nicht aufgeführt ist. Er hat entweder das neu Hinzugekommene, da nicht wie bei Thieren Conception vorhanden ist, als Zuwachs (accessio) angesehen, welcher das Schicksal der Hauptsache theilt, oder er hat הקדש gleichfalls zu occupiren für fähig gehalten, wie Privatpersonen. So gut wie jemand, der eine Grube kauft, durch diese das in dieselbe fliessende Wasser erwirbt, so ist das auch beim Heiligthum der Fall. R. Jose und wahrsch. auch R. Simon

---

[17]) Wir sagten schon, dass in T. R. Meir steht. Mir ist wahrscheinlich, dass ursprünglich R. Meir u. R. Jehuda stand, denn beide haben bezüglich Heiligung den älteren Standpunct, dass man ebensogut einen Theil auch zu קדשי מזבח heiligen, wie verkaufen kann. Die babyl. Redaction der M. konnte R. Meir nicht aufnehmen, weil nach B. R. Meir behauptet hat, אדם מקנה דשלב״ל, was gegen die pal. Halacha ist (vgl. weiter דשלב״ל). Ebenso werden die Opponenten von R. Meir u. R. Jehuda, R. Jose u. R. Simon gewesen sein, welche Organisches als untrennbar ansahen. Darum in M. die LAA. ר׳ שמעון u. ר׳ יוסי. In M. ist für R. Simon gesetzt worden R. Jose, weil nach B. R. Simon behauptet hätte, המקדיש בעין רעה מקדיש (vgl. N. 30).

(s. Anm. 17) machten einen Unterschied zwischen mechanischem u. organischem Zuwachs. Bei אשפה בור וכו' stimmte ersterer mit R. Meir überein, bei אילן u. אדמה mit R.El. b. Simon; denn, sagt er, die Erzeugnisse des Baumes entstehen regelmässig. Es bedarf nicht erst der Conception wie bei Thieren. Die Erzeugnisse des Baumes gelten als schon vorhanden מפני שדרכן להתמלאות. Diese Antwort passt, aber nicht מפני שהן גדולי הקדש. Dass גידולי הקדש, wenn sie schon im Stamme vorhanden sind, auch הקדש sind, gestand ja R. Meir zu, mindestens müsste R. Jose — zu גידולי הקדש hinzufügen מפני שדרכן להתמלאות. Die pal. M. ist daher durch T. u. unsere M. so zu ergänzen. [19]אשפה מועלין בה ובזיבלה בור מועלין בו ובמימיו שובך מועלין בו ובייניו אילן מועלין בו ובפירותיו שדה מועלין בה ובעשבים הקדישן ריקנים ואח"כ נתמלאו מועלין בהן ואין מועלין מה שבתוכן דברי ר' מאיר [ור' יהודה][17]) ר' אלעזר בר' שמעון[18]) אומר אף מועלין במה שבתוכן: [20]אמר ר' יוסי[18]) רואה אני בכולן דברי ר' מאיר חוץ מן השדה ומן האילן שדרכן להתמלאות.

So ist kein Widerspruch zwischen dieser M. u. M. Terumoth, wo es heisst, גידולי הקדש חולין, weil eben dort von Körnern oder Früchten die Rede ist, von denen es zweifelhaft ist, ob sie eingesäet werden [19]), während das Feld, der Baum regelmässig Neues hervorbringt.

---

[18]) Dass R. Jose zwischen R. Meir und R. Elcasar b. Simon, dem Zeitgenossen von Rabbi, entschieden haben soll, ist sehr auffallend. Wahrscheinlich ist statt ר' אלעזר בן שמעון zu lesen ר' אלעזר בן שמוע, der ein Zeitgenosse von R. Meir u. R. Jose war. Auch in T. Temura 4_1 ist es R. Elcasar (A. hat R. Elieser nach B., welcher behauptet haben soll זה וזה גורם אסור), welcher die ולדות von Thieren, die אסורין לגבי מזבח sind, für unerlaubt erklärt, während die allgemeine Meinung sie für erlaubt hält. Die Controverse bezieht sich wahrsch. auf נפסלו ואח"כ נתעברו. Bei אתנן § 7 ib. hat R. Elcasar auch zugestimmt, wegen des דרש von הם ולא ולדיהן. Aber aus der Verschreibung in ר' אלעזר בן שמעון sind die in B. aufgestellten Boraithas zu erklären. Man hat erst für R. Jose Rabbi gesetzt und dann eine besondere Boraitha mit R.El. b. Simon (s. unter B.)

[19]) Bei אין זרעו כלה hat nach der Annahme R. Jochanans auch R. Meir behauptet, dass die גידולי הקדש auch הקדש sind. Da das ursprünglich Geheiligte bleibt, so ist der Zuwachs Accession, welche der Hauptsache folgt, während R. Jochanan b. Trutai u. RSbL (s. oben S. 120) angenommen haben, auch R. Jose stimmt zu, dass wenn גידולי הקדש eingesäet werden — da es zweifelhaft ist, ob dies geschehen wird, — so ist das neu Zuwachsende מותר, sie werden nur nicht aufgehoben wegen ד"ש"ל"ם.

Nur so lässt sich J. Pea c. erklären, und es schwinden die Schwierigkeiten welche RMM u. Frankel aufwerfen, weil sie J. mit B. harmonisirten.

In M. c. heisst es: Wenn Jemand einen Weinberg heiligt, an welchem die עוללות schon sichtbar sind, so hat er die עוללות nicht geheiligt. R. Jose behauptet, die Armen müssen den Mehrwerth dem Heiligthum übergeben. Man erkennt in dieser Controverse der M. dasselbe Princip wie in Meila c. zwischen R. Meir u. R. Jose. Da die עוללות nicht geheiligt wurden, so ist das weiter zu den עוללות Hinzuwachsende auch als nicht geheiligt zu betrachten, die Kraft, die im Baum steckt und dann zum Vorschein kommt, gilt als דבר שאינו ברשותו und ist nicht heilig. R. Jose sagt, da דרכו להתגדל, so ist die Kraft des Baumes auch heilig und der Zuwachs bei den עוללות muss von den Armen ausgelöst werden. Zu dieser M. bringt J. die T.-Stelle aus Pes., dass die Leute von Jericho die Triebe oder Früchte der geheiligten Sykomore erlaubten, was die Chachamim verboten haben. Der dortige Fall muss dem der M. entsprechen. Wie hier die עוללות sichtbar sind, muss auch dort die Rede davon sein, dass die גידולין an den Sykonoren sichtbar sind. Während hier der erste Tannai annimmt, die עוללות sind erlaubt, haben dort die Chachamim behauptet, mit der Heiligung des Stammes sind dle גידולין, welche schon vorhanden sind — und bei Sykonoren ist ja das fast immer der Fall — gleichfalls heilig. Die Leute von Jericho glaubten, man kann den Stamm heiligen und die Früchte sich zurückbehalten, wie beim Kauf, worauf die Chachamim sagten, גידולי הקדש sind הקדש. Da die Früchte, welche im Keim schon sichtbar sind, Theile des Baumes sind, so ist mit dem Ganzen der Theil mitgeheiligt. Umgekehrt könnte man die Früchte heiligen und den Stamm sich zurückbehalten, wie bei עובר (s. oben S. 426 Anm. 15). J. ist corrumpirt. Es muss m. A. n. so gelesen werden: ואפי' תימר קורות הקדישו פירות לא הקדישו קורות ופירות הקדישו. Haben die Chachamim den Leuten von Jericho wiederstritten? sie der Lüge geziehen? Nein. Zugegeben, dass die Väter die Stämme geheiligt, die Triebe nicht, so sind die Stämme u. die Triebe geheiligt. Nun wird weiter fortgesetzt. Was ist der Unterschied zwischen dem Fall der M. und der Behauptung der Chachamim

in Pes.? צריכה לרבנן die Rabbanim fragten nun[19a]): Ist der Unterschied der, dass es in Pes. sich um einen Baum handelt, dort behaupteten die Chachamim, wer einen Baum heiligt, hat die גידולין mitgeheiligt, in der M. aber handelt es sich um Heiligung eines Weinberges, da kann man die גידולין zurücklassen, ebenso könnte man bei שדה אילן auch nach den Chachamim die Früchte für sich behalten (מה שמשייר)? Antwort: Der Grund der Verschiedenheit zwischen M. hier u. Pes. ist ein anderer. Hier handelt es sich um Eigenthum der Armen, das der Eigenthümer des Weinberges nicht mit heiligen kann, aber zwischen Heiligung eines Baumes u. Feldes ist kein Unterschied. In beiden Fällen kann man die Früchte nicht für sich behalten. Dann fragt J. weiter, warum steht in M. משנודעו העוללות, da der Grund ist, deshalb werden die גידולים nicht heilig, weil sie fremdes Eigenthum sind, dann müssten sie ja den Armen verbleiben, auch wenn sie noch nicht kenntlich sind? Antwort: Weil dann der Weinberg im Eigenthum des Heiligen ist und dieses von עוללות nach einer T.-M.-Stelle[20]) befreit ist. Man wird demnach aus dieser Stelle schliessen, dass wer ein שדה אילן heiligt, die Früchte nicht für sich übrig lassen darf, ja das hat auch R. Meir zugestanden. Er behauptet nur, dass, wer einen kahlen Baum, ein kahles Feld heiligt, die Früchte nicht mitgeheiligt sind, weil hier nur das Feld, der Baum, nicht aber das Erzeugniss geheiligt wird. Wer aber einen Weinberg fürs Heiligthum pflanzt oder ein Baumfeld heiligt, wo die Keime schon vorhanden sind, kann für sich nichts übrig lassen; denn mit dem Ganzen ist auch der Theil geheiligt. Die Controverse von R. Meir u. R. Jose hat daher mit der der Leute von Jericho u. d. Chachamim nichts zu schaffen. R. Meir hat in Meila c. nicht behauptet, wie B. Pes. c. annimmt, לא נהנין ולא מועלין, denn dann hätte das wie bei den anderen Fällen in M. stehen müssen, zumal doch von allen aufgezählten Fällen das Gleiche gelten muss. Das wäre doch seltsam, dass von mehreren Beispielen, von denen dasselbe ausgesagt ist, nicht das Prädicat

---

[19a]) RAJ zu B.B. c. erklärt auch צריכה לרבנן heisst nicht, die Chachamim haben gezweifelt, sondern es war auffallend den רבנן.

[20]) Diese Stelle war sicher pal. M. In T. fehlt מן עוללות, was schon die Commentatoren der T. bemerken.

gleich sein sollte. Das מים des בור etc. soll ganz מותר sein, und von den פירות sollte nur gelten לא מועלין aber לא נהנין.

B. Die babylon. Amoräer haben nun den Standpunct, welchen, wie wir oben angegeben (Anm. 15), R. Jose u. R. Simon eingenommen haben, dass עובר einerseits gleich אבר als pars der Muttersache, andererseits wieder als gesondert von der Muttersache betrachtet wird, als inconsequent gehalten, und sie meinten, es giebt nur ein Entweder- oder. Entweder ist עובר ירך אמו[21]) oder עובר לאו ירך אמו. Wenn es in T. Tem. c. heisst, dass man den fetus heiligen kann ohne die Muttersache, so muss darin das Princip ausgedrückt sein עובר לאו ירך אמו, und die Consequenz ist, dass man auch umgekehrt das Mutterthier ohne den fetus heiligen kann, während wiederum nach dem Princip עובר ירך אמו mit dem Jungen das ganze Thier geheiligt ist. Das ist sicher gegen T. u. J., und die in B. angeführte Controverse von Bar Padda und R. Jochanan, Temura 25, ob man einen fetus heiligen kann, ist sicher nicht authentisch, wie wir Controversen der paläst. Amoraim in B. mehrfach als nicht authentisch erkannt haben. Die T. Tem. 3_1 wird in B. 10b gewaltsam erklärt. Die im J. Kidd. c. vorkommende Controverse zwischen R. Jose Hagelili und den Chachamim wird anders citirt. St. וחכמים אומרים לא אמר כלום, worüber in J. gestritten wird, was das zu bedeuten habe (s. oben Anm. 11), steht in B. c. וחכמים אומרים דבריו קיימין. Während nach J. R. Jochanan mit der Behauptung Rabbi's übereinstimmt, dass man חצי עבד משחרר sein kann (s. oben), soll nach B. R. Jochanan nicht mit Rabbi übereingestimmt haben[22]). Eine andere neue

---

[21]) Schon der Ausdruck ist ein gekünstelter und unklarer. Im J. heisst es klar עובר עשו אותו כאבר, nicht das der fetus wirklich ein Theil der Muttersache ist.

[22]) Vgl. b. B.K. 78b die Frage, ob der Dieb, der eine trächtige Kuh ohne das עובר verkauft hat, verpflichtet ist, das Fünffache zu bezahlen, und wo die Entscheidung abhängig gemacht wird von der Controverse, ob עובר ירך אמו oder לאו ירך אמו ist. Nach pal. Halacha war darüber gar kein Zweifel. In T. B.K. 7_{18} (p. 360_5) sind drei Meinungen betreff des Verkaufes des Thieres angeführt, welcher Theil zurückbehalten werden kann, ohne dass der Verkauf aufhört ein Verkauf des ganzen Thieres zu sein. Die erste Meinung ist die, dass es gleich ist, ob der Dieb beim Verkauf des Thieres den Vorder- oder Hinterfuss oder das Horn für sich zurückbehalten hat. In beiden Fällen muss er doch das Fünffache bezahlen. Es ist das die alte Auffassung, dass

Controverse, welche nach den babyl. Amoraim die Tannaiten gehabt haben sollen, ist die von זה וזה גורם, welche, wie wir schon früher bemerkt haben, die pal. Halacha nicht kannte. Bei פסולי מוקדשין bestand eine Controverse zwischen den Tannaim, ob ולדות מותר oder אסור sind (M. u. T. Tem. c.). Da meint Raba, die Controverse bestand bezüglich der ולדות, welche concipirt wurden, nachdem sie für das Heiligthum unbrauchbar geworden waren, denn da controversiren die Tannaim über das Princip זה וזה גורם, weil das männliche Thier מותר ist. Diessr Gedanke, bei Thieren nach dem Vater zu fragen, kannte die pal. Halacha nicht. Nur bei Mischgattungen, wie Maulesel, sind Unterschiede vorhanden, die auf den Erzeuger sich beziehen. Hier entsteht nämlich das Verbot durch die Mischung selbst, sonst aber wenn es sich darum handelt, ob das Recht des Mutterthieres auf das Junge übergeht, da wird nicht nach dem Erzeuger gefragt. Es ist dieselbe Vermengung von realen u. idealen Verboten, die wir nach B. bei Mischungen erlaubter und verbotener Speisen wahrgenommen

jedes Organ eine selbständige Sache für sich ist, wenn sie auch mit dem Ganzen verbunden ist. Dieser wird nur ausgeschlossen haben den Verkauf eines Theiles pro indiviso, wenn er die Hälfte oder einen beliebigen Theil eines Thieres verkauft, wie es in M. steht. R. Simon b. Eleasar macht einen Unterschied zwischen den wesentlichen Bestandtheilen und den unwesentlichen. Erstere sind mit dem Thiere ἡνώμενα, letztere συνήμενα. Die dritte Meinung ist die Rabbi's — ר' מאיר in E. ist falsch. — Es kommt darauf an, ob der Theil der zurückgelassen wurde, mit dem Leben des Thieres zusammenhängt. RDP emendirt in T. משלם Z. 5 in אין משלם nach B. Aber nicht nur die Hsch. u. Ausg. der T. haben משלמין, auch im J. ist dieselbe LA., obwohl das folgende im J. corrumpirt ist. RMM emendirt J. nach T. Nach allen drei Meinungen in T. wird עובר als selbständig dem Mutterthier gegenüber gehalten worden sein, sodass wenn er das Mutterthier verkauft und das עובר sich behalten hat, er für das Mutterthier das 4 u. 5fache bezahlen muss. Es heisst ja auch das. bei טביחה, wenn der Dieb eine trächtige Kuh gestohlen und, nachdem sie das Junge geworfen hatte, geschlachtet, bezahlt er für die Kuh das Fünffache, ebenso beim Verkauf; wie allgemein zugestanden wurde, dass man den fetus heiligen kann, obwohl Controverse war, ob man ein Organ des Thieres heiligen kann. B. hat T. als Boraitha seiner Auffassung gemäss emendirt. — Die Commentatoren bemühen sich, RMBM zu rechtfertigen, dass er sich an unserer Stelle nach dem Princip עובר ירך אמו richtet und doch wie R. Jochanan entscheidet, man kann nämlich ein עובר heiligen (s. כסף נבחר s. v.). Er hat aber wahrsch. die Mittelstellung des עובר angenommen wie die pal. Halacha.

haben (s. oben S. 225 ff.). Nach pal. Halacha besteht der Unterschied darin: Ist das Thier bei der Heiligung trächtig, so ist das Junge mitgeheiligt, denn עובר ist nach paläst. Halacha nicht ein דשל"ב"ל; war es zur Zeit der Heiligung noch nicht trächtig, so kann das nachher entstehende Junge nicht heilig sein, weil man nicht eine Sache heiligen kann, die man nicht im Eigenthum hat, da sie auch im Keime noch nicht vorhanden war[23]). Babli hatte aber folgende Auffassung. Er verstand unter דבר שלא בא לעולם (s. diesen Artikel) eine Sache, die noch nicht als selbstständige Sache vorhanden ist. Der fetus ist nach B. דשל"ב"ל, den man nicht verkaufen kann. Nur machte er einen Unterschied. Man kann zwar ein עובר, das noch nicht selbständig ist, nicht verkaufen, und auch nicht den Werth heiligen (קדושת דמים), wohl aber wird bei קדושת הגוף das עובר auch heilig (vgl. den genannten Artikel). B. konnte den Passus der M. Meila c. הקדיש תרנגולת מועלין בה ובביצתה וכו' nicht erklären in Uebereinstimmung mit der Behauptung R. Jehuda's, אילן וא"ח"כ נתמלא פירות אין מועלין מה שבתוכה, durch den Unterschied, dass im ersten Fall der Keim der zukünftigen Sache schon vorhanden ist, im zweiten Falle nicht, da nach B. in beiden Fällen die Sache als res futura zu betrachten ist, bei der קדושת דמים nicht möglich ist. Er muss demnach in der That, wie RLH behauptet, angenommen haben, R. Jehuda, welcher im zweiten Fall controversirt, hat dasselbe auch im ersten Fall gethan. Die b. M.-Redaction konnte auch als Contravertenten des R. Jose nicht R. Meir, wie in der pal. M. stand, annehmen, weil nach B. R. Meir behauptet haben soll, אדם

---

[23]) Auffallend ist, dass der Unterschied, der in T. (Temura 4,7) bei אתנן zwischen (so zu lesen) נתן לה מעוברת וילדה אצלה und נתעברה אצלה וילדה gemacht wird, weder in M. noch besonders in Gemara als Boraitha angeführt ist. Der Grund scheint mir der zu sein, dass B. annahm, sowie R. Elieser in § 10 T. ib. controversirt, so ist es auch bei אתנן der Fall, und man liess deshalb den Passus in T. unberücksichtigt. In Wahrheit macht אתנן eine Ausnahme, da gestand auch R. Eleasar — nicht R. Elieser — den Chachamim zu, dass bei נתעברה אצלה das ולד מותר ist, u. zw. wegen des הם ולא ולדותיהן — דרש. Die Controverse war dann nur bei den anderen פסולי מוקדשין, wo kein דרש war, da nahmen die Chachamim an מותרין wie bei אתנן, nämlich wenn נתעברה אח"כ, R. Eleasar aber erschwerte, wie bei בור und אשפה, dass auch das nachträglich hinzukommende Wasser etc. heilig wird.

מקנה ד״של״ב״ל — was nach pal. Halacha nicht angeht (s. weiter den gen. Artikel). Aber auch die anderen Varianten zwischen M. u. T. Meila c. lassen sich durch die verschiedene babyl. Auffassung erklären.

Dass die Controverse zwischen R. Meir, R. Eleasar b. Simon [b. Schamua] u. R. Jose einleuchtend ist, während die Boraithas in b. B.B. c. unverständlich sind, braucht nicht bewiesen zu werden, da sie die Nichtauthenticität an der Stirne tragen. Das wird Jedem, der nicht an den Buchstaben glaubt, klar sein. Zuerst wird die Controverse zwischen R. Jehuda u. R. Jose angegeben, und Rabbi soll dieselbe mittlere Entscheidung ausgesprochen haben, die R. Jose zwischen R. Meir u. R.El. b. Schamua (st. Simon) ausgesprochen hat! Das Unmögliche einer solchen Relation wird zwar bemerkt, aber wieder gedeutet[24]). Rabbi hätte erklärt, dass man nicht meinen sollte, R. Jose selbst stimme auch bei בור u. אשפה mit R. Jehuda nicht überein — was zwar auch so verständlich gewesen wäre. — R.El. b. Simon wird wieder mit einem anderen Tannai besonders als Contravertenten in denselben Sachen aufgestellt, aber ohne Angabe, worüber gestritten wird; es heisst allgemein: הקדישן ריקנין. Der babyl. Amora Rabba erklärt, worüber sie contraversiren, welchem Abai eine entgegengesetzte LA. der Boraitha entgegenstellt. Die Controverse der Tannaim bestand nicht bezüglich הקדישן ריקנין allein, sondern bezüglich הקדישן מלאין und הקדישן ריקנין, so dass das merkwürdige Resultat herauskommt, bei הקדישן מלאין soll das Wasser nicht heilig sein, und bei הקדישן ריקנין soll das später hinzukommende Wasser etc. wohl mit geheiligt sein. Dass dieses kein Tannait behauptet hat, ist nach dem klaren Zeugniss von T. unzweifelhaft. Die Boraithas sind sicher unecht. Aber für die babyl. Amoräer bedürfen wir einer Erklärung, wie sie dazu kamen, solche Boraithas auszusinnen. Veranlassung zur Formung dieser zwei Boraithas gab wohl die Schwierigkeit, dass R. Jose zwischen R. Meir u. R.El. b. Simon entschieden haben soll, da R. Eleas. b. Simon ein Zeitgenosse Rabbis und nicht R. Jose's

---

[24]) Eine ähnliche, wenig entsprechende Deutung macht B. zu einer mittleren Entscheidung Rabbi's Chulin 12. In T. ib. 2_5 ist die LA. anders als in der Boraitha. Auch die ähnliche Deutung Temura 11b liegt nicht in den Worten (vgl. auch oben S. 427, vgl. auch Tos. Chulin 109 a s. v. נראין).

ist. Man nahm daher an, Rabbi habe wie R. Jose entschieden und R.El. b. Simon habe gegen בור מלא וכו' controversirt. Sachlich nöthigte folgender Gedankengang zu der Aufstellung der Boraithas: In M.B.B. c. heisst es: Wer einen Ort für's Gemülle verkauft, hat dieses mit verkauft, wer eine Cisterne verkauft, hat das Wasser mitverkauft etc. Der Satz, von dem ein Theil auch in T. c. steht, nämlich מכר את השובך מכר את היונים מכר את היונים מכר את השובך und מכר כוורת etc. — nur mit dem Unterschiede, dass in M. nur der erste Fall und nicht der umgekehrte steht — ist so zu erklären: Es handelt sich hier um Pertinenzen von solchen Sachen, die im Verkehr als Einheit gelten, obwohl sie von einander gesondert sind. Von diesen gilt die Regel, dass man wenn man nicht ausdrücklich den anderen Theil ausgeschlossen hat, diesen mitverkauft hat. Wenn es heisst, er hat mitverkauft, so kann doch nur gemeint sein, dass der Theil beim Verkauf dem Verkäufer gehört hat, dass wenn dieser beim Verkauf nur einen Theil genannt hat, der andere nicht ausgeschlossen wird und ins Eigenthum des Käufers übergeht. Man wird zwischen diesem Satze und dem Satze in Meila gar keinen Widerspruch herausfinden. Hier handelt es sich darum, dass beide Sachen, Grube u. Wasser, dem Verkäufer gehörten, es ist genau so wie in Meila, wenn die Grube Wasser enthält, so ist das Wasser auch geheiligt, wobei keine Controverse stattfindet. Hier (in B.B. c.) steht nicht der Fall, wenn die Grube leer ist, weil es selbstverständlich ist, dass jemand nicht etwas verkaufen kann, was er selbst nicht hat. Dass das Wasser der Grube, wenn sie sich nachher von selbst mit Wasser füllt, dem Käufer gehört, ist selbstverständlich, da die Geräthe des Eigenthümers für diesen erwerben, was beim Heiligen bestritten ist. Es ist aber klar, dass zu verschiedenen Zeiten sich das, was man unter Pertinenz versteht, ändert. Es wird auch dies in allen Rechten ausdrücklich angegeben. Nun wird sich in Babylonien eben das Verhältniss dieser Sachen zu einander geändert haben. Man hat in Babylonien das Wasser der Cisterne, das Gemülle etc. nicht als Pertinenz betrachtet. Der Verkäufer sagte: Ich habe dir den Brunnen verkauft, aber nicht das darin befindliche Wasser (B.B. c.) Das wäre aber gegen die M. Man brauchte eine tannaitische Autorität, auf die man sich berufen konnte. B. citirt wirklich eine Boraitha, in der die allgemeine

Meinung das Gegentheil des in M. aufgestellten Satzes behauptet, während eine Einzelmeinung, nämlich die des R. Nathan mit M. übereinstimmt. Eine solche construirte Boraitha, in welcher umgekehrt gesagt ist, זו משנת ר׳ נתן רבי אומר, um für das neue Recht Autorität zu gewinnen, hatten wir schon oben gezeigt (S. 164). So konnte man R. Eleasar b. Simon mit der in der Boraitha aufgestellten Behauptung übereinstimmen lassen gegen M. מכר בור לא מכר מימיו וכו׳ und ebenso הקדיש בור לא הקדיש מימיו, u. z. weil — R.El. b. Simon die Behauptung seines Vaters sich angeeignet המקדיש בעין רעה מקדיש. Wir werden im nächsten Artikel beweisen, dass R. Simon das nicht behauptet hat. Trotzdem behauptet R.El. b. Simon המקדיש ריקנין ואח״כ נתמלאו מים הקדיש מימיו, weil er angenommen hat, אדם מקנה ד״של״ב״ל, sein Opponent אין אדם מקנה ד״של״ב״ל, der nicht R. Meir sein kann, denn dieser behauptet ja nach B., אדם מקנה ד״של״ב״ל. Darum bei ריקנין לא הקדיש מימיו und wiederum בור מלא מים — הקדיש מימיו, weil מקדיש בעין יפה מקדיש. Beide stimmen aber überein, dass bei מקדיש אילן ואח״כ נתמלא פירות auch die Früchte geheiligt sind, denn הקדש wird doch nicht schlechter gestellt sein als Kauf; wenn auch angenommen wird, המקדיש בעין רעה מקדיש, so ist Heiligung doch gleich dem Verkauf, d. h. מוכר בעין רעה מוכר. Das ist aber zweifellos, dass wenn jemand einen leeren Baum verkauft, die wachsenden Früchte dem Käufer gehören, folglich werden auch beim Heiligen des Baumes die Früchte geheiligt. Nun passt die Antwort R. Joses, גידולי הקדש sind הקדש. Wenn auch sonst אין אדם מקנה ד״של״ב״ל, so sind beim Kauf eines Baumes die zukünftigen Früchte mit verkauft. Aber nach pal. Halacha ist das nicht gleich. Wer den Baum verkauft, hat ihn selbstverständlich wegen der Früchte verkauft, trägt er keine Früchte mehr (יבש האילן), so muss der Käufer des Baumes dem Eigenthümer den Boden zu seinem Gebrauche zurückgeben, während wer einen kahlen Baum heiligt, hat nach R. Meir (in T.) nur das Holz des Baumes geheiligt, weil er jetzt keine Früchte trägt. Die Leute von Jericho glaubten, man könne auch, während noch Früchte am Baume sind, das Holz heiligen, was die Chachamim verboten, weil das Ganze nicht geheiligt werden kann ohne den Theil, wie bei בהמה מעוברת. R. Jose aber behauptete: Auch bei Heiligung eines kahlen Baumes sind die später wachsenden Früchte mitge-

heiligt, weil דרכו להתמלא. Die Kraft, Früchte zu tragen, ist nicht דבר שאינו ברשותו. Es ist klar, dass die Variante in M. מפני שהן גידולי הקדש st. מפני שדרכו להתמלא babylonischen Ursprungs ist. Wahrscheinlich ist auch die verschiedene Ausdrucksweise in M. u. T. nicht ohne Absicht. In T. steht אשפה מועלין בה ובזיבלה, und gewiss hat auch gestanden אילן מועלין בו ובפירותיו und dann הקדישן ריקנין ואח"כ נתמלאו, während in M. der Gegensatz anders ausgedrückt ist: אשפה מלאה זבל. אילן מלא פירות und dann אילן ואח"כ נתמלא פירות. Hier heisst es nicht ריקנין, weil nach B. auch die vorhandenen Keime als ד"של"ב"ל betrachtet werden solange sie nicht ausgewachsen sind (s. ד"של"ב"ל), während nach pal. Halacha die Keime schon als דבר ברשותו angesehen werden, die wohl geheiligt werden können. Die Bäume müssen ריקנין, ganz kahl sein, wenn die גידולין nach R. Meir nicht geheiligt sein sollen, was nach B. nicht der Fall zu sein braucht[25]).

Auch die Ordnung der aufgezählten Dinge ist in T. einleuchtender, als in M. Zuerst steht אשפה, was nicht ראויה ist לא למזבח ולא לבדק הבית, dann בור, was ראוי לבדק הבית ist, dann שובך מלא יונים, was ראוי ist למזבח. Die Commentatoren geben sich viele Mühe, die Ordnung der M. zu erklären (s. RER.)

Als Resultat bezüglich des Ausdruckes גידולי הקדש haben wir gefunden, dass derselbe sowohl nach paläst. als nach babyl. Halacha organische Erzeugnisse bezeichnet, die schon im Keime bei der Muttersache vorhanden sind, und solche, die erst später gebildet werden. Während aber die pal. Halacha bei Thieren einen Unterschied macht zwischen dem einen u. dem anderen Falle, im ersten Falle gilt die Sache nicht als res futura wohl aber im zweiten Falle, hat B. beide Fälle gleich behandelt, mit Ausnahme von קדושת הגוף; während die pal. Halacha bei Bäumen eine Controverse annahm zwischen R. Meir u. R. Jose, dass ersterer bei Heiligung eines kahlen Baumes behauptet, die Früchte sind nicht geheiligt, weil sie noch nicht vorhanden sind, R. Jose aber, welcher die Kraft des Wachsthums, die im Baume steckt, als schon vorhanden ansah und die späteren Früchte deshalb für heilig hielt,

---

[25]) Wenn es in b. Pesach. c. heisst: ובגידולין הבאים לאחר מכאן, so heisst das im Sinn des B., sie sind noch nicht reif, denn nach B. werden Früchte, die nicht ganz reif sind, zu ד"של"ב"ל gerechnet (s. ד"של"ב"ל).

nahm B. an, die Controverse von R. Jehuda — den er für R. Meir setzte — u. R. Jose ist sowohl bei Thieren, die zu קדושת דמים geheiligt sind, als bei Bäumen, obwohl schon die Keime des Erzeugnisses an der Muttersache vorhanden sind. Während endlich nach pal. Halacha, bei geheiligten Früchten, welche gesäet werden, keine Controverse war, sondern Uebereinstimmung herrschte, dass wenn זרעו כלה, die Erzeugnisse חולין sind, und wenn אין זרעו כלה, die Erzeugnisse heilig sind, ist nach babyl. Halacha auch bei אין זרעו כלה das Erzeugniss חולין (s. oben S. 103 ff.)[26]).

Noch eine Variante zwischen M. Meila c. § 6 u. T. ib. c. § 17 erklärt sich uns aus einer verschiedenen Auffassung des J. u. B. nach einer vorzüglichen Emendation im J., wie sie nur REW machen konnte. Die Späteren NJ, RJDBS versuchen die alte LA. zu erklären, aber sehr gezwungen. Die Variante in T. spricht für die Emendation REW's, wenn sie auch sehr kühn ist. In M. ib. heisst es חמור מועלין בה ובחלבה. RLH, der oft sprachlichen Unebenheiten in M. sein Augenmerk schenkt, findet es auffallend, dass חמור für Eselin gebraucht wird, was hier nur gemeint sein kann, da von der Milch derselben die Rede ist. Das ist allerdings eine sprachliche Schwierigkeit. In einer lebenden Sprache, die für das männliche und weibliche Thier verschiedene

---

[26]) Wenn aber der Ausdruck גידולין nur von organischen Erzeugnissen gebraucht wird (s. auch die zahlreichen bei K. angeführten Stellen), so kann die L.A. גידולי ערלה שעממו (J. Orla 3_3 (63a)) nicht richtig sein. Ich wollte nach RJDBS erklären, das durch Orla, nämlich Schalen von Orla-Früchten getrocknete Holz (s. oben S. 119 Anm. 2). Aber weder das nasse Holz, das durch קליפי ערלה getrocknet worden, kann גידולי ערלה genannt werden, noch der neue Ofen, der seine Festigkeit durch brennende קליפי ערלה erhalten hat, weil eben גידולים nur organische Erzeugnisse bedeutet von Pflanzen u. Thieren (vgl. auch M. Ber. 5_3 על דבר שאין גידולו מן הארץ, worunter thierische Erzeugnisse verstanden werden wie ביצה u. חלב). Es muss daher dort gelesen werden, wie REF u. RMM lesen, גחלי ערלה שעממו, Kohlen von Orla, die dunkel geworden, sind מותר. Darauf wird eingewendet לית כאן, das kann nicht richtig sein, denn in T. = M. steht doch אפה ובשל על גבי גחלים מותר — das Citat im J. ist der Anfang des Satzes, gemeint ist aber das folgende, wie öfter in J. — die גחלים selbst aber sind אסור, nur der אפר ist מותר. Antwort: R. Jochanan hat gemeint, Kohlen von nassem Holze, welches bei anbrennenden Schalen von Orla getrocknet werden, sind erlaubt. Vgl. RMM. — Danach ist das oben S. 257 Anm. 5 betreff גידולי ערלה Gesagte zu berichtigen.

Ausdrücke hat, wechselt man nicht mit diesen Ausdrücken. Ebensowenig als man sagen kann שור וחלבה wird man auch חמור וחלבה gesagt haben. Erst wenn die Sprache abgestorben ist, kann der Unterschied sich verwischen. In Sa. c. steht wirklich חמורתא und im J. Maass. sch. 3_5 (54c) steht in der Krot. Ausgabe חמור, in Ausgabe Sitomir חמורה, was offenbar eine Emendation des Herausgebers ist. N.J. liest חמורתא. In T. c. lesen wir aber הקדיש פרה מועלין בה בחלבה ובוולדה[27]) חמור מועלין בו ובחלבו. Nach dieser LA ist חמור verständlich. Zuerst wird gesprochen von der Milch und dem Jungen der Kuh und dann von dem Fett des Esels. Würde im zweiten Fall von der Eselin die Rede sein, so hätte doch auch ובוולדה hinzugefügt werden müssen, wie im ersten Fall. Aber einen deutlichen Beweis haben wir in J. c. nach der Emendation REW's für die LA. in T. Sie steht in dem Büchlein הגהות ירושלמי zu Seraim, herausgegeben von RDL. Sie lautet zu der J.-Stelle c. וחלב לאו כמתה היא וכל שאין לו פדיון אין מועלין בו אין תפתרינה בחלב (ר"ל בקמץ) לא יכול דתנינן חמור כו'. J. will beweisen, dass בהמה טמאה nicht העמדה והערכה gebraucht (s. N.J. u. BJDBS gegen B.), was aus dieser Stelle der T. — das beweist, dass J. unsere T. als pal. M. vor sich hatte — hervorgeht. Es heisst doch: Wer einen Esel heiligt, ist מועל am Fett. Das Fett aber kann doch nur benutzt werden, wenn das Thier todt ist. Daraus ist bewiesen, wer ein unreines Thier heiligt und es nachher stirbt, es ausgelöst werden kann, also keine העמדה והערכה hat denn wäre das der Fall, könnte es ja nicht ausgelöst werden und man könnte nicht מועל sein. Wirst du etwa lesen wollen „und ihre Milch?" es steht doch חמור, das männliche Thier, welches keine Milch hat[28]). Nach B. hat בהמה טמאה auch העמדה והערכה. Die b. M.-Redaction konnte nicht וחלבו und sein Fett lesen, weil

---

[27]) So zu lesen st. בהן וולדה וחלבה.

[28]) Zu welchen Sonderbarkeiten man kommt, wenn man durchaus J. auf unsere M. beziehen will, ersehen wir aus der Erklärung der Commentatoren חלב ist כמתה, was heissen soll: Milch ist doch wie todt! — Milch ist weder todt noch lebend. Todt kann nur prädicirt werden von einer Sache, die auch lebend sein kann, die Abscesse haben auch im Thiere selbst kein Leben. Es heisst z. B. חלב שבקבה כפרש בעלמא. Es handelt sich um das Thier, ob es lebend oder todt ist. Milch wird genommen vom lebenden Thier, Fett kann nur genommen werden vom todten Thiere.

das doch erst nach dem Tode des Thieres benutzt werden kann, und da es העמדה והערכה hat, kann es als todt nicht ausgelöst werden, und kann man auch nicht מועל sein, wohl aber an der Milch des lebendigen Thieres. An der sprachlichen Unebenheit, dass חמור masculinum ist, stiess man sich nicht. Man kann es auch für das weibliche gebrauchen. Aber daraus geht hervor, dass Sa. auch nach M. geändert wurde, wenn auch die sprachliche Unebenheit durch חמורתא geglättet wurde. Dass Sa. nach M. emendirt wurde, ersehen wir auch daraus, dass er der M. 6 in Meila c. entspricht. Ebenso wurde J., um Uebereinstimmung mit B. herzustellen, corrumpirt, vermeintlich emendirt. Wir würden noch im Finstern tappen, wenn uns nicht die ausgezeichnete Emendation REW's Licht verschafft hätte.

Nachbemerkung zu Seite 409, 413. Wir haben oben c. aus dem Umstande, dass es an mehreren Stellen in T. heisst נקצץ האילן או שיבש, dass ferner das Citat im J. Bikkurim aus M. ib. gleichfalls lautet יבש האילן או נקצץ, den Schluss gezogen, dass die pal. M. sowohl in B.B. als in Bikkurim so gelesen werden muss, und dass die babyl. M.-Redaction in B.B. dafür gesetzt hat ואם מתו und in Bikkurim יבש המעיין ונקצץ האילן. — Dagegen kann eingewendet werden, dass nicht nur in M. B.M. 9_2, sondern auch in T. ib. 9_8 gleichfalls heisst יבש המעיין ונקצץ האילן, und man wird in Folge dessen diese LA. als die richtige und die angegebene in T. u. J. für corrumpirt erklären. Es kann sich nur um die LA. in M. Bikkurim handeln, denn wenn in T. B.B. gestanden hätte יבש המעיין ונקצץ האילן, dann hätte die LA. auch in M. stehen müssen. Dass ferner T. Erachin c. die richtige LA. hat, wird durch B. selbst bezeugt, welcher sie in B.M. 109 b so citirt יבש האילן או שנקצץ. Er hatte sonach auch nicht die LA. in T. יבש המעיין. Betrachten wir den Unterschied zwischen den Fällen, so zeigt sich uns, dass die beiden LAA. verschiedenes bedeuten müssen. In B.M. handelt es sich darum, dass jemand ausdrücklich ein שדה אילן pachtet. Es heisst nun in T.: Wenn jemand diese Bedingung stellt, und dann der Quell, den das שדה אילן wie das dort angegebene בית השלחין hatte (s. oben S. 367), versiegt oder die Bäume (s. w.) umgehauen worden sind, so ist der Verpächter verpflichtet, dem

Pächter eine andere Quelle, andere Bäume zu verschaffen, d. h., er muss ihm ein anderes בית אילן geben. Hat der Pächter aber ein bestimmtes Feld gepachtet (בית אילן זו), so zieht er den Minderwerth von der Pacht ab. Im ersten Falle handelt es sich um Erfüllung des Vertrages vor der Uebergabe, im zweiten Falle, dass der Unfall nach der Uebergabe eingetreten ist. B. meinte beide Fälle handeln nach Uebergabe des Feldes und hat die pal. M. geändert[1]). Was versteht die pal. Halacha unter יבש המעיין ונקצץ האילן? Offenbar, wenn der Quell versiegt, können alle Bäume nicht gedeihen, ebenso muss unter ונקצץ האילן verstanden werden, alle oder der grösste Theil der Bäume sind — vom Sturme — gebrochen worden. Es kann doch unmöglich heissen, der Verpachter oder der Pächter hat sie umgehauen, im letzteren Falle kann doch von einer Entschädigung keine Rede sein, wenn der Pächter sein Recht überschritten hat, ebensowenig darf der Verpachter nach der Verpachtung die Bäume umhauen. Es kann sich nur wie bei יבש המעיין um einen Zufall handeln. Dass hier unter נקצץ האילן alle Bäume oder der grösste Theil derselben verstanden wird, ersehen wir aus J. ib. 9_2 (12a), wo es heisst: אמר ר' יצחק בשנקצץ כל האילן אבל אם נשתייר בו ממטע עשרה לבית סאה וכו'.[2]) יבש המעיין ונקצץ האילן wird gebraucht, wenn es sich um alle Bäume handelt. Sehen wir nun, wie es sich mit den anderen Stellen verhält. In T. Erachin c. handelt es sich doch offenbar darum, dass, wenn auch ein Baum umgehauen ist, das Holz weder dem Verkäufer (dort = Verpachter) noch dem Käufer (= Pächter) gehört, dem Käufer nicht, weil er nur Recht an den Früchten hat und der gefällte Baum nicht Frucht ist, den Ver-

---

[1]) Die babyl. M.-Redaction hat diese Bestimmung der pal. M. geändert, so dass es im ersten Fall heisst. der Pächter kann nicht abziehen, was im zweiten Fall geschehen kann. In Gemara wird ein Unterschied gemacht, ob der Verpachter die Bedingung stellt oder der Pächter, was nicht einleuchtet. Einige Decisoren (vgl. Tur Ch. M. 321) nehmen die Bestimmung der T. wieder auf.

[2]) Auch hier sehen wir, dass ממטע עשרה לבית סאה nicht nur von נטיעות gesagt wird, sondern auch von אילנות (s. N. 27a u. b). — Die J.-Stelle passt besser zur pal. M., nämlich zu beiden Fällen der T. Wann ist der Verpachter verpflichtet, dem Pächter eine andere Quelle, andere Bäume zu geben, wenn der Quell ganz versiegt, alle Bäume abgebrochen sind; ist das nicht der Fall, so hat der Verpachter keine Verpflichtung.

pachter nicht, weil er doch die Früchte verkauft hat, darum soll er capitalisirt werden, es soll dafür Boden gekauft werden, so dass die Frucht dem Käufer = Pächter gehört[3]). In B.B. ist auch von einem Baume die Rede. Man hätte meinen können, dass sowie derjenige, der zuerst zwei Bäume hatte und dann den dritten hinzukauft, mit demselben auch den Boden der Bäume erworben hat, auch umgekehrt, wenn er zuerst drei Bäume gekauft und dann einer umgehauen worden ist, er den Boden verliert, darum heisst es, wenn ein Baum vertrocknet oder umgehauen worden ist, so behält er den Boden. Damit ist gesagt, der Boden ist für immer gekauft, wenn auch alle Bäume umgehauen worden sind. Im b. B.M. c. wird der Passus נקצץ האילן או שיבש v. Abai u. Raba verschieden aufgefasst, u. z. nach ersterem nur בלא זמנו, d. h. durch Zufall vor der Zeit. Da hier auch Abai keinen Unterschied machen kann, wird in M. statt dieses strittigen Ausdruckes gesetzt ואם מתו. Der Plural wird gesetzt, weil in M. auch im ersten Falle steht ואם מתו אין לו קרקע, und das findet nur statt, wenn beide Bäume werthlos geworden sind. Im Grunde aber ist der ganze Passus überflüssig, da der Pächter überhaupt kein Eigenthumsrecht hatte. In T. steht es auch aus diesem Grunde nicht. Die M. meint aber, wenn beide Bäume nicht vorhanden sind, hat der Käufer auch die Pacht des Bodens verloren, was bei Verlust eines Baumes nicht der Fall ist. Wir werden nicht zweifeln, dass die LA. der T. die ursprüngliche der pal. M. war. In Bikkurim wird es auch darauf ankommen, ob nur von einem Baume oder von mehreren Bäumen die Rede ist. Ist von mehreren Bäumen die Rede, dann wird passen יבש המעיין ונקצץ האילן, wenn von einem Baume, dann נקצץ האילן או שיבש. Nun muss doch der Eigenthümer eines Baumes und des dazu gehörigen Bodens auch בכורים bringen. Es war demnach die Controverse zwischen R. Meir u. R. Jehuda überhaupt bei einem Baume auf eigenem Boden, wie bei einem Baumfelde. Wenn aber die Controverse von einem Baume angegeben ist, so folgt dasselbe auch schon

---

[3]) הוקינו wird, wie aus J. Kethuboth 8₇ (82b), — s. RMM מה"פ s. v. בשנפלו לה — zu ersehen ist, gebraucht, wenn der Ertrag der Früchte in keinem Verhältniss steht zu den Auslagen, während יבש האילן bedeutet, er trägt gar keine Frucht mehr.

von selbst beim Baumfelde. Es ist daher wahrscheinlich, dass die LA. im Citat des J. יבש האילן או שנקצץ die richtige ist. —

30. נותן בעין יפה נותן, מקדיש בעין רעה מקדיש[1].

Wir haben in Nr. 27b dargethan, dass die §§ 9—12 der T. B.B. c., welche pal. M. war, anders zu erklären sei, als nach Auffassung des B., der die pal. M. als Boraitha geändert hat. Den Passus § 12 וכשהוא פודה וכו' (p. 404_1) haben wir dort, weil nicht zur behandelten Materie gehörig, ausgelassen, dem wir hier einen besonderen Artikel widmen. B. erklärt den Satz durch das Princip מקדיש בעין רעה מקדיש, welches Princip R. Simon gehabt haben soll, die Chachamim hätten aber mit R. Simon contraversirt u. behauptet, מקדיש בעין יפה מקדיש und die Entscheidung müsste nach ihnen lauten פודה אילנות בשווין וחוזר פודה את הקרקע (b. Erachin c.) Wir werden beweisen, dass nach J. R. Simon nicht angenommen hat, מקדיש בעין רעה מקדיש, dass ein solches Princip kein Tannait gehabt hat, dass ferner der Satz נותן בעין יפה נותן, den allerdings J. kennt, von diesem nicht so weit ausgedehnt wurde wie von B. Wir werden ferner zeigen, dass die M. B.B. c. nach Auffassung des B. geändert wurde und von der babyl. Redaction stammt. Wir verdanken die ursprüngliche pal. M. einem in E. erhaltenen von A.[2]) ausgelassenen Passus in T.

Dass der Satz in § 12 c. וכשהוא פודה וכו' nicht Einzelmeinung, sondern unbestritten war, ersehen wir aus T. Erachin c., wo es in § 11 heisst: המקדיש שדהו . . . נותן בית זרע חומר שעורים בחמישים שקל כסף . . . אחד שדה כור ואחד שדה אילן. Eine gegentheilige Behauptung kommt weder in T. noch in M. vor. Freilich erklärt RDP auch diese T.-Stelle im Sinne des B., auch hier sei die Behauptung R. Simons enthalten: המקדיש בעין רעה מקדיש, und RMBM entscheidet auch gegen T. wie B. פודה אילנות בשווין וחוזר ופודה את הקרקע[3]).

---

[1]) Quellen: T B.B. § 12 המוכר את הספינה (4); ib. § 7 המוכר את הבית (3); ib. Erachin § 11. 13 שום היתומים (4); M.B.B. המוכר את הבית (4); J. ib. $4_{2\cdot 8}$ (14c) dazu RJDBS; ib. Nasir 5_1 (54a); b. B.B. 37, 64b, 65, 71, 72 dazu RAJ; RMBM Erachin $4_{15,18}$, Mechira 26_5; Ch.M. 215_5, REW ib. n. 21.

[2]) In W. fehlt das hierhergehörige Blatt.

[3]) Merkwürdig ist, dass RABD, hier wo RMBM wie B. gegen T. entscheidet, ihn angreift. Offenbar muss RABD das Gezwungene der Erklärung der T. von Seiten des B. aufgefallen sein, und er meint, R. Papa muss mit

Den Beweis, dass R. Simon es ist, welcher behauptet hat, מקדיש בעין רעה מקדיש, holt B. aus M. B.B. c., wo R. Simon dem ersten Tannai gegenüber, welcher behauptet, המקדיש את השדה הקדיש את כולם, — wer ein Feld heiligt, hat die Gegenstände, welche beim Verkaufe nicht mitverkauft sind, mitgeheiligt — sagt, לא הקדיש אלא חרוב המורכב . . ., er hat nur den gepfropften Johannisbrodbaum und die alte Sykomore geheiligt[4]). Als Grund dieser Behauptung R. Simons wird angegeben: המקדיש בעין רעה מקדיש man heiligt nicht mit gutem Herzen, sondern ungern, darum hat

---

R. Huna contraversirt haben. Das ist aber nicht anzunehmen, wie schon die Commentatoren des RMBM angeben. In b. B.B. c. wird die Erklärung der T. so gegeben wie in Erachin. Hätte R. Papa widerstritten, so hätte die Gem. sagen müssen, die Boraitha ist nicht Einzelmeinung des R. Simon, sondern sie ist unbestritten. In der Frage des R. Papa ist das Wort ולגאלו in unserer Gemara ausgefallen (s. ש"ס das.). Auf die Art des Auslösens kommt es dort nicht an, sondern dass die Bäume überhaupt ausgelöst werden.

[4]) Raschi zu Erachin c. erklärt den Worten nach: Er hat nur die genannten Bäume geheiligt und nicht andere Bäume; denn, sagt Raschi, die genannten Bäume wurzeln tief und saugen Nahrung vom heiligen Boden. Aber warum sollen andere Bäume nicht heilig sein, sie ziehen ja auch Nahrung vom heiligen Boden? Ob die Wurzeln sich weit erstrecken oder nicht so weit, was kommt darauf an, der Boden ist doch heilig. RSBM zu B.B. c. erklärt nicht, dass R. Simon andere Bäume ausgeschlossen hätte, sondern nur die mit dem Boden zusammenhängenden Gebäude, wie בור ודות. Aber in den Worten liegt das nicht. Wenn gesagt ist, nur diese Bäume, so heisst das, andere Bäume nicht. RG erklärt auch wie Raschi. Es scheint in der That diese Erklärung nach B. die richtige zu sein. In M. steht ja bei מוכר auch nicht, dass die אילנות mitverkauft sind, wie in T. — B. scheint angenommen zu haben, nur junge Bäume sind mitverkauft, nicht aber alte u. starke. Wozu brauchte der Amora R. Jehuda B.B. 69b erst zu sagen, דקלין sind mitverkauft, wenn B. nicht angenommen hätte, dass sonst starke אילנות nicht mitverkauft sind? (gegen RSBM). Nach dieser Auffassung rechtfertigt RDP eine corrumpirte LA. in T. Erachin, die er zuerst richtig emendirt hatte. § 13 ib. heisst es: הקדיש את השדה וחזר והקדיש את האילן כשהוא פודה [פודה] את האילן בפני עצמה וכו׳. Offenbar muss gelesen werden הקדיש את האילן וחזר והקדיש את השדה wie in T. B.B., § 12 c.; denn umgekehrt sind mit dem שדה die אילנות schon geheiligt nach T. c. (p. 402_{15}). Aber wenn nach B. mit dem שדה die אילנות nicht mitverkauft und auch nicht mitgeheiligt sind, dann ist die corrumpirte LA gerechtfertigt, und das stimmt besser zum Wortlaut לא הקדיש אלא חרוב המורכב. Wir werden weiter angeben, dass die Behauptung R. Simons gelautet haben muss אף הקדיש חרוב המורכב.

er mit dem Ausdruck „Feld“ nur das Feld und nicht das darauf Befindliche gemeint. B. geht aber noch weiter, wenn man nicht mit vollem Herzen verkauft und heiligt, so hat man auch wie beim Verkauf nicht nur die mit dem Boden zusammenhängenden Gegenstände nicht geheiligt und verkauft, sondern auch nicht den Boden, mit dem die Gegenstände zusammenhängen. Wie beim Verkauf eines Baumfeldes חרוב המורכב u. סדין השקמה ausgeschlossen sind und mit ihnen — meint B. — der Boden, auf dem sie stehen, so ist auch bei Heiligung eines שדה nach R. Simon חרוב המורכב u. סדין השקמה samt dem Boden, auf welchem sie stehen, von der Heiligung ausgeschlossen. Wenn aber die Worte des R. Simon in T. scheinbar das Gegentheil besagen, so sind dieselben so zu erklären: Nach meiner Meinung hat man in der That auch die genannten Bäume nicht mitgeheiligt, weil מקדיש בעין רעה מקדיש, aber selbst nach euerem Principe מקדיש בעין יפה מקדיש ist euere Behauptung richtig, dass die genannten Bäume geheiligt sind, da mit dem Boden auch die Bäume geheiligt werden, weil sie vom geheiligten Boden Nahrung ziehen, aber בור ודות, bei denen das nicht der Fall ist, müssten auch nach euerem Principe, dass der Boden geheiligt ist, ausgeschlossen sein. Ist schon die Interpretation der Worte des R. Simon eine äusserst gezwungene, noch mehr das Princip: „Wer heiligt, heiligt ungern“, und ist die Voraussetzung des B., dass wenn jemand ein Feld verkauft und sich zwei Bäume zurückbehält, auch den Boden derselben behält, gegen J.[5]), welcher angenommen hat, dass auch beim Verkauf eines שדה nur die mit demselben verbundenen Sachen, nicht aber der Boden vom Verkauf ausgeschlossen ist, so wird die Interpretation der Worte des R. Simon v. Seiten des B. sicher widerlegt durch T., wo wir in E. lesen ר' יהודה אומר כל שקנה הדיוט קנה הקדש כל שלא קנה הדיוט לא קנה הקדש[6]). Es waren demnach in der pal. M. drei Meinungen, der erste Tannai behauptete, alle Gegenstände, die mit dem Felde verbunden sind, sind geheiligt, sowohl חרוב המורכב als בור ודות, R. Jehuda behauptete, weder בור ודות noch חרוב המורכב וסדין השקמה sind geheiligt, R. Simon endlich meinte, בור ודות sind nicht geheiligt,

---

[5]) Das bemerkt schon RJDBS zu J.B.B. c.

[6]) S. Anm. 2.

wohl aber חרוב המורכב וסדין השקמה, und zwar מפני שיונקין משדה הקדש[7]). Ist es an sich klar, dass R. Simon seine eigene Meinung ausspricht, so ist es zum Ueberfluss aus J. erwiesen, wenn er auch corrumpirt ist[8])

Wir wollen erst die palästinensische Auffassung über diese Materie auseinandersetzen, im Anschluss daran die Erklärung des J. geben und dann die veränderte babyl. Auffassung, woraus sich die Varianten der M. u. T. erklären lassen. Wir werden klar erkennen, dass die T. uns den Rest der pal. M. bewahrt u. unsere M. in Babylonien redigirt ist.

P. Die Abschnitte 3 u. 4 in T. B.B. entsprechen den der M. ib. 4 u. 5. In dem ersten Abschnitt wird darüber verhandelt, welche Gegenstände, die mit einer unbeweglichen Sache zusammenhängen, beim Verkauf der letzteren mitverkauft sind, der zweite Abschnitt behandelt dieselbe Frage beim Verkauf von beweglichen Sachen. Aehnliche Sätze finden sich l. 13 § 31 D. de act. em. et vend. l. 17, 17 eodem; l. 21, 26 D. de inst. leg. (33,7)[9]), welche Stellen Quellen sind für die Lehre von Pertinenzen. Unter den Juristen ist die Erklärung des Begriffes von Pertinenz streitig[10]). Wie ists im jüd. Rechte nach den pal. Quellen?

---

[7]) Es muss aber in T. gelesen werden ר' שמעון אומר המקדיש שדה אף הקדיש חרוב המורכב וסדין השקמה. In E. steht für אף המקדיש, אם המקדיש. — Dieses אף ist verschrieben und muss an die richtige Stelle gesetzt werden. Im J. c. steht ר' שמעון אומר לא הקדיש חרוב המורכב, wo אף für לא zu setzen ist, was aus der Begründung des J. unzweideutig folgt (s. w.):

[8]) Auf diese Verschiedenheit zwischen J. u. B. macht schon RJDBS c. aufmerksam.

[9]) S. die Anm. am Schluss des Artikels.

[10]) Ueber den Begriff Pertinenz gehen die Ansichten der Juristen vielfach auseinander. Gesterding, Alte u. neue Irrthümer, Greifswald 1818, sagt S. 308: Pertinenzen entstehen dadurch, dass Nebensachen mit einer anderen Hauptsache in eine so enge Verbindung gerathen — sei es durch Natur oder Kunst, — dass sie als Theile derselben angesehen werden. Er unterscheidet Pertinenzen von integrirenden Theilen (§ 9), wogegen schon Funke, die Lehre von den Pertinenzen, S. 76 Anm. einwendet, dass im RR ein Unterschied zwischen integrirenden Theilen u. Pertinenzen nicht gemacht wird. Es heisst überall aedium sunt und aedium non sunt. Göppert „die organischen Erzeugnisse", geht noch weiter als Funke, welcher das Accessionsverhältniss der Pertinenz festhält, und meint, die Römer haben zwischen Pertinenz u. Sachtheil gar keinen Unterschied gemacht. Denn

Giebt es einen Unterschied zwischen Sachtheil u. Pertinenz? Wir sagten schon oben, dass das jüd. Recht vom röm. sich darin unterscheidet. dass an Sachtheilen ein anderes Recht bestehen kann als an der Sache selbst. Es ist selbstverständlich, dass an Pertinenzen gleichfalls besondere Rechte bestehen können. Man wird eine Pertinenz verkaufen und heiligen können, ohne die Sache selbst zu verkaufen oder zu heiligen. Wenn im RR gesagt ist, aedium est, diese Sache ist Pertinenz, so konnte sie allein nicht verkauft werden [11]). Im jüd. Recht war doch ein Unterschied zwischen Sachtheil u. Pertinenz. Wir sagten oben (S. 423), dass zwar ein Organ eines Thieres nach der älteren Auffassung als Theil eines Opferthieres wohl geheiligt werden konnte, dass aber umgekehrt das Wort „Thier“ das ganze einschloss und nicht hinterher ein Theil von der Heiligung ausgeschlossen werden konnte, ja dass sogar der fetus in dieser Beziehung dem Organ gleich gesetzt wurde, dass wenn das Thier geheiligt wird, der fetus mitgeheiligt ist. Fetus ist nicht Organ, nicht אבר, aber man betrachtet ihn als אבר. Man kann den fetus als Pertinenz ansehen. Sie unterscheidet sich vom Organ dadurch, dass sie nicht dauernd mit der Sache verbunden ist, sondern nur eine Zeit lang, und nachher selbständig wird. Die Pertinenzen bei Gebäuden dauern auch nicht solange als diese. Die Frage wird nicht aufgeworfen, ob der Fuss mit dem Thiere mitverkauft ist, weil das Organ mit dem Thiere von der Geburt bis zum Tode verbunden ist. Wohl aber kann die Frage entstehen, ob, wenn man das Thier verkauft, auch der fetus mitverkauft wird, was auch in T. c. 4_4 bejahend entschieden wird. Es wird auch nicht gesagt, ob wenn man den Baum kauft, auch die Früchte mitkauft,

---

Pertinenz wird pars genannt. „Was aber die Quellen pars oder dergl. nennen, behandeln sie durchweg in gleicher Weise, gleichviel ob es nach der neueren Untersuchung integrirender Theil oder bloss Pertinenz ist.“ Im BGB §§ 94—99 werden integrirende Theile u. Zubehör von einander geschieden, und Zubehör wird dort als bewegliche Sachen erklärt.

[11]) So auch nach dem BGB: vgl. Neumann, Handausgabe des Bürgerlichen Gesetzbuches S. 40 zu § 94 des BGB: „die objektive Beschaffenheit ist entscheidend. Auf die Person, den Willen, die Geschäftsfähigkeit kommt es nicht an“

weil das selbstverständlich ist, dass Früchte Theil des Baumes sind. Wohl kann man die Früchte, wie jeden anderen Sachtheil besonders kaufen und auch ausschliessen, aber wer den Baum heiligt, hat die Früchte mitgeheiligt (s. oben S. 427). Wie steht es aber mit dem Felde und dem auf demselben befindlichen befestigten Gegenständen? Nach RR sind Boden und Baum ein ἡνώμενον, Gebäude und Boden gleichfalls. Es ist ein verschiedenes Recht am Baume und am Boden oder am Gebäude und am Boden nicht möglich. Selbst, wenn das Gebäude nicht auf demselben Boden steht, sondern nur dazu gehört, Pertinenz ist, wird es als Theil betrachtet, der das Schicksal der Hauptsache theilt. Das jüd. Recht hält Boden und Gebäude, Boden und Baum jedenfalls nicht als einheitliche, sondern als getrennte, resp. zusammengesetzte Sachen. Wer ein Feld verkauft, heisst es in M. c., hat בור ודות — die Cisterne und das Magazin (zur Aufbewahrung des Weins[12]) — nicht mitverkauft, er hat aber alle Bäume verkauft (T. c. Z. 15)[13]) mit Ausnahme von חרוב המורכב וסדין השקמה. Man ersieht daraus, dass Baum und Boden als getrennte Gegenstände betrachtet wurden; denn würden sie als einheitliche Sache betrachtet werden, könnten starke u. alte Bäume nicht ausgeschlossen werden, die doch noch mehr mit dem Boden verwachsen sind als andere Bäume. Der Grund kann nur der sein, dass man unter שדה das Feld mit den Bäumen verstand, aber ohne חרוב המורכב[13a]),

---

[12]) Levy übersetzt דות „Cisterne", K. „Schüttboden für Getreide" nach A. Geiger DMG XII S. 367). In meinem Glossar schrieb ich, dass mir das Wort „Keller" zu bedeuten scheint. Ich stützte mich auf T. B.M. p. 384_{10} wo es heisst: Leihe mir ein Fass Wein bis mein Sohn kommt, oder bis ich den דות öffnen werde, hat er nun Wein in dem דות u. s. w. — Da man nun Wein im Keller aufbewahrt, nahm ich an, דות heisse „Keller". In den זמירות für Sabbat heisst es ונגלה להעלותם מעומק בור ודות. Aus dieser Stelle ist bewiesen, dass der Poetan דות als synonym mit בור hielt. Jedenfalls heisst es nicht „Cisterne", wie Levy annimmt. „Schuttboden für Getreide" kann es aber auch nicht heissen, da wird man doch nicht den Wein aufbewahren. Ich sah in Funke c. S. 144 Anm. eine Notiz, in der es heisst: „Die besseren Weine befanden sich in den im oberen Stock befindlichen apothecis und hier in kleineren Gefässen, amphoris u. dgl., דות wird danach ein Magazin über dem Erdboden sein, wo die besseren Weine aufbewahrt wurden.

[13]) St. מוכר ist zu lesen מכר.

[13a]) Baum u. Feld betrachtete das jüd. Recht als wirthschaftliche Einheit, aber nicht Feld und Sykomore, vgl. Derenburg, oben S. 426 Anm. 5 citirt.

Man kann aber das Feld mit Ausschluss der Bäume und die Bäume mit Ausschluss des Feldes verkaufen, ebenso das Feld mit dem חרוב המורכב. Man erkannte wohl ursprünglich die organische Einheit von Boden und Baum nicht. Haben ja die Leute von Jericho geglaubt, man könne den Stamm heiligen und die Frucht ausschliessen, worauf ihnen die Chachamim entgegneten, גידולי הקדש sind הקדש, Zweige und Früchte sind Erzeugnisse des Heiligen. Unter dem 4. Tannaitengeschlechte wurde die Frage aufgeworfen, wie ist's, wenn man ein Feld heiligt? Kann man die Bäume ausschliessen oder nicht? Dass man die Früchte nicht ausschliessen kann, wenn man den Baum geheiligt hat, war schon früher von den Chachamim entschieden. Dass man die אילנות heiligen kann ohne den Boden, war auch unbestritten. R. Jehuda beantwortete die Frage im bejahenden Sinne. Er ist derjenige, welcher an der alten Auffassung festhielt, Boden u. Baum sind getrennte Sachen, deren rechtliches Schicksal nicht von einander abhängig ist. Der Baum ist nicht Organ des Bodens, wie der Fuss Organ des Thieres ist, so dass mit dem Thiere auch der Fuss oder sogar der fetus geheiligt werde. Es hängt vielleicht mit seiner Ansicht zusammen אילן כקרקע, der Baum ist eine andere Art Erde, ist nicht Frucht der Erde. Der Baum muss zwar in dem Boden fest stehen, um leben zu können, erzeugt aber die Früchte aus sich selbst wie die Erde. Erde aber lässt sich theilen. So wie wenn man ein Feld heiligt, der Weg zum anderen Felde zurückbehalten werden kann, weil die Erde theilbar ist, kann man auch, wenn man den Boden heiligt, den Baum für sich behalten, der auch nur eine andere Form der Erde ist[14])

---

[14]) Wir haben S. 408 aus M. Orla 1_2 erweisen wollen gegen Frankel, dass Niemand gezweifelt haben kann, dass der Baum Nahrung vom Boden zieht. Indem aber R. Jehuda behauptet, dass man אילן bei Heiligung des Bodens ausschliessen kann, muss er angenommen haben, dass אילן gleich קרקע ist, und der Baum die Früchte selbst erzeugt und קרקע lässt sich theilen. Frankels Erklärung, dass der Fragesteller annahm, es sei Controverse, ob אילן יונק מן הקרקע oder nicht, kann demnach richtig sein, aber umgekehrt als Frankel annimmt. R. Jehuda, welcher behauptet אילן כקרקע nahm an אינו יונק, die Chachamim יונק. R. Simon wendet ein מפני שהן יונקין, R. Jehuda hat das nicht zugestanden. RJDBS meint, R. Jehuda hätte angenommen, die Nahrung, die der Baum aus dem Boden zieht (die יניקה), sei durch Aus-

schliessung des Baumes mit ausgeschlossen worden. So subtil hat R. Jehuda nicht gedacht, wohl aber ist es anzunehmen, dass er seinem Principe entsprechend אילן כקרקע dafür hielt, der Baum erzeugt selbstthätig Früchte, wie der Boden. Aehnlich finden wir im J. Orla 1_3 und Bikkurim 1_1 eine Controverse ob שרשין חיין זה מזה, ob Trennung der Wurzeln eines und desselben Baumes möglich ist, wenn die einen im heiligen Lande, die anderen ausserhalb desselben sich befinden, trotzdem aber dürfen, wenn die Wurzeln in fremdem Boden stehen, von dem Baum keine Erstlinge gebracht werden, weil es heisst אדמתך, ebenso wird R. Jehuda angenommen haben, wenn auch der Baum vom Boden keine Nahrung zieht, doch wegen des Wortes אדמתך er nur dann zu בכורים verpflichtet ist, wenn er auf eigenem Boden steht. — In J. Pea 1_3 will RJDBS den Widerspruch, dass allgemein angenommen wird אילן יונק מן הקרקע, wenn man die יניקה nicht ausgeschlossen hat, und andererseits R. Jehuda behauptet, dass man den Fuss eines Opferthieres heiligen kann, während der Rest חולין bleibt, obwohl doch zwischen den Organen Wechselwirkung statt findet (יונקין זה מזה), so ausgleichen: Die Pflanzen saugen Nahrung von der Erde, aber die Erde erhält nichts von den Pflanzen, während bei Organen der Thiere jedes gebend und empfangend ist. Dieser Unterschied käme auf den vom wesentlichen Bestandtheil u. Pertinenz hinaus. Da ist aber die logische Consequenz der Meinung des RJDBS entgegengesetzt. Bei inniger Wechselbeziehung der Organe ist eine Theilung doch weniger anzunehmen, als wenn diese Vereinigung nicht so innig ist. Man kann den Baum in anderen Boden pflanzen, und er lebt weiter, bei thierischen Organen ist das nicht der Fall. Nach unserer Erklärung des J. ist ein Widerspruch gar nicht vorhanden. R. Jehuda hat R. Simon nicht zugestanden, dass אילן יונק מן הקרקע, denn אילן ist gleich קרקע, der אילן ist nicht gleich עובר, welches Nahrung zieht vom Mutterthiere. Auch nahm er nicht an, dass der Fuss vom Thiere nicht trennbar ist. Der Fuss ist abhängig vom Thiere, aber nicht das Thier vom Fuss. R. Jose und R. Simon haben erst diesen neuen Gedanken von der innigen Einheit des Organismus aufgestellt. Der Beweis, den RJDBS aus J. Kidd. bringt, dass nicht allgemein gilt יונק משל הקדש, weil es dort heisst: הרי זו עולה לאחר*) שלשים יום מכרה . . . לויידא מילה אמר לאחר שלשים לשייר לו גיזה ועבודה. Hier sagt er, ist das Opferthier heilig und die Erzeugnisse nicht heilig. Aber diese Stelle beweist nichts dagegen, dass die Erzeugnisse des Heiligen auch heilig sind. Schon RDF bemerkt, direkt ausschliessen kann man גיזה ועבודה nicht. Aber die Zeitbestimmung מעכשיו ולאחר שלשים יום drückt aus, dass das Thier in seiner Integrität nach 30 Tagen heilig wird. Der Verkauf ist innerhalb der 30 Tage ungültig, aber es ist erst ganz heilig nach Erfüllung der Zeit. Es ist wie sub conditione, in der Schwebe. Hat man aber bestimmt gesagt, das Thier oder das Feld ist ge-

---

*) Es ist zu lesen מעכשיו ולאחר, s. RDF zu J. Gittin 7_3 s. v. כל עמא מודיי. R. Abuha im Namen R. Jochanans erklärt die beiden in der palästinensischen M., nämlich T. Temura 3_2 vorkommenden Stellen.

(s. w.). R. Simon, von dem wir wissen, dass er beim Thiere, wo es sich um Heiligung handelt, die Einheit aller Organe angenommen, hat auch hier die neue Meinung festgehalten: der Baum ist Erzeugniss des Bodens, bildet mit dem Boden eine Einheit. Es kann nicht der Boden heilig sein und der Baum unheilig, ebensowenig als der Baum heilig sein kann und die Frucht unheilig. Hingegen stimmten beide mit einander überein, dass die Gebäude und Brunnen auf dem Felde bei der Heiligung desselben nicht inbegriffen sind, wenn sie nicht ausdrücklich geheiligt worden sind. Gebäude und Boden sind verschiedene Sachen. Eine dritte Meinnng ist die des ersten Tannai. Mit Heiligung des Feldes sind בור ודות mitgeheiligt. Den Grund werden wir angeben, nachdem wir die Frage über den Weg erörtet haben werden. Ueber den Weg, ob er Pertinenz ist, oder nicht, finden wir in M. beim Verkauf eine Controverse zwischen R. Akiba und den Chachamim. Hat jemand sein Feld verkauft, so hat er zwar die auf dem Felde befindlichen, in M. genannten Gegenstände nicht mit verkauft, aber der Käufer braucht dem Verkäufer ohne Entgelt nicht zu gestatten, auf dem Wege von dem gekauften Felde zu den dem Verkäufer verbliebenen Gegenständen zu gehen, es sei denn, der Verkäufer hat ausdrücklich gesagt, ich verkaufe das Feld ohne die Gebäude, was die Chachamim bestreiten; sie behaupten, in jedem Falle hat der Verkäufer das Recht, den Weg des Feldes zu benutzen; umgekehrt, hat der Eigenthümer die Gebäude des Feldes verkauft, so hat der Käufer den Weg zu denselben nach R. Akiba miterworben, die Chachamim behaupten, der Käufer hat den Weg nicht mit erworben. R. Akiba entscheidet zu Gunsten des Käufers, die Chachamim zu Gunsten des Verkäufers. R. Akiba nahm an, der Verkäufer hätte die nicht verkauften Gegenstände ausdrücklich ausschliessen müssen, wenn er den Weg nicht mit verkauft hätte, die Chachamim nahmen an, der Käufer hätte den Weg besonders ausbedingen müssen, da er es nicht gethan, so hat er verloren[15]).

heiligt, so sind die Organe des Thieres u. auch גיזה ועבודה ohne Controverse und die Bäume — nach R. Simon — mitgeheiligt. J. hat gewiss die Behauptung des B., dass durch Abschneiden der Wolle oder der Haare das Thier magerer wird (s. RJDBS das.), nicht angenmmen.

[15]) So erklärt auch RAJ die J.-Stelle.

Weiter heisst es in M.: Bei Schenkung aber ist Alles geschenkt. Wenn jemand sagt: Mein Feld sei dir geschenkt, so sind die Gegenstände, welche nicht mitverkauft sind, doch mitgeschenkt [15a]). Wir geben erst die Erklärung der M. nach der pal. Auffassung und werden dann den J. erklären. Der Grund, dass bei Schenkung alle Gegenstände mitgeschenkt sind, ist der, weil der Käufer beim Kauf genau ist, d. h. genau angiebt, was er kauft. Da er sich die auf dem Felde befindlichen Gegenstände nicht ausbedungen, so hat er auch beim Kauf nicht den Willen gehabt, diese zu erwerben. Der Geschenkempfänger, der kein Entgelt giebt, stellt keine Bedingungen, fragt nicht, ob er auch den oder jenen Gegenstand dazu erhält, da ist es Sache des Geschenkgebers, wenn er die Gegenstände auf dem Felde ausschliessen will, dies zu thun, da er es nicht gethan, so hat er Alles mit eingeschlossen. Nach dieser Erklärung hat der Geschenkgeber einen Weg vom geschenkten Felde zu seinem Felde, denn der Geschenkempfänger nimmt es ja nicht genau (s. w.). Die Controverse betreff Heiligung des Feldes kann nun so erklärt werden. Der erste Tannai verglich Heiligung mit Schenkung. Wie der Geschenkgeber alles geschenkt, weil er die auf dem Felde befindlichen Gegenstände nicht ausgeschlossen hat, so hat auch der Heiligende, indem er die auf dem Felde befindlichen Gegenstände nicht ausgeschlossen, alles geheiligt; denn da wie dort ist kein Entgelt vorhanden. R. Jehuda u. R. Simon nahmen aber an, es ist Sache des גזבר, des Vertreters des Heiligthums, zu fragen, was geheiligt worden ist, da er es nicht gethan, so — behauptet R. Jehuda — ist nur das geheiligt, was beim Verkauf mit verkauft wird. R. Simon aber sagt, wohl sind die Gebäude, wie בור ודות, nicht geheiligt, weil der גזבר nicht gefragt hat, aber חרוב המורכב u. סדין השקמה hätte der Heiligende gar nicht ausschliessen können, wenn auch der גזבר gefragt hätte; denn nachdem er שדה gesagt hat, sind die organischen Erzeugnisse desselben mitgeheiligt. R. Jehuda meint, דרך ist ja auch ausgeschlossen, die Erde lässt sich theilen [16]),

---

[15a]) Das RR macht zwischen Kauf und Schenkung oder Legat keinen Unterschied (s. Anm. 9, S. 422).

[16]) Dass דרך im alten Recht nicht als Servitut, als ein jus ad rem, gefasst wurde, sondern als jus in re, ersehen wir aus J. Bikkurim 1_1. Dort wird der Zweifel aufgeworfen, ob der, welcher einen Weg gekauft hat, denselben

ebenso ist der Baum nur in die Höhe gekommene Erde, lässt sich so gut theilen wie דרך. R. Simon aber erwidert, Bäume sind יונק משדה הקדש, ziehen Nahrung vom heiligen Boden, sind gleich עובר, welches mit dem Mutterthier mitgeheiligt ist. Im J. steht auch die Auffassung des B., die meiner Ansicht nach abgewiesen wird. J. muss emendirt werden. Der Gedankengang ist folgender: Was ist der Unterschied zwischen מכר u. מתנה? Da hat nun ein Amora im Namen Rabs angegeben, darum ist bei מתנה alles mitgeschenkt, weil נותן בעין יפה נותן, da der Geschenkgeber gerne giebt, darum hat er alles gegeben. Nun wurde aber gefragt, wenn das der Grund sein sollte, warum ist Controverse bei מקדיש? Der Heiligende giebt doch auch ebensogut aus freiem Willen wie der Geschenkgeber, warum behauptet R. Jehuda, Heiligung ist gleich Verkauf? Die Worte מקדיש נמי בעין יפה מקדיש drücken eine Frage aus. Denn auf den Gedanken מקדיש בעין רעה מקדיש kam man in Palästina nicht[162a]). Darauf passt die Frage, was sagt

---

bis zur Tiefe gekauft hat oder nicht, und es wird entschieden, dass wer einen Weg gekauft hat, nur den oberen Theil erworben hat. Unter dem Weg zu graben, hat der Eigenthümer des Feldes das Recht, während derjenige, der beim Verkauf seines Eigenthums sich einen Weg zurückbehält, diesen auch in der Tiefe behält.

[162a]) RAJ findet es auffallend, dass J. hier als zweiffellos hinstellt, dass wenn נותן בעין יפה נותן, dann auch מקדיש בעין יפה מקדיש ist, während im J. Nasir 5_1 (53d) gefragt wird, ob נותן gleich ist מקדיש (s. d.), weil נותן בעין יפה נותן. Ich glaube, diese Verschiedenheit löst sich durch die verschiedenen Materien. Als sicher wird zwar angenommen, dass sowie נותן בעין יפה נותן auch מקדיש בעין יפה מקדיש, denn beide geben freiwillig ohne äusseren Zwang. In Sota handelt es sich darum, dass Vorsichtsmassregeln getroffen werden, dass jemand dass Heiligthum nicht betrüge. Es kann vorkommen, dass jemand im Eifer über seine Verhältnisse hinaus von seinem Vermögen geheiligt hat, und er dann Reue empfindet, wenn er in Noth geräth. Nun wird gefragt, ob die Befürchtung beim Geschenk auch statt hat und man dieselbe Vorsicht gegen Betrug bei Geschenken anwenden muss wie bei מקדיש, weil נותן בעין יפה נותן; der Geschenkgeber sichert nämlich dem Empfänger durch eine Schenkungsurkunde, dass für den Fall wenn der Gläubiger ihm das geschenkte Feld pfändet, der Beschenkte einen Regress haben soll beim Geschenkgeber. Das findet beim Heiligen nicht statt. Die Frage wird dort wie folgt gelöst: So gut wie der Gläubiger einen Regress hat an den Schuldner, wenn er die Frau zurücknimmt, so hat ihn auch der Beschenkte. Es ist daher bei Schenkung diese Vorsichtsmassregel nicht nöthig.

nun R. Samuel b. Nachmani bei הקדש? wie erklärt er die Controverse? Man braucht vielleicht gar nicht zu emendiren. Man muss so übersetzen: Was ist der Unterschied zwischen den beiden Gründen? Warum hat RS b. Nachmani nicht auch den Grund für מתנה, den des Rab, angenommen, נותן בעין יפה נותן, den er doch als richtig anerkennt? Antwort: מקדיש ist der Unterschied. Würde bei מתנה das angegebene Princip massgebend sein, dann könnte bei מקדיש keine Controverse sein, denn da gilt auch das Princip מקדיש בעין יפה מקדיש. Es heisst überall יד הקדש על העליונה, s. T. Erachim 4_3. Denn in die Worte hineinzulegen, J. habe die Erklärung des B. nach Rab angenommen, nämlich R. Simon habe seine Worte nicht wirklich behauptet, sondern nach den Chachamim, geht gar nicht an, da J. annahm, der Boden ist ganz geheiligt. Auf die Frage nun, wie erklärt R. Samuel b. Nachmani die Controverse, wird geantwortet: „R. Eleasar fragte, darf der Geschenkgeber den Weg auf dem von ihm verschenkten Felde benutzen oder nicht? (LA v. RMBN). Darauf wird geantwortet: Wie bei Brüdern, wenn sie sich in das Erbe des Vaters theilen, der Weg gemeinschaftlich ist (יש להן דרך), so haben auch נותן u. מקבל מתנה, der מקדיש und das הקדש, der Occupant mit dem Occupanten eines benachbarten Feldes den דרך gemeinsam, denn nur bei לוקח, der es genau nimmt, weil er Entgelt giebt, ist Controverse bezüglich des דרך, bei Erwerbung ohne Entgelt wird der Weg nicht allein erworben[17]). Steht das nun fest, dass der erste Tannai, welcher behauptet hat, der מקדיש hat alles geheiligt[17a]), aber den דרך ausgeschlossen, so ist die Controverse erklärt. R. Jehuda sagt: Wer ein Feld heiligt, hat חרוב המורכב ausgeschlossen. Denn könnte man, wenn man gesagt hat, dass שדה ist heilig, nicht mehr die Bäume ausschliessen, dürfte auch דרך nicht ausgeschlossen werden, דרך ist doch auch ein Theil des Feldes. Lässt sich דרך vom Felde theilen, so kann auch der Baum vom Boden ausgeschlossen werden, er ist ja auch בקרקע. Darauf erwidert ihm R. Simon: Baum und Weg sind von einander verschieden, der Weg ist mechanisch mit dem geheiligten Boden

---

[17]) Die Commentatoren harmonisiren J. mit B. s. REW c.

[17a]) So erklärt auch RJDBS, aber in den anderen Puncten stimmt unsre Erklärung mit der seinigen nicht überein.

verbunden, lässt sich trennen, der Baum ist organisch verbunden יונק משדה הקדש. Man muss im J. etwa so lesen: טעמא דר' יהודה מפני ששייר לו דרך ר' שמעון אומר אף אם שייר לו דרך הן יונקין משל הקדש.

Die Erklärung von נותן בעין יפה נותן ist sonach abgewiesen, da dieses Princip hier nicht massgebend sein kann, weil מקדיש nicht erklärt wäre, da doch nicht angenommen werden kann, dass jemand behauptet hätte, מקדיש בעין רעה מקדיש, noch weniger wäre R. Simon's Meinung erklärt. In B. wurde in Folge seiner Auffassung die pal. M. geändert. In Palästina wurde der Satz נותן בעין יפה נותן u. מקדיש בעין יפה מקדיש nicht so weit ausgedehnt als in Babylonien. Weil jemand gerne giebt und gerne heiligt, kann man nicht behaupten, dass er auch das weggiebt oder heiligt, was er nöthig hat, oder weil man gerne heiligt, folgen soll, dass man bei Heiligung eines Feldes besonders die Bäume u. besonders das Feld auslösen muss. Die Schrift sagt, שדה hat bei Auslösung einen bestimmten Preis. Das erklärten die Tannaiten, unter שדה ist sowohl Saatfeld als Baumfeld verstanden. Eine Controverse gab es nicht. Dass aber diese Sätze, die in T. erhalten sind, in M. nicht stehen, beweist, dass unsere M. Babylonien ihre Redaction verdankt.

B. Wir haben schon angegeben, dass B. den in Palästina anerkannten Satz נותן בעין יפה נותן zu weit ausgedehnt und eine neue Controverse der Tannaim aufgestellt hat, nämlich מקדיש בעין יפה u. בעין רעה מקדיש, die nicht existirt hat. Ebenso ist auch eine andere tannaitische Controverse in Babylonien erdacht worden, nämlich die: R. Akiba soll behauptet haben, מוכר בעין יפה מוכר und die Chachamim, מוכר בעין רעה מוכר. Diese entgegengesetzten Principien dienen B. zur Erklärung der Controverse in M. 9 c. bezüglich דרך. R. Akiba behauptet, darum ist דרך mitverkauft, weil der Verkäufer — wir können sagen — uneigennützig verkauft, die Chachamim aber behaupten, dass er eigennützig verkauft. Nach jenem giebt er den דרך noch zu, nach diesem nicht. Aber diese sicher nicht vorhandene Annahme der Principien, wie wir ja aus J. ersehen, wird von B. noch weiter ausgedehnt und zu falschen Schlüssen benutzt. Weil R. Akiba behauptet hat, מוכר בעין יפה מוכר, hat er auch behauptet, wer einen oder zwei Bäume verkauft, hat auch den Boden mitver-

kauft[18]), hingegen wenn er das Feld verkauft und sich zwei Bäume zurücklässt, so hat er auch den Boden mit zurückgelassen. Da werden erst Divisionen gemacht zwischen בעין יפה. Der Satz נותן בעין יפה hat einen anderen Sinn als מוכר בעין יפה, und מוכר בעין יפה ist wieder nur anwendbar bei בור ודות und nicht bei אילן. Hier ist der Unterschied von Hauptsache u. Pertinenz nicht beachtet. Wenn R. Akiba den דרך für mitverkauft hält, so hat das seinen Grund, weil er דרך für Pertinenz der Sache hält. Daraus kann nicht geschlossen werden, dass wenn man אילן oder שתי אילנות verkauft, welche Pertinenz des Bodens sind, die Hauptsache mitverkauft wurde. In Babylonien waren die Rechtsanschauungen andere geworden, und man suchte eine Stütze und fand vermeintlich in R. Akiba eine solche. RAJ bemerkt schon, die Begründung des Unterschiedes zwischen מתנה und מכר in B. B. p. 71 זה היה לו לפרש[19]) nicht die sein kann, dass der לוקח hätte deutlich erklären müssen, was er kauft, wie J. sagt, denn J. setzt diesen Grund in Gegensatz zu dem von רב, dass נותן בעין יפה נותן, während B. beide verbindet. Der Sinn kann daher nur sein, wie RSBM erklärt. Da wir annehmen, נותן בעין יפה נותן, hätte der נותן, wenn er nicht alles gemeint hätte, das, was er nicht schenken wollte, ausschliessen müssen. Tur c. giebt auch den Grund an bei מתנה, weil נותן בעין יפה נותן. Im Sch. Ar. ist aber nach RMBM der Grund des J. angegeben, dann braucht man nicht oder man kann sogar nicht den anderen Grund annehmen, obwohl SMA den Grund von נותן בעין יפה נותן hinzufügt. Bezüglich דרך hat B. auch eine andere Entscheidung als J. nach unserer

---

[18]) Die Erklärung RSBM's, dass B. angenommen hat, R. Akiba habe behauptet, auch wer einen Baum kauft, hat den Boden miterworben, ist noch die annehmbarste. Die Schwierigkeit, dass dann die Halacha mit der M. nicht übereinstimmen würde, ist lange nicht so drückend, als die, welche nach den anderen Erklärungen von RABD, RSH u. RMBN c. sich herausstellt.

[19]) Zu beachten ist auch die Relation dieses Satzes in B. Es heisst אמר ר' יהודה בן נקוסי לפני רבי. In T. kommt יהודה בן נקוסי als Contravertent von ר' יוסי und ר' יעקב vor (p. 852_8), einmal heisst es יהודה בן נקוסי משום ר' יעקב. (S. mein Glossar). Er ist sonach ein Zeitgenosse von רבי. Aber im J. heisst es doch ר' שמואל בר נחמן משום ר' יונתן, warum wurde nicht diese ältere Relation im J. angegeben? —

Erklärung, nämlich der מקבל מתנה hat keinen דרך; vgl. REW c., der J. mit B. harmonisirt. Aber schon N.J. findet eine Verschiedenheit zwischen J. u. B. Nach unserer Erklärung wird man nach B. annehmen, der מקבל מתנה hat דרך allein, weil der נותן den דרך nicht ausgeschlossen hat, und der נותן selbst hat keinen דרך, entsprechend dem Satze האחין שחלקו אין להם דרך זה על זה, welchen — nach B. — Samuel aufgestellt hat, während es im J. heisst, תני יש להן דרך זה על זה. Es ist demnach unzweifelhaft, dass andere Principien des B. Aenderungen der pal. M. veranlasst haben[30]).

---

[30]) Wir sagten oben, dass die Abschnitte 3 u. 4 von T.B.B. Aehnlichkeit haben mit dem Titel in D. de actione em. et vend. (19.1). Obwohl sachlich ein grosser Unterschied zwischen dem jüd. u. RR vorhanden ist, so findet sich doch in den Beispielen viele Aehnlichkeit, die in M., welche doch in Bab. redigirt wurde, wo man nicht unter römischen Verhältnissen lebte, nicht so hervortreten. In T. 4 werden als Beispiele von Pertinenzen auch Fälle angeschlossen, welche zum Inhalt haben, wenn die verkaufte Sache mit Fehlern behaftet ist (§§ 5—7). Solche Fälle kommen auch in dem angegebenen Titel der Digesten vor. In M. sind diese §§ ausgelassen. Der gedankliche Zusammenhang liegt nahe. Wie die Sache ohne Pertinenz nicht vollkommen ist, ihr etwas fehlt, und bei Nichtlieferung der Pertinenz der Kauf ungültig ist, so ist er es auch, wenn ein Fehler verschwiegen wird. — Von den Thierbehältern (vivaria) (ביברין של חיה ושל עופות) (§ 5), ebenso von Dünger זבלים (§ 6) wird auch in den Digesten gesprochen, in M. fehlen diese Bestimmungen, die in T. angegeben sind. וילאות u. ויסלאות scheinen mir die in den D. l. c. de instr. leg (33,7) genannten vela u. vela Cilicia zu sein, welche dort wie hier von Pertinenzen ausgeschlossen sind, s. Funke S. 51 f. Aehnlich erklärt diese Worte RDP. Wie unter den römischen Juristen Controverse war, ob nur das, was mit dem Boden dauernd verbunden ist oder nur vorübergehend Pertinenz ist, oder nicht, finden wir auch hier (3_1) Controverse, ob ein Hausgeräth für immer mit dem Boden verbunden ist oder nur vorübergehend; in M. ist die Controverse ausgelassen (vgl. RDP). Genau wie in T. der untere Mühlstein als Pertinenz angesehen wird, der oben hingegen nicht als Pertinenz gilt, so ist es auch in den Dig. l. 18 § 5 de instr. vel inst. leg (33,7): est autem meta pars inferior molae castellus suprerior. Beim Schiffe ist T. 4_1 eine Controverse, ob mit dem Schiff auch das Boot verkauft ist, ähnlich ist die Controverse zwischen Labeo u. Pomponius, ob das Boot Instrument des Schiffs ist. Paulus ist der Ansicht des Pomponius, dass es nicht Instrument ist, weil das Boot von derselben Art ist, wie das Schiff: s. Gesterding S. 384. Hier sehen wir den Unterschied zwischen der römischen und der jüd. Auffassung. Die Pertinenz u. das Instrument dürfen der Hauptsache nicht gleich sein, sondern Theile oder Ergänzungen anderer

Art. Nach jüd. Recht sind Pertinenzen und Instrument immer zwei Sachen. Es kommt nicht darauf an, wie sich die Sachen objektiv zu einander verhalten, sondern wie im Verkehr der Verkauf aufgefasst wird, ob man das Boot mit dem Schiffe kauft oder nicht. — In T. steht erst, was mitverkauft ist (Pertinenz ist), dann was nicht mitverkauft ist. — In § 4 ist das, was Pertinenz ist, aus M. zu ergänzen. — In M. steht in § 1 erst das, was nicht verkauft ist, in § 3 ist das Subjekt widerholt was verkauft wird, und dann wieder, was nicht verkauft wird. In § 4 u. 5 gleichfalls erst was Pertinenz ist u. was nicht, während in § 6 nur steht, was nicht verkauft ist, ohne dass angegeben ist, was Pertinenz ist. — Während ferner in T. die Ordnung eine aufsteigende ist, — erst בית, dann חצר, dann שדה, dann עיר*), und immer angegeben ist, was nicht Pertinenz ist bei בית, ist Pertinenz bei חצר**), was nicht Pertinenz ist bei שדה ist Pertinenz bei עיר (§ 5), aus welcher Stelle deutlich hervorgeht, dass erst שדה dann עיר gestanden hat, ist in M. die Ordnung von שדה u. עיר umgekehrt worden, erst עיר dann שדה. Die spätere M.-Redaction hielt den Anschluss von עיר an חצר u. בית für passender, und strich den Schlusssatz כל שאינו מכור. — In T. haben wir drei Unterschiede aufgeführt. Wenn der Verkäufer die Sache allein nennt, zweitens wenn er sagt כל אשר בתוכה und drittens, wenn er sagt וכל משמשיה. Das entspricht dem römischen Begriff von instrumentum, obwohl die Begriffe sich nicht decken. Was im RR instrumentum ist, ist im jüd. Recht Pertinenz u. umgekehrt. Vgl. z. B. המוכר את העיר מכר את הסנטר, d. h. doch, der Aufseher ist Pertinenz, während nach RR ohne Controverse die Personen eines Gutes zum instrumentum gehören, vgl. l. D. (33,7); ferner חרוב המורכב, was nach RR Pertinenz ist, nach j. R. aber nicht ist. — Die Verschiedenheit der Ausdrücke bei בית הבד und מרחץ in T. (§ 2, 3) u. M. (5, 6) lässen sich nur durch die Verschiedenheit der pal. u. babyl. Reduction erklären. Die Ausdrücke von בית הבד hat die babyl. Redaction durch andere wiedergegeben und die Einrichtung der Bäder wird der der paläst. nicht gleich gewesen sein. Es wäre unerklärlich, warum R. Jehuda Hanassi den § 3 in T. sewohl sachlich als sprachlich geändert haben sollte, oder umgekehrt, wie man annimmt, R. Chija andere Worte für dieselben Sachen gebraucht haben sollte, als R. Jehuda Hanassi. Ueber בית אוליירין s. oben S. 17. —

---

*) Nach חצר wird über בית הבד und מרחץ §§ 2, 3 verhandelt, weil bei חצר gestanden hat, diese sind nicht mitverkauft, בית הבד ist in T. bei חצר aus M. zu ergänzen.

**) P. 401_{33} empfiehlt sich die LA. v. A. המוכר את החצר מכר את הבית המוכר את הבית לא מכר אלא אוירה של חצר. RSA will T. nach M. emendiren ר"א אומר המוכר את החצר לא מכר אלא אוירה של חצר. Unserer Ansicht nach ist die LA. der T., die auch RDP richtig erklärt, der der M. vorzuziehen. Ob nicht im M. eine Corruptel vorliegt? § 4 in T. ist אף עלפי שהן כרם m. A. n. in א"ע"פ שהן חרובים zu emendiren. גת kann hier auch Graben bedeuten, nicht בית הגת. Ferner muss der Satz אבא שאול אומר וכו' passender hinter וסדן השקמה gesetzt werden.

31. שייר, ו-ו, בין — בין[1])

Die M. Pea c. hat die mannigfachsten Erklärungen gefunden, ohne dass eine ganz befriedigt. Nach RMBM im M.C. sind in der M. drei Meinungen enthalten. Der erste Tannai behauptet: Man kann die Pea am Anfange des Feldes allein oder auch in der Mitte desselben allein den Armen überlassen. R. Simon dagegen behauptet, nur dann kann das geschehen, wenn man am Ende das volle Mass — $^1/_{60}$ des Ganzen — zurücklässt. RMBM fügt hinzu, wenn man auch am Ende nichts zurückgelassen, so ist nach R. Simon das am Anfange oder Mitte Gegebene doch Pea, man hat nur die Pflicht der Pea nicht erfüllt. Wir wollen gleich bemerken, dass dies aus den Worten der M. nicht hervorgeht, sondern aus J., der aber, wie wir zeigen werden, einen andern Text der M. hatte. — R. Jehuda, meint RMBM, stimmt mit R. Simon überein, dass am Ende auch gegeben werden muss, obwohl man am Anfange oder in der Mitte schon Pea gegeben hat, aber es genügt, am Ende einen Stengel stehen zu lassen. Hat man das nicht gethan, so hat das am Anfange oder Mitte für den Armen Stehengelassene nicht den Charakter der Pea, sondern den der Dereliction (הפקר), so dass Reiche es auch nehmen können. Nach dieser Erklärung hat das ו in ומאמצעה die Bedeutung von „oder", und שייר von „übrig lassen", „zurücklassen". Wenn man einen Stengel am Ende zurücklässt, dann ist das zuerst am Anfange oder Mitte Gegebene פאה. Fasst man שייר in diesem Sinne, so kann man סומך לו nicht anders erklären als RMBM, man verbindet mit dem Stengel am Ende das früher als Pea Gegebene; denn, wenn nur ein Stengel am Ende als Pea zurückbleibt, so kann man doch von מחובר nicht mehr hinzunehmen, als das früher als Pea am Anfange oder Mitte Stehengelassene, und im J. steht ausdrücklich במחובר, nach einem andern auch בתלוש. Aber schon RLH wendet gegen diese Erklärung ein, dass nach derselben statt אם שייר קלח אחד hätte stehen müssen אם נתן קלח אחד לבסוף, dass ferner statt ואם לאו אינו נותן hätte stehen müssen ואם לאו לא נתן. Nächst diesen formalen Bedenken

---

[1]) Sa. Lev. 19_9 (87 c); T. Pea § 5 דברים שאין להם שיעור (1); M. ib. אלו דברים (1); J. ib. 1_3 (16 b); ib. 1_1 (15 a); ib. 4_3 (18b) und Frankel s. v. מפני חמשה; RMBM מ"ע 2_{12}; Rosanes מ"ל zu ib. 1_{15}; פ"ה 4_{16} n. 41.

sprechen gegen diese Erklärung auch sachliche Schwierigkeiten Es ist zu verstehen, dass R. Simon u. R. Jehuda darüber contraversiren, ob am Ende das ganze Mass von Pea gegeben werden muss oder nur ein Stengel dafür genügt; warum muss noch eine zweite Controverse zwischen R. Simon u. R. Jehuda bestehen, dass nach letzterem, wenn am Ende kein Stengel zurückgelassen wird, die früher gegebene Pea aufhört Pea zu sein, während nach R. Simon, wenn man auch am Ende nichts gegeben, doch das am Anfang u. Mitte Gegebene den Charakter von Pea behält? Warum soll R. Simon nicht ebenso wie R. Jehuda behauptet haben, da am Ende nichts zurückgelassen wurde, ist auch das zuerst Gegebene nicht Pea? Die Worte R. Simon's in der M. ובלבד שיתן בסוף כשיעור lassen sich besser so deuten: Nur dann kann man am Anfang u. Ende Pea geben, wenn man am Ende das volle Mass giebt, wenn nicht, ist das zuerst Gegebene auch nicht Pea. Allerdings sagt J. ausdrücklich das Gegentheil. R. Simon hält das zuerst Gegebene als Pea geheiligt, aber das beweist nur, dass J. nicht unsere M. zum Text hatte. In den Worten ובלבד liegt, wenn das nicht geschieht, ist auch das am Anfang u. Mitte Gegebne nicht heilig. Ferner ist die Entscheidung RMBM's im Cod. c. schwierig. Er entscheidet wie R. Simon. Da nach ihm der erste Tannai mit R. Simon contraversirt, so hätte er wie jener (סתם) entscheiden müssen. RJK in K.M. rechtfertigt RMBM dadurch, dass er angenommen habe, R. Simon contraversirt nicht, sondern erklärt den ersten Satz (RMBM wäre sonach von seiner Erklärung in M. c. zurückgekommen). RSS erklärt wirklich den ersten Theil unserer M., wie wir eben angegeben, dass nämlich ר״ש אומר zum ersten Satz gehöre, nicht einen Gegensatz zu demselben bildet. Der Satz sei so zu übersetzen. Man kann vom Anfang oder der Mitte des Feldes die Pea geben, aber nur dann, meint R. Simon, wenn man am Ende das volle Mass giebt. Aber nicht nur giebt es nach RSS keinen ersten Tannai, der mit R. Simon contraversiert, such R. Jehuda contraversirt nicht, sondern er stellt eine neue Behauptung auf, die sich auf das Vorhergehende nicht bezieht. R. Jehuda sagt: Wenn man einen Stengel von der stehenden Frucht als Pea am Boden stehen gelassen hat, dann kann man von dem geschnittenen Getreide noch zu Pea hinzufügen, wenn aber nicht, d. h., der Stengel

Pea steht nicht mehr am Boden, sondern alles ist abgeschnitten, so kann man von dem Geschnittenen nicht mehr zur Pea hinzufügen. Wenn nun die Erklärung des ersten Theiles der M. annehmbar ist, dass ר״ש אומר nicht Controverse, sondern Erklärung ist, so ist es schwierig, den Satztheil ר׳ יהודה אומר als isolirt vom ersten Theil zu fassen. Was RSS genöthigt hat, die M. so zu erklären, war gewiss der Umstand, dass im Sa c. die Meinung R. Simons unbestritten [2]) und auch in Gemara Sabbat c. die Behauptung R. Simon's als gültig aufgestellt ist. Aber wenn auch aus B. c. erwiesen ist (s. sub B.), dass darüber, ob am Ende Pea gegeben werden muss, keine Controverse unter den Tannaim war, so kann doch über das Mass der Pea am Ende wohl eine Controverse bestanden haben, die im Sa. nicht steht, wohl aber in M. — RSS erklärt zwar, durch T. veranlasst, den ersten Theil der M. anders (s. w.), hält aber seine Erklärung des zweiten Theils ר׳ יהודה אומר aufrecht. Man sieht — abgesehen von der formalen Schwierigkeit, dass die Worte R. Jehuda's mit dem vorigen Satze gar nicht zusammenhängen — gar keinen Grund ein, warum man noch Pea von תלוש hinzufügen kann, wenn ein Stengel Pea im Boden stehen geblieben ist, und warum man nicht hinzufügen kann, wenn er schon abgeschnitten ist. Eine solche Meinung hätte doch im J. erwähnt werden müssen. Darum bringt RLH eine dritte Erklärung im Namen des R. Joseph Aschkenasi [3]), nämlich שייר heisst nicht im Boden stehen lassen, sondern vom Mass der Pea — $^1/_{60}$ — einen Stengel weniger geben. Der Sinn wäre dann, hat er am Anfange oder Mitte nicht das volle Mass — $^1/_{60}$ — gegeben, sondern einen Stengel weniger, den er noch zu geben hat, — er hat noch einen Rest Pea zu geben (שייר) — dann kann er noch hinzufügen. Hat er aber am Anfang oder Mitte schon das volle Mass gegeben, dann darf er am Ende nicht hinzufügen. Nach dieser Erklärung der Worte R. Jehuda's muss man auch eine Controverse zwischen dem ersten Tannai und R. Simon annehmen, und R. Jehuda stimmt mit dem ersten

[2]) S. das. Weiss n. 2 u. weiter oben.

[3]) Er lebte um die Mitte des 16. Jahrhunderts. S. Confronte, ed. D. Cassel, 36 b, welcher schreibt גם בדור ההוא (של ר׳ יוסף קארו) היה בצפת ת״ו ה״ר יוסף אשכנזי הנקרא התנא הגדול להיותו שונה תמיד המשניות בנגון.

Tannai darin überein, dass man am Anfange allein oder in der Mitte allein die Pea geben kann. Er spricht aber eine neue Behauptung aus, dass wenn man schon das Mass am Anfang oder Mitte gegeben, nicht mehr am Ende hinzufügen kann. Man weiss nur nicht, ob diese Behauptung R. Jehuda's bestritten war oder nicht, denn von Hinzufügung war bis jetzt keine Rede. Dass aber die Meinung R. Jehuda's mit dem Voraufgehenden nicht zuzusammenhängt, leuchtet nicht ein[3a]). Darum erklärt REW im פירש הקצר, die Worte R. Jehuda's drücken eine Controverse zu der Behauptung R. Simon's aus. Es sei nicht nöthig, am Ende das volle Mass zu geben, wie R. Simon behauptet, selbst wenn man schon am Anfang oder Mitte gegeben, sondern es genügt, einen Stengel stehen zu lassen. Hat er nun am Anfang oder Mitte $^1/_{60}$ nicht voll gegeben und den Rest am Ende zurückgelassen, dann verbindet man die am Anfang oder Mitte gegebene Pea mit dem Stengel am Ende; hat er das nicht gethan, sondern am Anfang oder Mitte das volle Mass gegeben, dann kann er dasselbe nur als הפקר geben und nicht als פאה, denn er hat ja der biblischen Pflicht am Ende zu geben nicht genügt. Es nützt ihm nicht, am Ende noch zu geben, nachdem er das volle Mass schon am Anfange und Mitte gegeben. שייר hat nach REW eine doppelte Bedeutung, Rest lassen und am Ende stehen lassen[4]). Die Schwierigkeiten nach den früheren Erklärungen wäre ge-

[3a]) RER (ebenso Schwarz) erklärt שייר, selbst wenn er einen Stengel zurückgelassen, von dem er keine Pea gegeben hat. Das ist zu substil. Man kann einen Stengel Pea weniger geben, so dass 60 Stengel nicht befreit sind, wie soll man aber berechnen können, dass man einen Stengel nicht befreit hat? und dann ist doch מצות פאה במחובר! Man kann für 60 Stengel einen stehen lassen, aber für einen Stengel kann man doch nicht $^1/_{60}$ במחובר geben.

[4]) So erklärt Friedländer T. c. REW's Gedanken richtig. RSA zu T. erklärt REW anders. Wenn man am Anfang oder Mitte das volle Mass gegeben, braucht man nicht am Ende übrig zu lassen. Aber REW sagt doch, dass man nach R. Jehuda am Ende biblisch einen Stengel geben muss. Wie R. Simon in allen Fällen das ganze Mass am Ende fordert, muss nach R. Jehuda wenigstens ein Stengel am Ende gegeben werden. Die Chachamim haben ihrerseits nicht auf das Ende geachtet, sie können doch aber nicht das biblische Gebot, wenigstens einen Stengel am Ende zu geben, aufheben. Die Vieldeutigkeit auch in den Worten REW's liegt in der Annahme desselben, שייר habe eine doppelte Bedeutung.

hoben, R. Jehuda steht nicht, wie nach RSS u. R. Joseph Aschkenasi, isolirt da, er bezieht sich auf das Voraufgehende. Nun wird man zugeben, dass auf eine solche geistreiche Erklärung, שייר sei im doppelten Sinn zu fassen, nicht leicht Jemand kommen wird, während eine halachische Bestimmung fürs Leben doch nicht eine Räthselaufgabe sein soll. Man wird zugeben, dass eine Bestimmung für die Halacha, welche eine solche Unklarheit zeigt u. Vieldeutigkeit zulässt wie unsere M., nicht ursprünglich sein kann. Die Verwirrung steigert sich aber noch bei den Commentatoren dadurch, dass sie von der Voraussetzung ausgingen, T. sei eine Erklärung zur M., und sie bestreben sich, M. u. T. zu harmonisiren. Hören wir die Erklärung der Commentatoren zu der unserer M. parallelen T.:

RSS sagt dann, nachdem er die M., wie oben angegeben, erklärt hat, aus T. gehe hervor, dass der erste Tannai mit R. Simon in Controverse sei, der erste Tannai erlaube sowohl am Anfang als in der Mitte allein die Pea zu geben, während R. Simon behauptet, es müsse immer am Ende das volle Mass gegeben worden. Die Worte der T. lauten: נותן אדם פאה בתחלת השדה ובאמצע ובסוף ואם נתן בין בתחילה בין באמצע בין בסוף יצא ר"ש אומר אם נתן בין בתחילה בין באמצע בין בסוף הרי זו פאה וצריך שיתן בסוף כשיעור. ר' יהודה אומר אם שייר קלח אחד סמוך לו נותן[5]) משום פאה.

Hier steht ja deutlich, der erste Tannai behauptet: Man kann sowohl am Anfange als in der Mitte als auch am Ende geben und man hat so seiner Pflicht genügt, was R. Simon bestreitet. Wenn in T., sagt er weiter, zuerst steht נותן, was doch לכתחילה verstanden werden muss, und es dann heisst יצא, d. h. nur בדיעבד, so sind die beiden Sätze verschieden zu erklären. Im ersten Fall heisst es בתחילה ובאמצע ובסוף, im zweiten Fall בין בתחלה בין באמצע בין בסוף. Im ersten Satze wird die Verbindung durch ו״ו, im zweiten Fall durch בין – בין ausgedrückt. Der eine, sagt er, ist conjunctiv zu verstehen, der andere disjunctiv. Er drückt sich weiter nicht näher aus, welcher Satz conjunctiv, welcher dis-

---

[5]) נותן liest E.; ebenso bei RSS u. REW. Mit Recht hat Friedlaender diese LA. in seinen Text aufgenommen. Mit Unrecht aber schreibt Schwarz ולנוסחה זו אין לה שחר und tadelt Friedlaender, während dieser sich doch auf RSS u. REW stützen kann. Die richtige Erklärung s. oben.

junctiv zu verstehen sei[6]). Aber RDP zu T. c. erklärt RSS deutlicher. Der erste Satz mit ו־ו, sagt er, ist verbindend. Man kann לכתחלה die Pea geben am Anfange und in der Mitte u. am Ende, an allen 3 Theilen des Feldes; hat man aber nur am Anfang oder in der Mitte oder am Fnde gegeben, so hat man nur דיעבד seiner Pflicht genügt. Es will allerdings das בין בסוף zu דיעבד nicht passen, er meint aber, es sei zu übersetzen, wenn er am Anfange oder in der Mitte gegeben, so hat er der Pflicht genügt, gleich als wenn er am Ende allein gegeben hätte. Es ist doch aber nicht gleich, am Ende kann er לכתחלה, am Anfange und in der Mitte nur בדיעבד geben! Ist das schon eine Schwierigkeit, so will doch die Gleichsetzung der T. und M. nicht stimmen. Nach T. soll man לכתחלה am Anfange u. Mitte nur geben können, wenn man auch am Ende giebt, und in M. steht doch נותנין בתחלה ובאמצע, man kann am Anfange und Mitte geben auch לכתחלה, ohne am Ende zu geben. Diese Schwierigkeit beseitigt RDP damit: T. sei eben eine Erklärung zur M. Man hätte sich irren können, in M. נותנין zu verstehen לכתחלה, darum kommt T. und erklärt die M., unter נותנין בתחילה ובאמצע sei nicht zu verstehen לכתחילה, sondern nur דיעבד. Zu solchen der Grammatik ins Gesicht schlagenden Erklärungen ist man gezwungen, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, T. sei eine Erklärung der M. Eine merkwürdige Erklärung, die das aufhebt, was der Text sagt. RDP sagt ferner, RMBM habe die M. erklärt, ohne T. gekannt zu haben, was sicher nicht der Fall war. RMBM konnte nur in M. נותן nicht gleich setzen אם נתן יצא, und er hat wahrscheinlich entweder T. anders erklärt, nämlich wie. REW, oder er hat auf T., da sie mit der M. im Widerspruch steht, keine Rücksicht genommen. REW (ש״א) erklärt die T. in Uebereinstimmug

---

[6]) Denn sowohl ו־ו als בין־בין können conjunctiv u. disjunctiv aufgefasst werden. Schon im bibl. Hebräisch wird ו־ו nicht nur verbindend, sondern auch trennend gebraucht. S. die Lexica. Auch בין־בין wird meist trennend gebraucht, partim — partim, aber auch verbindend, vgl. בין תם בין מועד, sowohl der nicht stössige als auch der stössige Ochs, d. h. beide; בין כך ובין כך sowohl in dem einen als in dem anderen Falle. Siehe A. Engelin, Grammatik der hochdeutschen Sprache für höhere Bildungsanstalten, Berlin 1807, S. 514, dass in der älteren deutschen Sprache für „sowohl als auch" gebraucht wird „beide", und später „beides".

mit der Erklärung RMBM's zur M. — Es ist in T. kein Unterschied zu machen zwischen ו־ן und בין־בין, sondern beide Sätze sagen dasselbe. Im zweiten Satze streicht er nämlich בין בסוף. Der Sinn des zweiten Satzes soll den ersten erklären. Man hätte den ersten Satz so verstehen können: Man müsse zu dem am Anfang und der Mitte Gegebenen noch am Ende geben, darum wird hinzugefügt, auch am Anfange u. Mitte allein hat man der Pflicht genügt. Dann sagt T. dasselbe, was M. einfacher sagt נותן בתחלה ובאמצע. Wozu aber braucht T. die M. zu erklären, erst sich undeutlich auszudrücken und dann deutlicher zu werden? Die Worte der M. sind ja schon deutlich. Allerdings kann man die M. erklären, ר״ש אומר beziehe sich herauf, ר״ש sei kein Contravertent, aber dann kann man auch T. so erklären. R. Simon erklärt das vorhergehende יצא, wenn man בסוף nicht streicht (s. w.). Wann ist er יצא? wenn er am Ende das vorgeschriebene Mass giebt. Warum ferner der Wechsel in T. von ו־ן u. בין־בין, wenn beide Sätze dasselbe besagen? Die Theorie, dass T. eine Erklärung zur M. sei, geht hier in die Brüche. In M. steht נותן und hier יצא, das kann nicht gleich sein. In der That, sagt Schwarz, der zwar RDP's Erklärung bezüglich des Unterschiedes von ו־ן und בין־בין annimmt, der Tannai der T. stehe im Widerspruch zu dem Tannai der M. Als ich meinen ersten Artikel über das Verhältniss der T. zu M. veröffentlichte, wendete Schwarz ein: Von einem Verhältniss der T. zu M. kann gar keine Rede sein. Er meinte gewiss, T. sei Erklärung zur M., und nun sagt er, der Tannai der T. stehe im Widerspruch mit dem Tannai der M. — Also giebt es doch ein Verhältniss von T. zur M.! Ist das aber der Fall, dass nämlich der Tannai der T. mit dem Tannai der M. sachlich nicht übereinstimmt, warum muss der Tannai der T. mit dem Tannai der M. in der Anordnung der Halachas übereinstimmen, so dass Schwarz die Ordnung der T. auseinanderreisst und nach der M. ordnet? Vielleicht hat der Tannai der T. ein anderes System gehabt als der der M.? Dies nebenbei. Aber was zwingt Schwarz, die Erklärung RDP's anzunehmen, dass ו־ן verbindend sei u. בין־בין trennend, da RDP mit RSS das Streben haben, M. u. T. zu vereinigen und sie auf das Exacte im Sprachlichen keine Rücksicht nehmen? Wie נותן in M. = sein soll נתן, so kann auch in M. ו „oder“ bezeichnen, in T. „und“; Schwarz aber,

der in Folge der grammatischen Verschiedenheit, — נותן ist nicht gleich נתן — dazu kommt, der Tannai der T. streitet mit dem Tannai der M., kann auch nicht ו in M. mit „oder“ übersetzen und in T. ו mit „und“. Warum hat der Tannai der M. nicht auch gestellt נותן בין בתחלה בין באמצע? Ist da auch die Rede von einer Controverse zwischen dem Tannai der T. und dem der M. in sprachlicher Beziehung? Friedlaender mengt die Erklärungen von RDP u. von REW zusammen und ist dadurch ganz unklar. Kurz, eine Möglichkeit, M. u. T. gleichzusetzen, oder letztere als Erklärung zur M. zu betrachten, ist ausgeschlossen. Es gelingt uns nur dann, T. u. M. zu erklären, wenn wir annehmen, T. enthalte die Theile der pal. M., auf welche sich auch J. bezieht, unsere M. ist nach veränderter Auffassung in Babylonien redigirt.

Wir haben schon oben Anm. 2 auf eine Variante im Sa. hingewiesen, dass RABD die LA. hatte ר״ש אומר und vorher יצא, so dass eine Controverse zwischen dem ersten Tannai u. R. Simon bestand, dass ferner in unserem Text des Sifra weder יצא noch ר״ש אומר steht, sondern מכאן אמרו, d. h., es war unbestritten, dass die Pea am Ende gegeben werden muss. Wir werden zeigen, dass die Variante in unserem Text des Sifra eine Folge der veränderten babylonischen Auffassung ist, die LA. des RABD im Sa. genau mit T. und J. übereinstimmt, also palästinensisch war, während unser Text des Sa. mit M. übereinstimmt, welche nach Auffassung des B. geändert wurde.

P. Die LA. des RABD stimmt genau mit dem Passus in E. נתן בין בתחלה בין באמצע בין בסוף יצא ר״ש אומר וכו׳, also nicht wie REW, welcher בין בסוף streicht. Wahrscheinlich hat der ganze Satz so gelautet, wie er in T. steht מכאן אמרו נותן אדם וכו׳, was im Sa. ausgefallen ist. Die Erklärung des Sa. giebt auch richtig RABD das. nach der pal. Auffassung. Aus לא תכלה folgt, dass man auch am Anfange die Pea geben kann, denn indem man am Anfang ein Stück nicht geschnitten, hat man doch nicht das ganze Feld abgemäht, פאה heisst ferner ein Stück des Feldes, wo es sich befindet, also auch in der Mitte, פאה heisst aber auch Ende, folglich kann man am Anfange oder in der Mitte oder am Ende

geben[7]). Aus פאה שיש לו שם eruirten die Chachamim auch, dass man לכתחלה ein Stück im Ganzen zu Pea geben soll, gleichgültig, ob am Anfange, Mitte oder Ende. Da aber die Schrift am Anfange, Mitte oder Ende gestattet, schlossen sie, בדיעבד hat man auch der Pflicht genügt, wenn man an drei Stellen gegeben hat, sowohl am Anfange als in der Mitte als am Ende. Während über den ersten Punct nur Controverse zwischen der Majorität (סתם) und R. Simon war, indem nämlich letzterer behauptete, man kann nicht לכתחילה, am Anfang u. in der Mitte allein geben, waren über den zweiten Punct, ob man seiner Pflicht genügt hat, wenn man am Anfange, Mitte und Ende gegeben, drei Meinungen. Der erste Tannai behauptete, es ist gleich, ob alle drei Theile zusammen das Mass der Pea ausmachen, oder ob das Mass schon am Anfange u. in der Mitte erfüllt ist, man kann am Ende noch über das Mass hinaus geben; R. Simon behauptete, am Ende müsse in allen Fällen das volle Mass gegeben werden; R. Jehuda behauptete, hat man am Anfang u. in der Mitte noch nicht das volle Mass gegeben, wenn auch nur ein Stengel Rest ist, so kann man noch am Ende geben. War aber am Anfang u. in der Mitte schon das Mass der vorgeschriebenen Pea erreicht, so darf man am Ende nicht mehr hinzufügen משום פאה. Er betonte wahrscheinlich im stärkerem Masse פאה שיש לה שם, man soll eine Pea geben, die namhaft ist, d. h. auf einer Stelle $^1/_{60}$, die Contravertenten gestanden ja zu, dass לכתחלה das so sein muss, aber בדיעבד, behaupteten die Chachamim, ist auch das Hinzugefügte am Ende Pea, weil eben aus der Deutung hervorgeht, sowohl am Anfang als in der Mitte als am Ende. R. Jehuda aber meinte, בדיעבד kann man nur Theilung erlauben, d. h. am Ende zuzufügen, wenn das vorgeschriebene Mass nicht erreicht ist; ist es aber schon erreicht an einer Stelle, am Anfang u. der Mitte, so hat das am Ende Hinzugefügte nicht den Charakter v. Pea, sondern von הפקר, (s. folgende Nr.). R. Simon hat aber פאה gedeutet durchaus „Ende." J. sucht die Controverse zwischen den Chachamim u. R. Simon zu begründen durch einen anderen דרש, nämlich die Chachamim — denn der erste Tannai und R. Jehuda stimmen

[7]) Nur die Erklärung von לא תכלה gehört dem RABD, die aber mit B. nicht übereinstimmt. Nach diesem ist die Erklärung des RAbCh richtig und stimmt mit M. (s. sub. B.).

darin überein — haben aus der Tautologie ובקצרכם את קציר herausgedeutet, sowohl am Anfange als in der Mitte, während R. Simon diese Worte anders deutete (s. d.). In T. folgt auch in § 6 c. die Begründung der Meinung R. Simons, warum die Thora durchaus vorschreibt, dass die Pea am Ende gegeben werden soll. Er giebt vier Gründe an[8]), was ihm aber der erste Tannai u. R. Jehuda nicht zugestanden haben. Dass J. die T. als M. vor sich hatte und sie so gedeutet hat, wie wir angegeben, wird sich klar ergeben. Die Frage das. ראשונה מאי bezieht sich auf die Meinung R. Simons, wie auch alle Erklärer annahmen. Aber Frankel bemerkt schon das. s. v. אם נתכוון, J. muss eine andere LA. in M. gehabt haben, da in den Worten ובלבד וכו' schon liegt, dass wenn er am Ende gegeben, auch das frühere am Anfange oder Mitte Gegebene Pea ist. Die Frage ist m. E. so zu erklären. In T., der pal. M., stehen zwei Sätze, 1. נותנין בתחלה und 2. נתן בין . . . Wie ist's nach R. Simon im ersten Fall? Wenn er nur am Anfange oder in der Mitte gegeben, hat das den Charakter von Pea oder nicht? Antwort: Da es im zweiten Satz heisst הרי זו פאה, so heisst das, in jedem Falle ist das zuerst am Anfange oder in der Mitte Gegebene Pea, wenn er auch nicht am Ende gegeben hat[9]). Das Folgende im J. ר' חייא בשם ר' יוחנן ist richtig erklärt von REW, dem פ"ה folgt, dass sich nämlich dieser Passus, ebenso das folgende מה מתכון auf die Meinung R. Jehuda's bezieht, (s. פ"ה c.)[10]), woraus aber hervorgeht, dass J. die Meinung

---

8) Ueber die verschiedenen LAA. in T., J. u. B. und über ihre Begründung s. die letzte Note dieses Artikels.

9) Den Passus in J. מהו כשיעור כל שדהו וכו' erklärt RJDBS richtig. Muss für das ganze Feld die Pea gegeben werden auch auf die am Anfang oder Mitte gegebene Pea oder mit Abzug derselben? Antwort: Da die gegebene Pea den Charakter von Pea hat (קדשה), so kann doch für sie nicht noch einmal Pea gegeben werden. RAbCh deutet die Worte nach RSS in der einen Erklärung, ob man nur ergänzen muss zu der früher gegebenen Pea, was bejahet wird, und meint, aus J. gehe hervor, dass keine Controverse zwischen dem ersten Tannai u. R. Simon war!

10) פ"ה bringt dort einen zwingenden Beweis für die Emendation REW's in J. l_1 חזר והוסיף פטור ממעשרות עד שישלים, st. חייב. Er widerlegt auch dort die Behauptung von Rosanes מ"ל c., dass יש לו שיעור מן התורה nicht im eigentlichen Sinn gemeint sein soll (s. d.). Ich glaube, dass der Passus im J. אית תני תנא וכו' (s. die Bemerkung bei Frankel das., dass Amoräer nach Tos. חגיגה

R. Jehuda's so aufgefasst, wie wir angegeben haben. R. Jehuda behauptete: Wenn man am Anfang u. Mitte schon das volle Mass gegeben, darf man nicht mehr hinzufügen, während R. Jochanan sich nach der Meinung der Chachamim richtete, selbst wenn man am Anfang u. in der Mitte schon das Mass gegeben, noch am Ende hinzufügen kann. Das beweist, dass R. Jochanan nicht wie R. Simon entschieden hat, denn nach R. Simon muss man ja immer am Ende das volle Mass geben, selbst wenn schon früher das Mass Pea gegeben war[10a]). בין hat in unserer T.-Stelle disjuuctive Bedeutung, am Anfange oder Mitte oder Ende, בין-בין sowohl als auch, theils am Anfange, theils in der Mitte, theils am Ende, d. h. am Anfang und Mitte u. Ende[10b]), שייר hat nur die Bedeutung „zurücklassen", von der Pea einen Rest lassen, u. סמוך לו נותן heisst: neben ihm (dem Stengel) kann man noch

---

darüber contraversirt hätten) sich auf T., die pal. M., bezieht, und diese erklärt wird. In T. heisst es nämlich ib. 1_1: דברים שאין להם שיעור הפיאה והבכורים והראיון . . . פאה יש לה שיעור מלמטה ואין לה שיעור מלמעלה. Das war den pal. Amoräern auffallend. Erst wird פיאה dem folgenden והבכורים והראיון gleichgestellt und dann פיאה von ihnen unterschieden. Das erklärt nun J., dass dies die Behauptungen zweier Tannaim seien, der erste Satz stellt פאה den והבכורים והראיון gleich, nämlich אין לה שיעור מלמטה, der andere Tannai behauptet, פאה יש לה שיעור מלמטה מן התורה. — Was aber פ"ה gegen Rosanes einwendet betreff der Entscheidung RMBM's מ"ע 2_{18}, — was T. Pea 2_6 entnommen ist, — dass Rosanes die Gemara B.K. übersehen hat, so ist diese Schwierigkeit doch auch gegen RMBM. Dieser hat gewiss nicht angenommen, dass diese T. identisch sei mit der Boraitha in B.K., die doch einen anderen Wortlaut hat, wenn sie auch, wie wir noch zeigen werden, aus unserer T. gebildet wurde.

[10a]) פ"ה meint, R. Jochanan habe wie R. Simon entschieden, weil er B., welcher R. Simon's Meinung für unbestritten hielt, mit J. vereinigt.

[10b]) Ich sehe, dass Weiss, Studien über die Sprache der Mischna, S. 16, auch בין-בין mit „sowohl als auch" übersetzt und mehrere Beispiele anführt, wo das Prädicat sich auf beide Wörter, die mit בין verbunden werden, bezieht, sonach conjunctive Bedeutung hat. Aber man kann בין-בין nicht immer mit „sowohl als auch" übersetzen, an manchen Stellen können sie nur, „entweder — oder" bedeuten, vgl. M.B.B. 8_5 כתב בין בתחלה בין באמצע בין בסוף משום מתנה דבריו קיימין. Lehrreich für unsere These ist dort die Vergleichung das. der LA. der T.B.M. 10_{10} u. des Si. Deut. 281, wie T. genau ist, da sie zuerst בין-בין, dann אחד-אחד gebraucht. In M. ib. 9_{12} ist die pal. M. gekürzt, in Gemara die Controverse in der Boraitha mit Auslassung und Aenderung citirt.

geben משום פאה[11]). Da wird den Worten u. Formen kein Zwang angethan. —

B. Babli hat, wie aus Sabbat c. hervorgeht, wo nämlich Raba sagt אטו כלהו לאו משום בל תכלה, die Worte לא תכלה erklärt, du darfst am Ende nicht ganz abschneiden. Dass demnach am Ende nicht Alles abgeschitten werden darf, darüber konnte nach B. keine Controverse der Tannaim stattfinden, sondern nur über die Bedeutung von פאה. R. Jehuda nahm an, da פאה in der Bibel nicht immer „Ende" bedeutet, sondern auch ein beliebiges, namhaftes Stück, so meint er, man kann das ganze Stück am Anfang oder in der Mitte geben, aber mindestens einen Stengel am Ende wegen לא תכלה. Hat man לא תכלה nicht erfüllt, so ist auch das am Anfange oder in der Mitte gegebene Stück nicht פאה; R. Simon behauptete, פאה für sich bedeutet zwar auch ein beliebiges Stück, so dass am Anfang u. in der Mitte auch gegeben werden kann, aber da die Schrift sagt: לא תכלה פאת, so will damit gesagt sein, am Ende muss durchaus das volle Mass gegeben werden. Hat man am Ende nicht das volle Mass gegeben, so ist auch das früher Gegebene nicht פאה. Nach dieser Voraussetzung des B. betreff der Erklärung von לא תכלה erklärte B. die pal. M., die ihm vorgelegen, folgendermassen: Man kann am Anfang, Mitte und Ende geben. Hat er sowohl am Anfange, als in der Miite, als am Ende gegeben, so hat er seiner Pflicht genügt. Nun folgt die Erklärung dieser Sätze von Seiten R. Simon's u. R. Jehuda's. R. Simon behauptet, er muss am Ende das volle Mass geben. B. fasste die Worte וצריך als Bedingung. Nur dann ist das erste Gegebene פאה, wenn er am Ende das ganze Mass gegeben, R. Jehuda aber behauptete, nur dann ist das zuerst Gegebene פאה, wenn er einen Stengel zurückgelassen. B. fasste den Satz der pal. M. ואם נתן als Erklärung. Man hätte den ersten Satz

---

[11]) Die Worte R. Jehuda's sind so zu erklären, אם שייר קלח אחד, hat er einen Stengel von Pea Rest gelassen, d. h., er hat nicht das volle Mass gegeben, סמוך לו נותן משום פאה, so kann er neben dem Stengel, den er noch zu geben hat, noch mehr Stengel als Pea bestimmen, wenn nicht, d. h., er hat keinen Stengel mehr zu geben, dann kann er nicht mehr משום פאה geben, nämlich den Armen, sondern משום הפקר und ist darum nach Beth-Hillel zu מעשרות verpflichtet (s. folg. Nr.)

erklären können, wie RDP es thut, nämlich, man giebt am Anfange und Mitte und Ende, aber Anfang und Ende, oder Mitte u. Ende nicht, darum heisst es בין בתחלה . . בין בסוף, auch am Anfang oder Mitte und am Ende hat er der Pflicht genügt. Nun wird das בסוף von R. Simon u. R. Jehuda näher bestimmt. Da aber die Ausdrucksweise der pal. M. nach Erklärung des B. zu Missverständnissen Anlass giebt, da der Sinn auch erklärt werden kann, wie er wirklich ist, hat die babyl. M.-Redaction es in der babyl. M. in ihrem Sinne klarer ausgedrückt. Man kann am Anfang u. in der Mitte geben, aber nur dann, sagt R. Simon, wenn am Ende das volle Mass gegeben wird; R. Jehuda behauptet, wenn man nur einen Stengel am Ende stehen lässt, so kann man das erst Gegebene mit ihm zu Pea verbinden. Anstatt סמוך לו נותן, was auf die Zugabe sich bezieht, setzte B. סומך לו, was auf das Gegebene besser passt.

Wie in M. der zweite Satz der pal. M., nämlich ואם נתן ausgelassen wurde, wurde im Sa. der erste Satz נותן ausgelassen, und die Meinung R. Simons allein aufgestellt, um anzudeuten, dass die Halacha nach R. Simon sich richtet. RSS hat den ersten Theil der M. nach B. richtig erklärt," RMBM den zweiten Theil, nämlich die Meinung R. Jehuda's. Die pal. M. aber, wie wir aus J. bewiesen, sagt Anderes aus als M., und das Bestreben der Commentatoren, M. u. T. zu harmonisiren, ist eben eine Unmöglichkeit[12]).

---

[12]) Wie die pal. M. und Sa. durch die babyl. Auffassung geändert wurden so wurde auch § 6 der T., welcher in der pal. M. stand, in B. als Boraitha geändert. J. stimmt im Ganzen mit T. überein. R. Simon hat 4 Gründe angegeben, warum die Thora bestimmt hat, die Pea am Ende zu geben. Dass ein Grund nicht sein kann מפני שאמרה תורה, ist selbstverständlich, das ist doch kein Grund, es wird ja darüber gestritten, ob die Thora das meint oder nicht. Nach B. allerdings wird ja von Allen zugestanden, dass am Ende gegeben werden muss. Die Worte שהרי אמרה תורה לא תכלה פאת שדך in T. gehören noch zur Begründung משום מראית עין. Die Vorübergehenden werden sagen: Seht, dieser giebt nicht Pea, während doch die Thora gesagt hat, ihr sollet abschneiden die Enden eures Feldes. R. Simon meint, in der Volkssprache bedeutet פאה Ende, wenn פאה in der Schrift auch gedeutet wird „Seite“. Die Gründe im J. stimmen genau mit T. überein, nur steht im J. מפני מראית עין nach מפני הרמאים und — wahrscheinlich in Folge eines

Schreihfehlers — מפני st. שהרי. Ein späterer Leser änderte ד in ה und מפני מה אמרה תורה in מפני חמשה דברים, obwohl bei näherem Besehen es keine 5 Gründe sind. Die Frage des B. fällt sofort auf אטו הנהו לאו משום לא תכלה. Im J. haben wir entschieden eine Corruptel, wie so oft. Vergleichen wir aber die Boraitha in B. c., so finden wir von Seiten der babyl. Amoräer vorgenommene Aenderungen. Der erste Theil מפני ארבעה דברים אמרה תורה wurde richtig citirt. Aber für מפני מראית עין steht מפני החשד, weil dort von חשד in anderer Beziehung gesprochen ist, was zwar sachlich dasselbe ist. Statt der einfachen Worte in T. שלא יהו עוברין ושבין אומרין ראו פלוני שקצר שדהו ולא נתן פאה, heisst es in B. תבוא מארה לאדם שלא נתן פאה. Ferner nahm B. an, שהרי אמרה תורה לא תכלה sei ein besonderer Grund. Da aber מפני ארבעה steht, liess er erst מפני הרמאים aus, worauf Raba sagt, nicht מפני הרמאים ist zu streichen, sondern מפני שאמרה תורה, während es doch sicher gestanden hat, nämlich שהרי אמרה תורה auf die עוברים ושבים bezogen, welche so sagen werden. Frankel zu J. Pea (p. 75) stimmt RSS zu, T. sei nach B. emendirt worden, aber dann hätten die Gründe so lauten müssen wie in B, u. שהרי אמרה תורה wäre gestrichen worden. — Ich bemerke noch nachträglich, dass p. 16 unserer T., AW. und auch REW — sicher in seiner Handschrift, denn zu einer solchen selbständigen Emendation liegt kein Grund vor — lesen אמר ר' יהודה, welche Worte Friedlaender u. Schwarz streichen. Ersterer trennt לא נתן von dem vorigen § und beginnt damit einen neuen §., letzterer versetzt לא נתן וכו' sogar zu M. 6*). Aber schon REW las לא נתן herauf, wenn er auch anders erklärte. M. E. ist die Erklärung so: R. Jehuda schloss seinen Satz ואם לאו נותן משום הפקר, d. h., wenn er schon am Anfange und in der Mitte das volle Mass gegeben (s. oben S. 472), so giebt er den Armen unter dem Titel הפקר, was soviel heisst als es ist חייב במעשר, denn nach Beth-Hillel ist הפקר לעניים nicht הפקר, d. h., nicht wie הפקר לעניים ולעשירים, welches פטור ממעשרות ist. Darauf fährt R. Jehuda fort: Nur die Zugabe ist חייב במעשרות, nicht aber, wenn die פאה nicht vom מחובר gegeben wurde. Wird sie nachträglich gegeben, ist sie auch בתלוש frei von מעשרות עד שימרח, nachher aber חייב במעשרות. Schwarz hat, wie er sich an mehreren Stellen ausdrückt, פרד בין הדבקים, das Zusammengehörige getrennt. Dass der Satz nach der richtigen Erklärung des J. zu § 6 der M., wohin ihn Schwarz versetzt, nicht passt, darüber s. die folgende Nr.

---

*) ב"ד"א erklärt er in ganz eigenthümlicher Weise. Wenn am Ende das ganze Mass gegeben wird, so kann man am Anfange und in der Mitte auch geben. Diese Erklärung wird nicht besser, wenn sie auch durch den Verfasser des עצי עדן gestützt wird. Dieser hatte wohl die Tendenz, T. u. M. übereinstimmen zu lassen, Schwarz aber sagt ja, der Tannai der T. streitet mit dem Tannai der M.!

32. נותן משום הפקר, לעולם[1].

Wir haben oben S. 477 den Ausdruck נותן משום הפקר T. c.[1a]) anders erklärt als die Commentatoren. Diese erklären ausnamslos diese Worte so: Man kann nur den Reichen und den Armen derelinquiren, so dass ein solches הפקר von מעשרות frei ist. Ebenso erklären sie diesen Ausdruck in M. 6 c., nämlich wer für die Armen u. Reichen derelinquirt, ist frei von מעשרות, bis er die Frucht geglättet hat. — לעולם muss nach dieser Erklärung eine Zeitbestimmung sein. Immer, d. h., solange ist Pea frei von מעשרות und solange ist הפקר frei von מעשרות, bis die Frucht geglättet ist. Nach REW u. P.H. soll in der M. dasselbe gesagt sein, was in T. c. p. 18_{15} steht, לא הפריש מן הקמה וכו׳. Schwarz verrückt auch diesen § und setzt ihn ans Ende des Abschnittes. Aber sprachlich muss auffallen, 1. warum steht nicht ומפקיר ופטור מן המעשרות עד שימרח (vgl. T. Mr. $3_{11,12}$, ib. Pea 2_{11}, M. ib. 4_{9})? Wie kommt man dazu, Dereliction durch נותן משום הפקר auszudrücken, da doch נותן ein Object erfordert, wem man giebt, wie נותן משום פאה, sc. לעניים, während Dereliction nicht Tradition ist (s. weiter N. 33 a

---

[1]) M. Pea § 6 אלו דברים (1); T. ib. § 5 דברים שאין להם שיעור (1); J. ib. 1_{6} (16c); b. B.K. 94a; מ״ל zu RMBM מ״ע 1_{15}; ה״פ 5_{12} n. 33.

[1a]) Wir wollen gleich bemerken, dass in M. Pea 6_{1} geschrieben ist הבקר, u. z. in Hsch. (s. Rabbinowitz) beidemal das., in unseren Ausgaben das zweitemal הפקר. Die erste Schreibung ist nach der palästinensischen, der weichen Aussprache, die zweite nach der babylonischen der harten, vgl. Frankel מבוא S. 8a. RLH verweist auf RMBN zu בקורת (Levit. 19_{20}), dass ב u. פ als Lippenlaute oft vertauscht werden. RMS, dem RDK zustimmt, polemisirt gegen RLH, es gehe dieser Unterschied nicht auf Verwechslung der Lippenlaute zurück, sondern auf weichere u. härtere Aussprache verschiedener Orte, wie auch die Araber das פ nicht aussprechen können. Aber damit ist doch RLH nicht widerlegt. In verschiedenen Gegenden wechseln die Laute desselben Organs. Interessant ist, wie RER die Verschiedenheit der Schreibung in M. u. babyl. Gemara erklärt. Nach M. darf man die Halacha nicht entscheiden nur nach Gemara. Darum stehe in Gemara das richtige הפקר. Bei ב״ש, nach welchen die Halacha sich nicht richtet, steht M. 6_{1} הבקר, bei ב״ה, nach welchen die Halacha ist, steht das richtige הפקר! — Ich sehe, dass die Hsch. der M. — in M. 1_{6} — den Passus ונותן משום הפקר וכו׳, wie die M. des J., nicht hat. Was Rabbinowitz dazu schreibt, ist nach unserer Ausführung nicht richtig. Der Passus fehlt einfach in der Hsch., wie in der M. des J., und oft an anderen Stellen, vgl. M. des J. Berachoth 1_{8} u. Frankel das. S. Ende Anm. 2, Nr. 33 a.

הפקר)? Ferner ist sprachlich לעולם־עד schwierig. לעולם als Zeitbestimmung ist unbeschränkt, während עד die Zeit beschränkt. Derselbe Sinn wäre, wenn לעולם nicht stände, sondern נותן משום פאה וכו׳ עד וכו׳. Man könnte nach b. B.K. c. das לעולם auf נותן משום פאה beziehen, und zwar nach Ansicht des dort angegebenen Tannai debe R. Ismael[2]). Man muss immer Pea geben, d. h., selbst vom Teige, ist aber nur frei von מעשרות, bis man die Frucht geglättet hat[3]). Aber nach dem ersten Tannai hat wohl לעולם eine andere Bedeutung, nämlich in allen Fällen, sowohl bei מחובר als bei תלוש ist man zu Pea verpflichtet. In dieser Bedeutung kommt לעולם besonders in b. Gemara vor, „immerhin". Wenn gefragt wird, widerspricht der Satz nicht dieser Behauptung? so wird geantwortet: לעולם, immerhin, auch nach dieser Meinung lässt sich das erklären. So finden wir auch in T. לעולם הלכה כב״ה, immerhin, d. h. in allen Fällen, sowohl den erleichternden als den erschwerenden[4]). Aber wenn לעולם diese Bedeutung hat, dann müssen die zwei Fälle vorher oder nachher angegeben sein, wie in der angeführten T.-Stelle, worauf die Erschwerungen und Erleichterungen folgen. Im B. wird erst ein Gegensatz als Frage aufgestellt und dann geantwortet לעולם. Aber לעולם zu setzen, ohne dass מחובר u. תלוש angegeben wird, ist nicht sprachgemäss. Man müsste annehmen, לא נתן מן המחובר וכו׳ hat vorher in M. gestanden, worauf לעולם sich bezieht. Denn anzunehmen לעולם stehe in M. und der M.-Redakteur verlasse sich darauf, dass der Leser T. zur Hand nehmen soll, ist doch etwas sonderbares.

Nehmen wir aber an, נותן משום הפקר heisst nicht soviel als מפקיר, sondern נותן [לעניים] משום הפקר, dann finden wir auch die richtige Erklärung für לעולם und gewinnen die richtige Auf-

---

[2]) M. A. n. ist dieser תנא דבי ר״י ein Zusatz von B. Eine solche Controverse finden wir weder in T. noch in J. In den Worten עד שימרח ist ja עיסה nicht ausgeschlossen. Von מירוח beginnt der חיוב מעשרות für פאה u. הפקר ohne Beschränkung. B. hatte das Bestreben, eine Zahl von Tannaim herauszubringen, welche annahmen שינוי אינו קונה, wie bei אדם מקנה דבר שלא בא לעולם eine Reihe von Tannaim aufgezählt ist, welche dies behauptet haben sollten, ohne dass es wirklich sich so verhält.

[3]) Es ist nicht unmöglich, dass RMBM wirklich לעולם so erklärt hat, darnm zieht er die Ansicht des תנא דר״י in seinem Codex als Halacha aus.

[4]) S. das. Jebam. 1_{13}.

fassung des J., welchen zu deuten die Commentatoren die erstaunlichsten aber — wie wir zeigen werden — vergeblichen Anstrengungen machen. Der Sinn der M. ist folgender: Immerhin, in allen Fällen, man mag unter dem Titel פאה den Armen geben, ist man frei vom Zehnten, bis die Frucht geglättet ist, man mag ihnen unter dem Titel הפקר geben, ist man frei vom Zehnten, bis die Frucht geglättet ist. In beiden Sätzen ist zu נותן zu ergänzen לעניים. Dazu bemerkt J.: Diese M. drückt die Ansicht der Schammaiten aus, welche behaupten, הפקר לעניים הפקר. Nach den Hilleliten, welche behaupten, הפקר לעניים אינו הפקר, eine Dereliction für die Armen allein ist nicht Dereliction, sondern Tradition, müssen die Armen nach der Apprehension den Zehnten von den Früchten geben (s. folgende Nr.). Wenn man fragt, da die Halacha doch wie Beth-Hillel ist, wie kann hier ohne Controverse die Ansicht der Schammaiten aufgenommen worden sein, so ist die Antwort: da in M. 6_1 die Controverse von ב״ש und ב״ה ausdrücklich angegeben ist, so gilt die Regel סתם ואח״כ מחלוקת אין הלכה כסתם, vgl. Frankel ד״המ (p. 271). Diese M. ist älter als die Schule Schammai's u. Hillel's. Die letztere hob sie auf, die Schammaiten hielten an ihr fest. Sie blieb aber am Ende des Abschnitts stehen. Dass die Tannaiten nach ihr sich nicht richteten, ersehen wir aus der Behauptung R. Jehuda's in demselben Abschnitte der T., der pal. M. c., welche lautet, ואם לאו אינו נותן אלא משום הפקר, was übersetzt werden muss, wie wir angegeben, hat er keinen Stengel von Pea noch zu geben, sondern hat schon am Anfang oder Mitte das volle Mass gegeben, so kann er den Armen nur unter dem Titel הפקר geben, u. z. ist er verpflichtet zu מעשרות, denn nach ב״ה ist הפקר לעניים nicht הפקר. Weder sprachlich noch logisch ist gegen diese Erklärung etwas einzuwenden. Man wird nun fragen, wie kommt es, dass alle Commentatoren ausnahmslos den Satz נותן משום הפקר in M. c. anders erklären, er muss derelinquiren den Armen u. Reichen? Das mussten sie, weil sie nach Auffassung des B. über הפקר nicht anders erklären konnten, aber es mussten dann alle Versuche, J. zu erklären, fehlschlagen.

Zwar erklärt RMM den J. c. ähnlich, wie wir ihn erklärt haben. Er sagt, J. wollte נותן משום הפקר nicht als gleichbedeutend mit מפקיר nehmen, weil eben sonst dieser Ausdruck ge-

standen hätte, darum erklärte er נותן [לעניים] משום הפקר, und das kann nur die Meinung von ב"ש sein, welche behaupteten, הפקר לעניים הפקר. Aber alle Späteren berücksichtigen diese Erklärung gar nicht, weil sie sie sicher für falsch halten. Denn derselbe Ausdruck steht doch auch in M. 1_3, wo er doch nicht anders erklärt werden kann als מפקיר לעניים ולעשירים — RMM erklärt selbst dort so. — Warum kann dieser Ausdruck in M. 6 nicht ebenso erklärt werden, wie in M. 3? warum muss die M. nur nach ב"ש erklärt werden? Dass alle Commentatoren die M. 3 so erklären mussten, hat folgende Bewandniss. Nach B. hat der Satz von ב"ה, welche behaupten, הפקר לעניים אינו הפקר, folgenden Sinn. Eine Dereliction zu Gunsten der Armen hat gar keine Gültigkeit, ist wirkungslos (s. folgende Nr.). Wenn nun R. Jehuda sagt: Man kann den Armen nicht geben unter dem Titel פאה, sondern unter dem Titel הפקר, so kann er doch nur meinen, die Armen erwerben das Derelinquirte, was aber nach B. nur der Fall ist, wenn er derelinquirt, לעניים ולעשירים. Wir werden aber im folgenden Artikel zeigen, dass nach J. der Sinn des Satzes von ב"ה kein anderer ist als, Dereliction für die Armen ist nicht frei von מעשרות. Ueberlassen einer Sache an Arme ist nicht Dereliction, sondern Tradition; aber das ist zweifellos, dass wenn für die עניים allein etwas derelinquirt wird, sie es erwerben. Nach J. ist sonach kein Hinderniss, auch den Satz R. Jehuda's ואם לאו נותן משום הפקר zu erklären, er giebt den Armen im Namen von הפקר, welches sie erwerben, aber sie müssen davon מעשרות geben. Indem RMM die M. 3 c. wie die Commentatoren erklären, durfte er nicht sagen, J. hat den Ausdruck נותן משום הפקר auffallend gefunden. Wenn ihn dieser an der einen Stelle für הפקר gebraucht, kann er es auch an der anderen, zumal wenn man sagt, die M. ist nicht nach der Halacha. Die J.-Stelle versuchen nun die Späteren (מ"ל u. פ"ה) anders zu erklären. Denn die Schwierigkeit ist keine geringe. Die M. lässt sich in Uebereinstimmung mit der Halacha erklären, und J. weist die M. ab, sie sei gegen die Halacha! Sie kehren zur Erklärnng von RSS zurück. Der Satz דב"ש היא bezieht sich nicht auf נותן משום הפקר וכו', diesen Satz hätte J. wie in M. 1_3 erklärt, man kann מפקיר sein für reich und arm und ist frei von מעשרות, aber weil in M. לעולם steht, hätte J. sie so gedeutet.

Auch nachdem man die volle פאה gegeben und keine Absicht hatte, mehr zu geben, in welchen Falle man doch משום הפקר geben muss, so ist diese Zugabe auch frei von מעשרות. Das hätten die Hilleliten nicht zugestanden. Dass das mehr als gezwungen ist, wird jeder zugeben. Wo finden wir eine solche Controverse zwischen ב״ש und ב״ה betreff der Zugabe? Erst R. Jehuda stellt die Meinung auf, wenn man schon das volle Mass gegeben, die Zugabe nur משום הפקר gegeben werden muss, was die Contravertenten bestreiten. Anzunehmen aber, die Schammaiten wären noch weiter gegangen, als die Contravertenten des R. Jehuda, nämlich selbst wenn man die Absicht hatte, nicht mehr zu geben, doch noch משום הפקר geben kann, das geht doch zu weit. Eine solche Controverse zwischen ב״ש und ב״ה hätte doch erwähnt werden müssen. Frankel macht einen anderen Versuch, dieses Räthsel zu lösen. Er streicht דהפקר לעניים הפקר und liest bloss דב״ש היא. Da wäre schon besser, den ganzen Satz zu streichen. Denn mit der Streichung von דהפקר לעניים הפקר ist nichts gewonnen. Frankel meint, Beth-Hillel hätten behauptet, auch לאחר מירוח sei הפקר פטור ממעשרות, und beruft sich auf die LA. im J. Mass. sch. 3_6. Diese LA. ist aber corrumpirt, die richtige LA. ist in T. ib. 2_{11}, wie auch REW den J. nach T. emendirt. Da nämlich J. an mehreren Stellen den Unterschied von קודם מירוח und לאחר מירוח als feststehend annimmt, (vgl. J. Terumoth 1_1, (40b)), und J. Demai. 3_2 (23b)[4a]), so muss die J.-Stelle מ״ש corrumpirt sein. Das Räthsel bleibt demnach ungelöst[5]). RJDBS endlich, der neueste Erklärer des J., glaubt diese Schwierigkeit durch eine weit ausgedehnte pilpulstische Abhandlung zu heben. Er verwickelt sich nur in neue, undurchdringliche Widersprüche. Danach soll דב״ש היא sich gar nicht

---

[4a]) Wir kommen auf diese Stellen im nächsten Artikel zurück, s. auch Schluss von Anm. 6. Vgl. auch M. Maass. 3_4 מצא גרוגרות.

[5]) Um so mehr ist es auffallend, dass Frankel nicht die Lösung von RMM angenommen, da er in der That den Satz von ב״ה הפקר לעניים אין הפקר nur in dem Sinne erklärt, dass Dereliction an die Armen nicht frei ist von מעשרות, dass aber die Armen das ihnen Ueberlassene erwerben. Allerdings hätte er in M. 1_3 auch den Satz des ר׳ יהודה anders erklären müssen.

auf die M. beziehen, sondern auf die voraufgehende Verhandlung betreff ביכורים [6]).

---

[6]) Die Schwierigkeit im dortigen J., die auch Frankel nicht beseitigt, — er schreibt הגי' שלפנינו קשה להולמו — ist einfach zu heben, wenn man anstatt מה שאין כן בתרומה liest מה שאין כן בבכורים; dann stimmt Alles genau. So wie in der ersten M. פאה und בכורים zusammengestellt werden, hätte auch hier, wenn בכורים אחר מירוח auch חייב בתרומה wäre, in M. stehen müssen, ונותן בכורים ופטור ממעשרות עד שימרח; da es aber nicht steht, so ist das ein Beweiss, dass בכורים auch nach מירוח פטור sind. — Darauf wird erwidert: Man kann auch umgekehrt schliessen, בכורים steht deshalb nicht, weil es auch vor מירוח schon חייב במעשרות ist. Es ist zweifellos, dass in מעשרות — תרומה inbegriffen ist. Auch der Fragesteller hat nicht, wie Frankel und auch RJDBS meinen, unter מעשרות nur מעשר und nicht תרומה verstanden, und ihm erst darauf die Antwort wird (nach Frankel), מעשרות umfasse auch תרומה. Ausser den Stellen, welche RLH zu M. Demai 4_1 anführt, dass unter מעשרות auch תרומה verstanden wird, ist auch auf M. Ter. 9_2 und J. Maasser. 4_1 zu verweisen, wo zum Passus der M. איזהו גורנן למעשרות . . . התבואה משימרח gefragt wird . . . והא תנא מאימתי תורמין את הגורן משתעקר*) האלה, woraus wir ersehen, dass darüber gar kein Zweifel war, dass מעשרות auch תרומה umfasst. In der Stelle, die Tos. B.K. 94a (s. v. זה וזה) aus T. Mr. 2_{17} bringen — die Stelle ist anders citirt im J. (Mass. 3_1 (59c), und das Citat von Tos. stammt, wie schon am Rande im Namen des RSE bemerkt ist, aus J., und st. דתנן muss gelesen werden דתניא, — aus welcher bewiesen sein soll, מעשרות umfasse תרומה nicht, ist das Gegentheil bewiesen. In den vorhergehenden Fällen מצא כריכות וכו' steht auch וחייבת במעשרות, und bei diesen ist תרומה mit inbegriffen. Dann kommt ein besonderer Fall מצא תבואה מסורחת וכו'. Diese T.-Stelle ist sowohl in E. als AW. corrumpirt. REW emendirt sie nach J. בין כך ובין כך חייבות במעשרות ופטורות מתרומה גדולה ובה"ב עושה אותן תרומה ותרומת מעשר, setzt aber zu על מקום אחר. Im J. geht das Citat bloss bis גדולה, das Wort ובה"ב ist Emendation von REW zu LA. עושה אותה in AW., u. z. soll ובה"ב heissen der Finder, was schwierig ist. Besser lässt sich der Passus nach LA. von E. emendiren: בין כך ובין כך [חייבות במעשרות ופטורות מתרומה גדולה שכבר] הוציא עליהן תרומה ותרומת מעשר (ומעשרות (st. משל בעל הבית ואינו חושש. Die eckig eingeklammerten Worte sind in E. ausgefallen. Aus dem ganzen § der T. geht hervor, dass man unter מעשרות auch תרומה versteht. In einem speciellen Falle, wo man annehmen kann, man hat schon die תרומה gegeben, wird diese besonders ausgeschlossen. — Aus dieser T. geht auch hervor, wie alle Commentatoren auch angeben, dass הפקר אחר מירוח

---

*) E. hat משיתעשר, Aruch citirt משיתהפך, die richtige LA. ist wie AW. lesen משתעקר האלה, was J. Sabbat 6_4 (8b) durch דוקרנין erklärt, „Spitzpfal", Levy, K. und Jastrow. — V. c. S. 71 Anm. 57 hält diese Erklärung für unzulänglich. Da aber J. so erklärt, so ist dagegen nichts einzuwenden.

Es bleibt daher nichts anderes übrig, als die J.-Stelle רב"ש לעולם נותן לעניים משום הפקר auf היא הפקר לעניים הפקר und auf die zwei in M. angeführten Fälle zu beziehen, nämlich, man kann den Armen geben unter dem Titel פאה und ist frei von מעשרות, und man kann unter dem Titel הפקר den Armen geben und ist frei von מעשרות, denn ב"ש machten zwischen פאה und הפקר keinen Unterschied (s. folgende Nr.). Ist das aber der Sinn der M., dann ist der Passus in T. 1 c. לא נתן מן הקמה nicht Erklärung zu unserer M., wie פ"ה annimmt, sondern die M. besagt etwas anderes, sie stammt aus alter Zeit und wurde von den Hilleliten abrogirt. T. c. steht im Gegensatz zur M. Während in M. die Ansicht der Schammaiten ausgedrückt ist נותן משום הפקר ופטור ממעשרות, so dass משום הפקר gleichgesetzt wird משום פאה, stellt T. משום הפקר in Gegensatz zu משום פאה, nämlich letzteres ist frei von מעשרות, ersteres, das den עניים gegeben wird, ist חייב במעשרות[7]). Würde, wie Schwarz es thut, T. c. zur M. gestellt worden sein, dann wäre uns für immer das Verständniss der M., T. und J verschlossen geblieben.

---

zweifellos verpflichtet ist zu מעשרות, dass sonach die Emendation Frankel's zu J. Pea 1_6 verfehlt ist (s. oben S. 479). — Ich sehe nachträglich, dass der Verfasser von שערי ירשלים ohne Emendation erklärt und der von נ"י ausdrücklich st. תרומה emendirt בכורים, aber meine Erklärung weicht von der ihrigen ab.

[7]) P.H. c. n. 85 bringt zwei Erklärungen über den Ausdruck עד שיתמרח, die des RMBM und Raschi. Er verweist auf RJK im K.M. zu Terum. 2_9, welcher schreibt, RMBM entscheide wie B. gegen J., wo es in 5. Abschn. von Pea heisst: אמר רא"ב"י העושה כרי מן ל"ש"ופ חייב בתרומה גדולה. Ich habe diese Stelle weder im 5. Abschnitt von Pea noch sonst wo gefunden. Ich vermuthe auch, dass ein solcher Satz im J. gar nicht gestanden hat. Möglich dass RJK ein J.-Exemplar hatte, wo Jemand diesen Satz aus B. zugeschrieben hat. Es ist unwahrscheinlich, dass ein Tannait gegen den ersten Theil der M. פאה פטור ממעשרות עד שיתמרח gestritten haben soll. Von הפקר finden wir ausdrücklich im J. Ter. 1_1, dass wenn Getreide vor der מריחה derelinquirt worden und nachher מריחה vorgenommen wird, dasselbe פטור ist von מעשרות. Wie sollte Pea beim Armen nach der מריחה zu מעשרות verpflichtet werden? Wenn die רבנן wegen מראית עין dies verboten hätten, hätten sie es doch bei הפקר eher verbieten müssen. Verdächtig ist auch אמר ר' יוחנן משום ר' אליעזר בן יעקב. So wird auch in Sota 43b ein anderer Satz des R. Jochanan im Namen des R. Elieser b. Jakob angegeben, der mit der pal. Halacha nicht übereinstimmt, s. Mschr. 1874, S. 189 Anm. 1.

Verbesserungen und Zusätze.

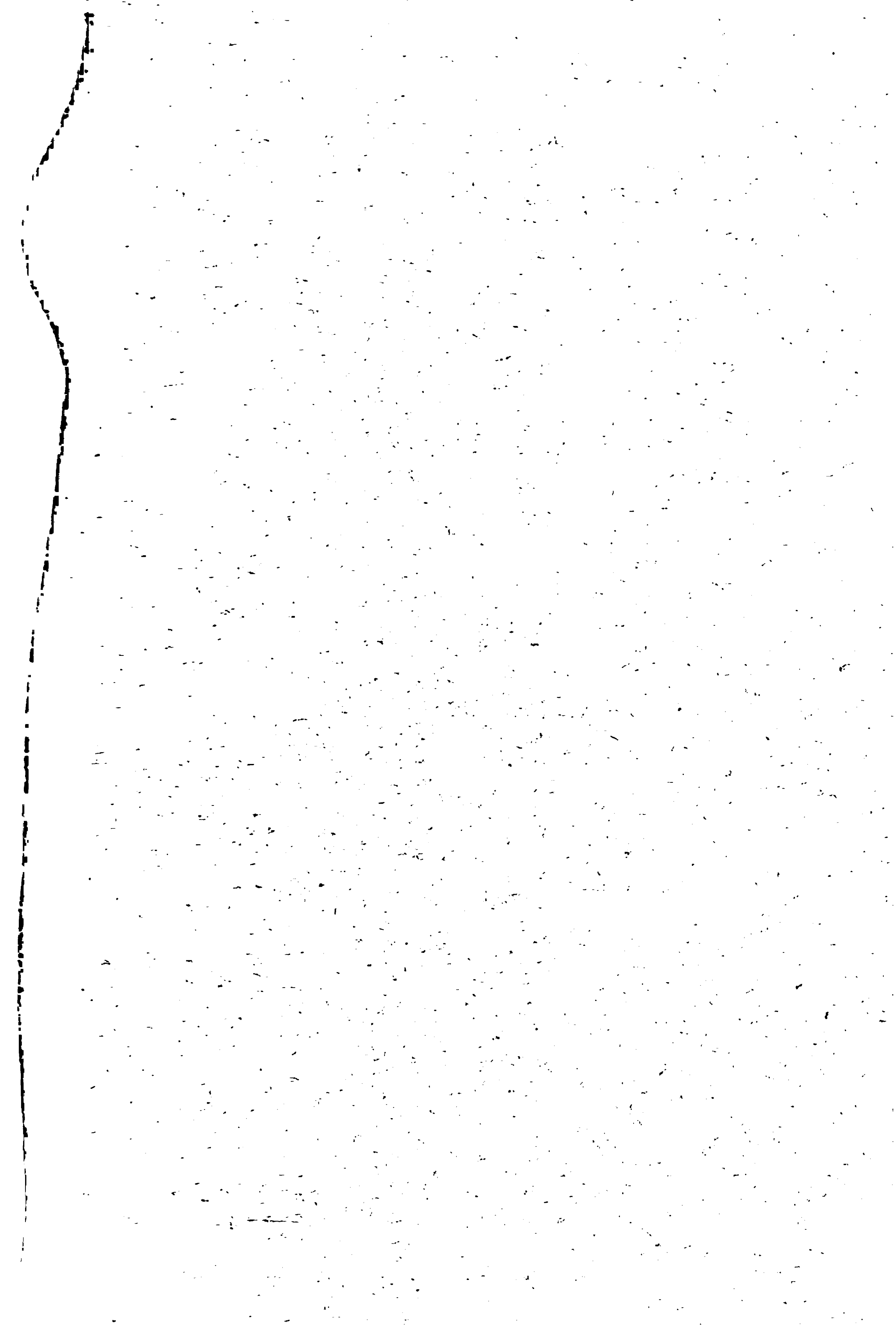
S. 2, letzte Z. st. Sukka 3_3 lies 3_4.
S. 3, Anm. 4 letzte Z. st. 2 l. 2_1.
S. 10, Anm. 7 Z. 17 st. 7e l. 75b.
S. 12, letzte Z. zu ויעבר את הכושי hinzuzufügen (II Sam. 18_{23}).
S. 13, Z. 1 zu ויעבר מלכם לפניהם „ „ (Micha 12_{13}).
S. 16, Z. 19 hinzuzufügen: Vgl. M. Nedarim 2_2 תפילין שאני מניח mit T. ib. 1_5 (276_{28}) ותפילין שאני נותן. Die Aenderung in M. ist unzweifelhaft babylonisch. In M. des J. steht שאיני נותן.
S. 17, Anm. Z. 17 v. u. hinzuzufügen zu T.B.B. (3_3).
S. 19, Z. 13 v. u. zu 15a hinzufügen Ed. Frankel.
S. 21, Z. 12 v. u. zu M. hinzuzufügen Menach. 4_1.
S. 22, Z. 4 v. u. nach Erubin zu setzen 95b.
S. 22, Anm. 8 Z. 3 lies אין לו.
S. 24, Anm. 4 st. מעשו lies מעשרות.
S. 34, Anm. 3 Ende lies versa.
S. 36, Anm. 32 v. u. l. ושל זו.
S. 47, Anm. 1 hinzuzufügen M. Nedarim 9_7; J. Ned. 9_6 (41c); b. Ned. 26a u. 96a.
S. 48, Z. 1 l. das.
S. 50, Anm. 1 letzte Zeile l. Ned. 87.
S. 51, Z. 14 st. Gruss l. Genuss.
S. 52, Z. 8 v. u. l. תוך כדי דבור.
S. 53, Anm. 6 l. meinen Nachtrag zur Tosefta-Ausgabe.
S. 54, Z. 5 l. übereinstimmt.
S. 55, Z. 1 v. u. st. REA l. RER.
S. 55, Anm. 1 hinzuzufügen J.B.M. 10_1 (12c.)
S. 56, ff. st. Oehl l. Oel.
S. 69, Z. 12 v. u. zu lesen: Die Differenz zwischen מעשרות u. טבל getheilt durch 10.
S. 69, Z. 7 „ „ „ „ Die Differenz von x u. y getheilt durch 10.
S. 71, Z. 5 st. er l. der Satz.
S. 72, Z. 11 st. 7_8 l. 7_7.
S. 75, Z. 14 nach „eine“ hinzuzufügen ganze, da er $100^1/_{10}$ dem Priester geben resp. verkaufen muss.
S. 78, Z. 8 zu lesen Ter. 6_1.
S. 79, letzte Z. l. RJL.
S. 83, Z. 18 hinzuzufügen Kohel. 4_5.
S. 84, Z. 1 zu lesen J. $7_{3,4}$ (26b).
S. 84, Z. 6 v. u. st. beim l. vor dem.
S. 87, Z. 13 v. u. l. T. Dem. 5c.
S. 87, Z. 8 v. u. l. רוב עמי.
S. 87, Z. 6 v. u. l. LA. wird erklärt durch die Annahme.
S. 89, Z. 13 st. ולבניו l. הכהן.
S. 94, zu פרנסה zu vergleichen Frankel Mntsch. X, 119.
S. 97, Anm. Z. 1 st. 34_{26} l. 34_{24} u. st. 46_{24} l. 36_{24}.
S. 99, Z. 7 v. u. l. Nr. 19b. ביעור.
S. 100, Z. 20 l. Nr. 19b u. c ביעור.
S. 103, Z. 3 l. Nr. 19b ביעור.

S. 104, Z. 7 st. 85_{16} l. 8_5.
S. 105, Z. 9 v. u. l. Nr. 20 ספיחין u. Nr. 19b ביעור.
S. 108, Anm. 16 Ende l. s. 19c ביעור.
S. 112, Z. 13 v. u. st. שאין l. שיש.
S. 124, Z. 14 v. u. l. Kilaim 1_9.
S. 127, Z. 15 st. NR l. RN.
S. 128, Z. 8 l. p. 67_{24}.
S. 130, Z. 2 st. חולין l, מותר.
S. 133 unter Quellen hinzuzufügen R.H. 13b.
S. 135, Z. 4 hinzuzufügen: vgl. b, Ab. Sara 62b וכנגדן באתנן מותר.
S. 141, Z. 1 v. u. Anm. l. (5) st. (4).
S. 141, Z. 2 v. u. Anm. l. § 3 st. § 4.
S. 143, Z. 10 v. u. l. רכון אינו כעקר.
S. 144, Anm. Z. 2 zu lesen M. Dem. § 5.
S. 144. Anm. Z. 3 hinzuzufügen T. Seb. § 20 כל הזבחים (8)
S. 147, Z. 2 zu lesen מה שלקט לקט.
S. 148, Anm. 12 letzte Zeile l. trockene Sachen.
S. 155, Z. 16. l. Derenburg c.
S. 161, Z. 3 st. C. l. c.
S. 161, Z. 5 v. u. st. J l. R.
S. 168, Z. 4 nach כאחת zuzufügen: T. Ab. Sar. 7 $(8)_{10}$ נתנן כולן בכרך אחד
 . . . הרי אלו אסורות אלו בפני עצמן. Es heisst nicht בבת אחת,
 auch wenn sie nicht in einem Beutel, sondern einzelne aufgezählt
 werden, aber ohne Trennung des איסור vom היתר sind sie אסור.
S. 174, Z. 6 v. u. l. Verwarnung.
S. 175, Anm. Z. 3 l. „
S. 175, Z. 7 v. u. l. Verwarnungen.
S. 190, Anm. 1 l. Nedarim § 1 ר' יוסי בר' יהודה (6).
S. 192, Z. 1 v. u. l. p. 682_{12}.
S. 192, Anm. 4b, letzte Zeile l. in der Wilnaer dem Rif beigefügten T.
S. 192, sub B. zu vergleichen Frankel Monsch. 1860 S. 385, wo Fr. schreibt:
 Diese M. gehört zu den schwierigsten, und vermag der Talmud . .
 nicht genügenden Aufschluss zu verschaffen.
S. 193, Anm. 5a, zu בת ראש zu vergleichen Geiger in ZDMG XII S. 360.
S. 194, Z. 2 l. Morgen und Mittag.
S. 195, Z. 20 hinzuzufügen J. Kidd. 1_2 (60a) כתב כל נכסיו לשני עבדים
 כאחת und b. Gittin 42a כאן בבת אחת כאן בזה אחר זה.
S. 196, Anm. 10 Z. 1 st. 6_8 l. 4_7 (22b), vgl. RAJ zu B. ib. 37a.
S. 200, Anm. Z. 1 st. 176 l. 147.
S. 201, Z. 6 v. u. l. Berach. 49a Pes. 102b.
S. 207, vorl. Z. l. Tebul Jom. 2_7.
S. 232, Anm. 1 hinzuzufügen: M. Orla $3_{6,7}$, M. Ab. Sa. 5_9, T. Ter. 8_{22}.
S. 243, Anm. 1, Z. 2 l. T Terum. st. ib.
S. 244, Z. 4 hinzuzufügen: M. Schekalim 7_8 את שנטמא באב הטומאה, ib.
 Chulin 8_4 את שאסור משום נבלה.
S. 252, l. וּלְמָה.
S. 257, Z. 11 l. 2_4 st. 3_5.
S. 271, Anm. 4, Z. 8 l. אין איסור עולם.
S. 278, Anm. Z. 1 hinzuzufügen: Pesach. 43b.
S. 287, Anm. 6 Z. 1 st. Behandlung l. Behauptung.
S. 289, Anm. Z. 6 zu ergänzen nach מבתיכם Exod. 12_{15}
S. 289, Anm. 1, Z. 3 l. Maas. sch. § 6.
S. 303, Anm. Z. 16 v. u. st. RSbG l. RSbE.

S. 304, Anm. 1 Z. 2 hinzuzufügen: J. Scheb. 7_2 (37e).
S. 308, Z. 9 st. fasst l. fast.
S. 312, Anm. 1, Z. 1 l. Lev. $25_{5,20}$.
S. 312, Anm. 1 Z. 4 ist Mr. zu streichen.
S. 314, Anm. Z. 2 v. u. l. M. 4_2.
S. 316, Z. 12 l. Scheb. 1_2.
S. 318, Anm. 10 Z. 2 und 4 st. מותרות l. מותרין.
S. 320, Z. 11, 12 v. u. hinzuzufügen Lev. 25_5.
S. 321, Z. 1 l. R.H. 9a und וקציר st. הקציר.
S. 321, Anm. 15, Z. 7, 8 ist hinzuzufügen: Exod. 34_{21}.
S. 324, Anm. 1, hinzuzufügen: T. Joma $5(4)_4$ u. J. Joma 8_5 (45b).
S. 325, Z. 3 st. J. c. l. J. Scheb. 9_6.
S. 329, Z. 14 ist 6_9 zu streichen.
S. 333, Anm. Z. 1 zu ergänzen (34a).
S. 345, Anm. 3, Z. 5 st. 7_2 l. 7_1.
S. 346, Z. 11 l. (p. 32_{21}) und J. Challa 3 Ende.
S. 346, Anm. 6 letzte Zeile l. (s. S. 384).
S. 350, Z. 6 l. §§ 15—23.
S. 351, Z. 14 v. u. l. T. Terum. 9_{10} und M. Maass. sch. 2_1.
S. 353, Z. 3 l. J. 4_2 c.
S. 362, Anm. Z. 2 v. u. l. M. Kil. 2_4.
S. 363, Anm. Z. 5 v. u. st. c. l. ib.
S. 363, Anm. Z. 5 v. u. l. T. Scheb. 2_{14}.
S. 366, Anm. 12, Z. 5 l. stattfand für befand.
S. 371, Anm. 7a Z. 1 st. c l. 50b.
S. 384, sub 2 hinzuzufügen: Frankel führt in seinem ד״הם sub רבן גמליאל nicht an, dass er die שני פרקים aufgehoben hat, wohl aber Ja. Brüll in seinem מבוא המשנה und Weiss in seinem דור דור ודורשיו.
S. 395, Anm. 10, Z. 8 l. היו st. הין.
S. 395, Anm. 10, Z. 9 v. u. l. 1_5 (33b) st. 2_1.
S. 397, Anm. 11, Z. 2 l. RER st. REK.
S. 401, Z. 7 l. RMBM st. RBBM.
S. 401, Z. 17 l. RMBM. st. RMRM.
S. 416, Anm. 1, Z. 1 l. M. Meila §§ 5, 6 ולד חטאת (3).
S. 427, Anm., Z. 8 st. Teruma l. Temura.
S. 428, Z. 12 st. 19, l. 10_1.
S. 445, Anm. 1, Z. 3 ist sub b. hinzuzufügen Erach. 14.
S. 445, Anm. 1 Z. 2 ist zu M.B.B. hinzusetzen § 9.
S. 456, Z. 7 v. u. l. dieses st. dass.
S. 459 Anm., Z. 10 v. u. l. obere st. oben.
S. 460, Z. 10 v. u. nach 1 hinzuzufügen 12.
S. 462, Z. 6 v u. l. auch st. such.
S. 464, Z. 3 nach gegeben hinzuzufügen: da man rabbinische Pea mit biblischer nicht verbinden kann.
Das. Anm. 4, Z. 3 nach lassen hinzuzufügen: RSA sagt nämlich, der letzte Stengel hat nicht den Charakter von Pea, aber das Gegebene hat ihn wohl. Möglich aber, dass RSA sich nur nicht klar ausgedrückt hat, und er auch meint, das Gegebene hat nicht den Charakter von Pea.
S. 481, Anm. 7. Ich fragte Hr. Professor Isr. Lewy, ob ihm vielleicht diese Stelle im J. bekannt wäre. Er erwiderte mir nach einiger Zeit, dass er diese Stelle nicht gefunden, meinte aber, dass RJK die Stelle in J. Pea 8_1 מעשה והאמין ר׳ לחמשה אחים בחמשה כורין vorgeschwebt habe, aber aus dieser Stelle sei das Gegentheil bewiesen, dass nämlich RMBM im ersten Satztheile mit J. übereinstimme.

———— ——

H. Fleischmann, Breslau, Ohlauerstr. 8.



Von demselben Verfasser sind erschienen und in der Buchhandlung von **J. Kauffmann** zu haben

1. **Die Erfurter Handschrift der Tosefta** beschrieben und geprüft. Berlin 1876. — 8
2. **Tosefta nach den Erfurter u. Wiener Handschriften** edirt. Pasewalk 1880. (vergriffen).
3. **Der Wiener Tosefta-Codex.** Magdeburg 1877. — 20
4. **Tosefta-Varianten.** Trier 1881. — 60
5. **Supplement** enthaltend Uebersicht, Register und Glossar zu Tosefta. Trier 1882. (vergriffen).
6. **Nachtrag zu meiner Tosefta-Ausgabe.** Berlin 1899. — 50
7. **Referat über die Religionslehre.** Trier 1888. 8. — 10
8. **Spruchbuch I.** Frankfurt a. M. 1889. 8. — 80
9. **Der Unterricht in der Religionslehre** nach meinem Spruchbuch. Vortrag. Trier 1889. — 30
10. **Spruchbuch II.** Trier 1890. 8. 1 —
11. **Zwei Predigten** gehalten zur Friedensfeier 1866 und am Sabbat Teruma. Gnesen 1866. (vergriffen).
12. **Rede zur 50 jährigen Stiftungsfeier der jüd. Stadtschule in Mark.** Friedland 1869. — [illegible]
13. **Predigt** zur Feier des Geburtstages Sr. Majestät des Kaisers Wilhelm. Pasewalk 1879. — 30
14. **Predigt** gehalten zur Erinnerungsfeier an das 25 jährige Bestehen der neuen Synagoge zu Trier. Trier [illegible]. — 30
15. **Predigt** gehalten zum Regierungsjubiläum Sr. Majestät des Kaisers Wilhelm und zur hundertjährigen Gedächtnisfeier Moses Mendelssohn. Trier 1886. — [illegible]
16. **Predigt** gehalten zur Trauerfeier des Kaiser Wilhelm. Trier 1888. — 30
17. **Predigt** gehalten zur Trauerfeier Sr. Majestät des Kaiser **Friedrich.** Trier 1888. — [illegible]
18. **Simson,** ein biblisches Drama von Samson Zuckermandel ... mit deutscher Einleitung ed. Breslau 1906. 3 —

[illegible]

TOSEFTA
MISCHNA UND BORAITHA

in ihrem Verhältnis zu einander,

oder

palästinensische und babylonische Halacha.

Ein Beitrag zur Kritik und Geschichte der Halacha

von

Dr. M. S. Zuckermandel

Zweiter Band

Kommissionsverlag von J. Kauffmann
Frankfurt a. M.
1909.

TOSEFTA
MISCHNA UND BORAITHA

in ihrem Verhältnis zu einander,

oder

palästinensische und babylonische Halacha.

Ein Beitrag zur Kritik und Geschichte der Halacha

von

Dr. M. S. Zuckermandel
Rabbiner.

Zweiter Band

Kommissionsverlag von J. Kauffmann
Frankfurt a. M.
1909.

Supplement, enthaltend Einleitung und Register, folgt.

Preis nach der Bogenzahl.

Inhaltsverzeichniss.

— — —

Vorwort.

Der zweite Band ist durch die Ausführlichkeit, welche der Artikel חנאי und die beiden Anhänge beanspruchten, so sehr an Umfang gewachsen, dass ich mich entschliessen musste, Einleitung und Register in einem Supplementheft nachzuliefern. Es wird mit Gottes Hilfe nicht später als 1910 erscheinen. Hingegen muss ich noch andere Artikel, welche ich durchgearbeitet, aber für den Druck noch nicht fertig gestellt habe, zurücklassen. Es sind dies die Artikel ייאוש, קָנִין, סקריקון (sectaricum) u. A., obwohl ich im Werke auf erstere verwiesen habe. Ich könnte jetzt mein Vorwort schliessen.

Eine Recension aber über den ersten Band von S. Kraus, welche in Nr. 10 dieses Jahrganges im „Literarischen Centralblatt" gestanden hat, zwingt mich, noch einige Worte an den Leser zu richten. Ich wollte sie erst ignoriren, wie ich auf die früheren Angriffe gegen mich nicht geantwortet habe. Aber der Satz des Weisen: „Es ist eine Zeit zu schweigen und eine Zeit zu reden" belehrte mich, dass ich im Interesse meines Geisteskindes diesmal reden muss. Es genügt nicht eine Wahrheit selbst zu finden, man muss auch bestrebt sein, ihr weitere Anerkennung zu verschaffen gegen die Verächter derselben.

Es ist bekannt, in welch' heftiger Weise Schwarz und Dünner meine 1874 aufgestellte These vom Verhältnisse der Tosefta zur Mischna angegriffen haben. Dass man auch von orthodoxer Seite mit meiner These nicht einverstanden sein konnte, liegt auf der Hand. Ich habe trotz aller weiteren Angriffe gegen mich meine Ruhe bewahrt, weil ich mich im Besitze einer Wahrheit wusste, die früher oder später wird anerkannt werden. Ich wusste, dass

Polemik nur verbittert und die Wahrheit wenig fördert. Ich schwieg und arbeitete an der Begründung meiner These im Stillen weiter. Aber dies Schweigen wurde als Zugeständniss gedeutet. So erklärt sich die Beachtung, welche meine Tosefta-Ausgabe allgemein gefunden und das Stillschweigen oder die Abweisung meiner These von Seiten der Gelehrten. Meine Tosefta-Ausgabe und Supplement werden immer mit Ehren genannt — ich verweise auf alle Darstellungen von wissenschaftlichen Abhandlungen über Realien in Mischna, auf die Lexica von Levy, Kohut und Dalmann, auf Strack und Schürer, besonders auf den kritischen Commentar zu Jeruschalmi Baba Kama von Professor Dr. Israel Levy, der nicht verfehlt, sehr oft meinen vollen Namen zu nennen. Eine Ausnahme machen bloss meine Herren Gegner, Dünner und Schwarz. Ersterer spricht in seinen Talmudglossen, wenn er meine Tosefta-Ausgabe erwähnt, nur von כתב יד ערפורט, nennt meinen Namen nie; letzterer erwähnt in seiner Vorrede zu der in Russland censirten Ausgabe Seraim meine Tosefta-Ausgabe gar nicht und im Commentar spricht er von einer „Tosefta, Pasewalker Druck“, was gar nicht richtig ist, – meine Tosefta ist in Halberstadt gedruckt, sie erschien in Pasewalk. — Es ist nicht Eitelkeit, wenn ich das hervorhebe; es dient zur Zurückweisung der oben genannten Recension. — Hingegen wurde meiner These über das Verhältniss von der Tosefta zur Mischna nirgends gedacht. Strack, „Einleitung in den Talmud“, erwähnt sie nicht in den früheren Auflagen; in der vierten, welche kurz nach dem ersten Bande meines Werkes erschien, zeigt er mein Buch nachträglich an und erwähnt meine These; von Schürer wird sie, gestützt auf die Autorität meiner Angreifer, als sicher nicht richtig bezeichnet. Und doch verdankt man die Tosefta-Ausgabe eben meiner These. Ich habe meine These aufgestellt, bevor ich noch die Erfurter und Wiener Handschrift kannte. Schwarz schreibt ferner in der Vorrede zu seinem genannten Buch Tosefta zu Seraim: „Ueber das Unterfangen der Leute, welche Thesen über Tosefta und Mischna aufstellen, ohne sie zu kennen, Thesen, welche vage Behauptungen enthalten und in der Luft schweben, habe ich in der Monatsschrift strenges Gericht gehalten (דברתי משפטים על השערות האלה)“. Auch hier nennt er meinen Namen nicht. Er übt gegen mich die Verurtheilung, die er gegen Friedländer üben wollte:

seinen Namen gar nicht zu nennen (בל אשא את שמו על שפתי). Es fällt mir hier ein Ausdruck ein, welchen der sel. Dr. Ziemlich gegen Schwarz in dem Maimonides-Werke gebraucht hat: „Roma locuta est". Da gibt es keine andere Meinung.

Da ich auf alle diese Angriffe schwieg, wurde meine These für tot gehalten. Ich hörte oft sagen, die These von Dr. Zuckermandel ist abgethan, während ich im Stillen mein Werk druckte. Nun zeigte der erste Band desselben, dass die These mit Gottes Hilfe noch lebt. Da muss ihr bald ein Todesstoss gegeben werden, Nicht Herr Rector Schwarz — denn das erlaubt seine Würde nicht —, sondern einer seiner Mannen, Herr S. Krauss tritt für seinen Rector in die Arena. Denn, wie kommt Herr Kraus dazu, wird jeder fragen, so scharf gegen meine These aufzutreten? Ist denn Talmud sein Fach? Er mag wohl durch sein Buch über Lehnwörter und anderes, was er geschrieben, sich Verdienste erworben haben, aber über Nacht wird man kein Talmudgelehrter! Diese Recension, wird jeder Unbefangene sagen, ist unter aller Kritik, sie ist frivol und gehässig. Indem er durch nichtssagende Phrasen das Buch heruntersetzt, will er die Ehre seines Klienten retten. Was sagt nun Herr Kraus über mein Buch, das in jedem Artikel neue Erklärungen von Tosefta und Jeruschalmi sowie noch nicht erkannte sprachliche Bemerkungen enthält? Er f ü r c h t e t, dass mein Lebenswerk vergebens sei. Er f ü r c h t e t, ich h o f f e, wenn Herr Kraus sich Zeit und Mühe nimmt, nur einige Artikel mit der angegebenen Literatur zu s t u d i e r e n, er sich zu meiner These bekehren muss. Aber wie meine Hoffnung vergebens ist, — denn Herr Kraus hat einfach keine Zeit für das tiefere Talmudstudium — so ist seine Furcht vergebens. Was ist das für eine Art, zu sagen, das Lebenswerk eines Menschen sei vergeblich? Man kann dem Satze יגעתי ולא מצאתי אל תאמין auch folgende Wendung geben: Wer da sagt: Jemand hat sich gemüht und nicht gefunden, dem glaube nicht. Herr Dr. Hoffmann hat einen Commentar zu Leviticus geschrieben. Er sagt in der Vorrede, seine Religion verbiete ihm Bibelkritik zu treiben, weil der Jude die Bibel als göttliches Werk ansieht. Auf diesem Standpunkt stehe auch ich. Er polemisirt aber auch gegen die Bibelkritiker, zeigt, dass ihre Annahmen falsch sind. Wird er aber sagen, die Mühe der Bibelkritiker sei vergebens? Wird er nicht auch an-

erkennen, dass er so manches von ihnen gelernt hat, wird man nicht zugeben, dass sie zur Erkenntnis der Bibel viel beigetragen haben? Talmudkritik verbietet uns unser Glaube nicht, höchstens ist das der Standpunkt der starren Orthodoxie. Steht aber Herr Kraus auf demselben oder sein Client Herr Rector Schwarz? Schwarz griff mich an, indem er sagte, wie verträgt sich mein conservativer Standpunkt, den ich geltend mache, mit meiner These, welche die überlieferten Annahmen umstürzt? Ich sagte in meiner Vorrede zu Band I demgegenüber: Nur vom conservativen Standpunkt ist Talmudkritik möglich, um von innen heraus das Judentum zu reformiren. Ich meine, eine Revision des Schulchan Aruch ist nötig. Das ist entfernt von der Tendenz der Reformer, das „Gesetz" aufzuheben, sich vom Joch des Gesetzes zu befreien. Kraus wiederholt diesen Angriff von Schwarz in anderer Form. Er sagt, ich suche die alte herrschende Ansicht über den Haufen zu werfen, das soll heissen, ich bin ein Umstürzler. Denn, dass in der Wissenschaft herrschende Meinungen umgestürzt und anerkannt werden, wird doch dem Herrn Recensenten nicht fremd sein. Ich muss bei diesem Punkte länger verweilen, weil dieser Einwand nicht von orthodoxer Seite gemacht wird, sondern von Personen, die nichts weniger als orthodox sind, was Verwirrung hervorrufen muss. Der gewesene Reichstagsabgeordnete Bloch zieh mich desselben Widerspruchs. Wie verträgt sich Conservatismus mit einer so freien These? (vgl. das, was ich S. 490ff. gegen andere Vorwürfe derselben sage). Ich will den Herren ein Analogon bringen. Herr Professor Levy, hier, lebt äusserst streng nach dem Schulchan Aruch, ist aber sehr weitgehend in seiner Talmudkritik. Ob einen Grad weiter oder geringer, darauf kommt es nicht an. Die Religion steht uns als Objektives gegenüber, da kann der Einzelne sich nicht eine besondere Religion nach seiner Subjektivität gestalten. Die Einheit des Judentums darf nicht aufgehoben werden; aber in der Theorie ist — abgesehen von Glaubensätzen — Freiheit der Forschung gestattet. — Ferner variirt Herr Kraus einen ungerechtfertigten Einwand gegen meine These von Herrn Rector Schwarz. Schwarz hielt mir entgegen, wie kann Tosefta die palästinensische Mischna sein, da Tosefta ohne die Mischna gar nicht verstanden werden kann? Demgegenüber sage ich in der Vorrede, dass ich schon 1874 gesagt habe, Tosefta enthalte den Rest der palästinensischen Mischna, was ich so verstand, dass die

unveränderten Theile der Mischna zu Tosefta hinzugenommen werden müssen; ich verwies noch auf andere Schriften, wo ich dasselbe sagte. Kraus sagt trotzdem, ich komme jetzt mit einer neuen Supposition. Ist das ehrlich? Kraus sagt ferner in Parenthese: „Eine Erscheinung, die schon längst beobachtet wurde, dass nämlich die palästinensische Halacha verschieden sei von der babylonischen“. Ich konnte lange nicht verstehen, was das für ein Hieb gegen mich sein solle. Habe ich denn auch nur angedeutet, dass ich zuerst diesen Gegensatz aufstelle? Ich sage doch in der Vorrede ausdrücklich, dass ich von R. Elia Wilna die Anregung zu meiner These erhalten habe. Er sagt an einer Stelle, Jeruschalmi stimme mit Tosefta überein, die Gemara mit Mischna. Ich erkannte durchgehend Verschiedenheit zwischen Tosefta und Jeruschalmi einer-, Mischna und Gemara andererseits, so dass den zwei Gemaras zwei verschiedene Mischnas entsprechen. Schliesslich fiel mir ein, was Herr Kraus mit dieser Parenthese meinen mag. Schwarz muss an einer Stelle sagen, meine Idee sei gar nicht neu, schon N. Krochmal hätte sie aufgestellt. Damit sollte auch gemeint sein, ich wäre eben so radikal, wie N. Krochmal, der zu den Reformern gezählt wurde. Ich kannte in den siebziger Jahren, als ich meine These aufstellte, N. Krochmal's Buch nicht. Ich fragte aber mehrere Literaturkenner, ob ihnen bekannt sei, dass N. Krochmal meine These aufgestellt habe, was allseitig verneint wurde. Als ich aber zum Zweck meiner zu gebenden Einleitung N. Krochmal und M. Pineles דרכה של תורה las, fand ich, dass diese allerdings Aehnliches, aber nicht Gleiches sagen. Sie sagen, aus Jeruschalmi sei erwiesen, dass dieser unsere Mischna nicht vor sich gehabt haben kann. Sie beziehen sich mehr auf Varianten der Mischna in Jeruschalmi und unserer M. und auch auf Stellen der Mischna, wo gar keine Varianten in den Mischna's vorhanden sind, aber von Tosefta sprechen sie nicht. Indess konnte ich dies schon aus Frankel wissen, dass die Mischna des Jeruschalmi mit unserer nicht übereinstimmt. Das wäre ja nach Schwarz ein Umstürzen herrschender Meinungen, wie ja die Orthodoxie die Kritik des sel. Frankel verurteilt hat und noch verurteilt.

Es sind dies, wie wir gesehen, dieselben Einwendungen in anderer Form wiederholt, welche Schwarz gegen mich vorgebracht hat, ohne dass der Recensent einen Beweis erbracht hat, dass er nur einen Artikel meines Buches gründlich gelesen hätte.

Nun kommen Einwendungen von Herrn Kraus selbst. Gelegentlich weise ich in den Anmerkungen darauf hin, dass die Tosefta, die ursprüngliche palästinensische Mischna, ein anderes System gehabt haben muss, als die in Babylonien redigierte Mischna. — In der Vorrede habe ich sie zusammengestellt. Das tadelt Herr Kraus, weil er sich diese Stellen zusammensuchen musste; es herrsche kein System im Buche, als wenn ich die Ordnung von Schwarz beibehalten müsste, der Tosefta nach Mischna ordnet. Welches System sollte das Buch enthalten? Es wird auf dem Titelblatt und in der Vorrede gesagt, dass Tosefta mit der pal., die Mischna und Boraitha mit der babylonischen Halacha übereinstimmt. Das wird in jedem Artikel bewiesen. Hat Kraus noch nicht Bücher gesehen, in welchen talmudische Materien abgehandelt sind? Ich will ihm ein deutsches Buch nennen, das er gewiss nicht kennt: Gesterding, Alte und neue Irrtümer von Rechtsgelehrten, Greifswald, 1818. Da werden mehrere civilistische Abhandlungen gegeben und in diesen alte und neue Irrtümer nachgewiesen. Sind die Materien nach einem System geordnet? Ein dogmatisches Buch muss ein System haben, ein kritisches verfolgt seinen eigenen Weg. Ihering sagt in seiner grossen Abhandlung: Die Reflexwirkungen (Jahrbuch für Dogmatik am Anfang) „Freilich darf ich dem Leser nicht verhehlen, dass der Weg, den ich ihn führen werde, kein geebneter ist. Wer einmal die gebahnte Heerstrasse der gangbaren Begriffe verlässt und in einer bisher nicht betretenen Gegend auf Entdeckungen ausgeht, wird sich darauf gefasst machen müssen, dass es ohne Kreuz- und Quergänge und manche Unbequemlichkeiten und Fährlichkeiten nicht abgeht und ich will gerne gestehen, dass mich das Gefühl des Unbehagens bei meiner Arbeit mehrmals übermannt hat, dass ich nahe daran war, sie für immer aufzugeben. Wenn es mich dennoch stets wieder dazu zurückgetrieben hat und ich mich entschlossen, die gegenwärtige Abhandlung trotz aller Mängel, die ihr anhaften mögen, dem Drucke zu übergeben, so beruhigte mich der Gedanke, dass auch eine ungenügende Lösung eines neuen Problems darin ihre wissenschaftliche Rechtfertigung findet, dass sie das Problem zum Bewusstsein der Wissenschaft bringe". Diese Sätze sind mir aus der Seele geschrieben. Ich sage nicht קבלו דעתי, nehmet meine Ansicht ungeprüft an. Ich will, dass meine Lösung des Tosefta-Problems genau geprüft

werde, ich lasse mich auch belehren, aber ich verwahre mich dagegen, dass ein Buch, welches aus dem Streben nach Wahrheit entsprungen, durch leere Redensarten abgefertigt werde. Schwarz schreibt in seiner Vorrede zur Tosefta Seraim, er wolle keine These über das Verhältniss von Tosefta zur Mischna aufstellen, bis er nicht die ganze Tosefta durchgearbeitet habe. Auf solche Weise wird er nie Klarheit über dieses Problem erhalten. Eine Mischna verglichen mit Tosefta, Jeruschalmi, Babli und allen Commentatoren genügt, um sich ein Urteil zu verschaffen. — Die Quantität des Stoffes erdrückt den Geist; non multa, sed multum. Darum konnte Kraus in so kurzer Zeit kein Urteil über mein Buch gewinnen.

Der Recensent tadelt ferner die Darstellung; er sagt, sie sei für nicht talmudisch gebildete Leser ungeniessbar. Wer anders soll ein Urteil über Tosefta, Mischna, Jeruschalmi und Babli haben als ein Talmudkenner. Will Jemand ein Urteil über Tosefta und Mischna abgeben, — und das tun auch leider Nichttalmudkenner — so muss er die Literatur kennen. „Wer den Dichter will verstehen, muss in des Dichters Lande gehen". — Er spricht von einem Gemengsel deutscher Vokabeln mit talmudischen Floskeln. Dasselbe könnte er von jeder juristischen Abhandlung sagen, in welcher die Terminologie aus dem corpus juris eingestreut ist. Für den Nichtjuristen sind es deutsche Vocabeln mit Floskeln aus dem corpus juris. Dem Juristen werden solche Abhandlungen, wenn man auch in manchen Punkten mit dem Verfasser nicht übereinstimmt, einen hohen Genuss bereiten.

Der Talmud hat ein schönes Sprichwort:

אבוב לחרי זמר, לגרדאי לא קבלוה מיניה

„Die Flöte ist für Fürsten ein herrliches Instrument,
Die Weber hören sie nicht an."

Als ich meinen Artikel „Berera", welchen ich hier verbessert abdrucke, dem sel. M. Jastrow für die Jewish Encyclopedia einsandte, schrieb er mir zurück, dass derselbe eine Zierde der Encyclopädie bilden werde. — Er hätte ihn garnicht aufgenommen, wenn er gefunden hätte, dass er ein Gemengsel „deutscher Vokabeln mit talmudischen Floskeln" enthalte.

Ja ich möchte behaupten, dass den Orientalisten und Theologen, welche Hebräisch verstehen, viele meiner Abhandlungen klar und

verständlich sein werden; ja ich glaube, dass den Juristen, wenn sie auch nicht Hebräisch verstehen, manche juristisch-talmudischen Abhandlungen klar sein werden.

Aber angenommen — nicht zugegeben, der Styl liesse manches zu wünschen übrig — die Schwierigkeit einer Darstellung talmudischer Dialektik ins Deutsche wird jeder anerkennen — ist es nicht gehässig, bei einem Werke, von dem der Recensent sagt, dass durch dasselbe die herrschende Meinung umgestürzt wird, Mangel des Styls hervorzuheben, ohne die Beweise zu entkräften und zu sagen, die Druckfehler sind nicht zu entschuldigen? Die meisten betreffen Zahlen, wo so leicht Verwechslungen zu entschuldigen sind, 3 und 8 werden oft verwechselt, die meisten sind Zusätze, genauere Angaben der Stellen, wo die Ziffern ausgelassen sind. — Will Jemand meine These widerlegen, muss er die Schwierigkeiten, die ich in jedem Artikel nach den bisherigen Erklärungen aufgezeigt habe, und die durch meine These sich lösen lassen, ohne meine These erklären. In der Nachbemerkung zu Anhang I habe ich gezeigt, wie nur durch meine These Tosefta einer- und Mischna andererseits verstanden werden kann. Will Herr Kraus dort die Erklärung von Schwarz und dem hochorthodoxen Dr. Plato für richtig halten? Hic Rhodus, hic salta. Ob der Gegenstand für einen Nichtrabbiner interessant ist oder nicht, ob er diese Fragen als minutiös betrachtet, ob der Styl gut oder schlecht ist, darauf kommt es nicht an. Wer behauptet, die Mischna ist das prius, Tosefta das posterius, muss den Gegenstand klar durchdenken und die Schwierigkeiten nach dieser Annahme lösen, — oder er lasse seine Hand ferne vom Talmud. Er hüte sich, ein Urteil über das Verhältniss von Tosefta und Mischna zu einander zu geben, oder über ein gegebenes zu urteilen. — Er weiss ferner nur auf 3 Seiten hinzuweisen, wo er Beachtenswertes gefunden. Warum diese, während doch in jedem Artikel allgemein Sprachliches bemerkt wird? Weil ich an der genannten Stelle mit der Erklärung von Schwarz, die ich aber selbst auch gefunden, während ich Jeruschalmi auch erkläre, übereinstimme. Er weiss schon im Voraus, dass der zweite Band ihn auch nicht überzeugen wird. Ich glaube es gerne. Wie er den ersten Band nicht studiert hat, wird er es auch beim zweiten nicht anders machen. Er beruft sich auf Strack Einleitung 4. Auflage, während Strack selbst

meine These als Ergänzung zu der Seite, die Kraus citirt, am Ende angibt.

Eine solche Recension, welche Parteilichkeit und Mangel an Fachkenntniss bekundet, ist nur im Stande, den Verfasser des Buches im Selbstbewusstsein zu stärken.

Ich darf ruhig sagen, dass mein Werk eine sachgemässe Kritik aushält, dass dieses mein Geisteskind, welches der Geist der Liebe zur Religion und Wahrheit gezeugt, Treue zu demselben gross gezogen, den Weg in die Welt antreten kann, und es wird sich mit Gottes Hilfe trotz Hasser und Neider immer mehr Freunde gewinnen. —

Breslau, im April 1909.

Dr. Zuckermandel.

Ergänzung des Verzeichnisses der Autoren und Werke I, XVII–XXX.

Zu Aa.

JIM Josef ibn Migasch s. zu Ba. **JS** Joel Sirkes s. I S. XXIV BCh. **MP** Meir ben Isak Katzenellenbogen, genannt Maram Padua. Responsen. Padua 16. Jhdt. (im Ben Jakob nicht angegeben.) **SBT** Simon ben Tobia, 12. Jhdt., Tossafist. **ŠBZ** Simcha Bonim ben Zwi Rappoport, Wallerstein 18. Jhdt., Novellen zu Kethubot und Gitin. Fürth, 1779. 2°. **Rabia**, s. I, S. XVIII. sub. EBIH.

Zu Ab.

Semak, s. I, S. XXIX. ציון לנפש חיה צל״ח, Commentar zu mehreren Talmudtraktaten; zu Pessachim, Prag 1784, 2°, von Ezechiel Landau. Prag, 18. Jhdt. כסף נבחר כ״נ s. BBG., I S. XVIII. תי״ר siehe I, S. XX. sub. J. J. II.

Zu Ba.

Baruch b. Isaak, Worms, Regensburg 13. Jhdt. Verfasser des ספר התרומה, Tossafist, Venedig 1523, 2°, Solkowo 1811, 4°, (I S. XIX irrthümlich unter IbB angeführt). Buber, Salomon, Lemberg, 20. Jhdt., Herausgeber des Midrasch Tanchuma (Wilna 1885, 8°) und anderer hagadischer Werke. Chajes Hirsch, Lemberg, 18. Jhdt. Vf. vieler Werke und Glossen zum babyl. Talmud, beigedruckt der Wilnaer Ausgabe. Josef ibn Megasch, Lucena, 12. Jhdt., Novellen zu BB, Prag 1804, 2°. Elchanan, Sohn des Ri, Frankreich, 12. Jhdt. Tossafist. Jakir. Ephraim b. Isak, genannt R. Jakir, Regensburg, 12. Jhdt., Tossafist. R. Jehuda aus Speyer s. RIBK. I S. 22. Simcha aus Dessau, 18. Jhdt., Glossen zum Talmud in der Wilnaer Talmudausgabe. Strack, H. L., Einleitung in den Talmud, 4. A., Leipzig 1908, 8°.

Zu Bb.

Abne Hamiluim, Comm. zu Sch. Ar. E. H. von Arje Löb ben Josef Cohen, Lemberg, 19. Jhdt., Teil I. Lemberg 1815, Teil II. Zolkiew

1825, 2⁰, 1 S. XXIV sub. קה״ח. Agur, halachisches Compendium von Jakob Landau, Deutschland 15. Jhdt., Venedig 1546, 8⁰, Offenbach 1718. Beth Samuel, Commentar zu Sch. A., E. H. von Samuel ben Uri, Fürth, 17. Jhdt., Dyhrnfurth 1689, 2⁰. Chelkath Mechokek, Com. zu Sch. Ar. E H. von Moses b. Isaak Juda Lima, Slonim, Wilna 1670, Halberstadt 1861. Haflaa, Commentar zu Kethuboth, Makne zu Kiduschin von Pinchas Halevi Horovitz, Polen, Frankfurt a. M. 18. Jhdt., Offenbach 1801, Lemberg 1860, 2⁰. Kol Bo, kurz gefasstes halachisches Compendium ohne Namen des Verfassers, s. über diesen אוצר הספרים s. v. S. 239 und Einleitung zum ארחות חיים (s. d. S. XXIV—XXV von M. Schlesinger). Magid Mischne, s. MaMi I S. XXV. Orchoth Chaim, halachisches Compendium von Ahron Kohen aus Lunell, 14. Jhdt. 2 Theile, I. Thl. Firinzi 1770, II. Thl. Mekize Nirdamim, Berlin 1902 mit Einleitung und Commentar von M. Schlesinger. Makne s. Haflaa. Meiri, Novellen zu mehreren Traktaten des Talmud von Menachem b. Salomo Meiri, Perpignan, Anf. 14. Jhdt., Commentar zu Beza, Berlin 1859, 4⁰. Mhram Lublin, Commentar zu den meisten Traktaten des Talmud von Meir aus Lublin, Anfg. 17. Jhdt., Dyhrenfurth 1806, 2⁰. Rokeach, Compendium der Halacha von Elieser ben Jehuda, Worms, 13. Jhdt., Fano 1505. Venedig 1549, 2⁰. Scheeltoth, Fragen und Antworten über die verschiedenen Gebiete der Halacha, nach den Perikopen des Pentateuchs geordnet, von R. Achai aus Schabcha Pumpedita u. Palästina, 8. Jhdt, Venedig 1546, 2⁰, mit Commentar שאילת שלום v. R. Jesaia, Berlin, Dyhernfurt 1786, s. Hamek Schale s. I XXVIII. Tebuath haarez, Geographie, Geschichte und Produkte Palästinas von Josef Schwarz, Jerusalem 1847 u. Lemberg 1865, 4⁰. Thorath Jekutiel, Commentar zu Sch. Ar., J. D. von Rafael b. Jekussiel Süsskind, Pinsk, 18. Jhdt. Berlin 1772, 2⁰.

Zu C.

Israelit v. M. Lehmann, Mainz. Aptowitzer, B. Ritter, Ziemlich.

33a. הפקר[1].

Die im Sch. Ar. c. aufgestellten §§ von 2—9, welche wörtlich aus RMBM Nedarim c. herüber genommen sind, werden, da in § 7 angegeben ist, dass man unter הפקר[2]) sowohl Sachen versteht,

---

[1]) M. Pea 6_1; ib. Nedarim 4_8; T. Pea 3_1 (p. $21_{4\text{-}5}$); ib. Nedarim 2_8 (p. $278_{5,6}$); ib. Mr. 2_{17}; ib. B.M. 2_2; J. Pea 6_1 (19b); ib. Nedarim 4_{10} (38d); ib. Pes. 2_2 (29a); ib. Demai 3_2 (23b); ib. Scheb. 9_2 (39b); ib. Maass. 5_1 (51d); b. Nedarim 43—45; ib. B.B. 148b; RMBM H. Nedarim 2_{14}—$_{19}$, Sechia 1_1; REN זכיה מהפקר מ"א 1—8; Sch. Ar. Ch. M. 273_1—$_{10}$, dazu ק"ה; O. Ch. 334_9, M.A. 13; REL נ"ב II J.D. 154; Fassel, Mos. rabb. Civilrecht §§ 351, 352, 386, 387; Sa. Mayer, die Rechte der Israeliten, Athener u. Römer II §§ 160, 161.

[2]) Ueber die Schreibung von הפקר s. oben I. S. 475, Anm. 1a. Ich habe noch hinzuzufügen, dass in der M.-Ausgabe von Neapel הפקר steht und dass RMBM auch diese LA. gehabt haben muss (s. Rabbinowicz zu M. 6_1). Auch in T., Mt. u. Sa. steht הפקר, s. T. p. 18_{16}, 20_5, 22_{13}, 25_{25}, $85_{11,14}$, 173_{26}, Mt. zu Ex. 19_2 דימוס פרהסיא מקום הפקר und Sa. zu Lev. 25_5 מן השמור אתה בוצר אבל אי אתה בוצר מן המופקר. Ich sehe, dass die Venediger Ausgabe des Sa. die Corruptel hat מן המבוזר, wo darüber מן המופקר geschrieben ist. Aber die Corruptel weist darauf hin, dass in der Vorlage gestanden haben wird מן המובקר oder המבוקר mit ב, und st. des ק geschrieben wurde ז. Was J. betrifft, so steht nicht nur in der Ausgabe von Sitomir u. Petrikow, sondern auch in der von REF הפקר, aber auch in der Krot. Ausgabe vereinzelt הפקר, und kann der Stamm פקר gleich sein פרק abwerfen, sich befreien, durch Wechsel der Buchstaben ק u. ר vgl. Mayer c. § 160 Anm. 7. Wenn בקר der Stamm ist, so kann man ihn zusammenstellen mit בגר (בוגרת) reif, frei werden. Fassel c. § 386 schreibt: „In der rabbinischen Sprache heisst eine Verlassung des Eigenthums „Hefker". Das ist nicht genau. Man versteht in erster Reihe unter הפקר herrenloses Gut, res nullius, und dann auch eine derelinquirte Sache. Er hätte diesen Ausdruck in den früheren §§ angeben müssen und bemerken, dass derelinquirte Sachen auch „Hefker" genannt werden, vgl. oben die Stelle aus Mt. c., במקום הפקר „an einem herrenlosen Raum", ebenso Sa. c. ולא מן המופקר, was nach J. Scheb. 8_6 sich auf an herrenlosen

die von Anfang an herrenlos sind, als auch solche, welche der Eigenthümer aufgiebt, derelinquirt, bei jedem Leser Verwunderung erregen. Schon an § 2 muss man sich stossen. Derselbe besagt: Das Aufgeben einer Sache ist einem Gelübde gleich geachtet, und es ist verboten, die Dereliction wieder aufzuheben. Wie kommt dieser Satz, wenn er auch an sich richtig und quellenmässig begründet wäre, in die Rechtslehre? Er ist es aber weder an sich noch folgt er aus den Quellen, auf welche verwiesen ist. Vgl. ק״הח c., welcher einen Widerspruch an dieser Bestimmung aufweist. Wer eine Sache zu geben gelobt, behält die Sache solange im Besitz und Eigenthum, bis er das Gelübde gelöst, die Sache fortgegeben, während durch Dereliction das Eigenthum sofort aufhört. Es muss das Aufgeben ein Rechtsact sein, der den Verlust des Eigenthums nach sich zieht, was bei Gelübden nicht der Fall ist. Aus der Stelle in Nedarim 7 a, auf welche

---

Plätzen wachsende Pflanzen bezieht, vgl. oben I. S. 313. — Vgl. ferner M. Jeb. 13_1 אין בנות ישראל הפקר, J. Pesachim 2_1 (28 c) לבהמת הפקר, ferner T.B.K. 1_1, dazu N. 33 b. Im Trakt. גרים ed. Kirchheim 3, kurz vor dem Ende, steht für הפקר der Ausdruck גר שמת והניח בן ובת שנתגיירו נכסיו כצבי: כצבי, wozu der Herausgeber bemerkt, כצבי ist gleich הפקר. In den Ausgaben steht נכסיו ועבדיו בני חורין. — נכסים בני חורין sind nicht herrenlose Güter, sondern dem Eigenthümer gehörige, nicht verpfändete Güter, im Gegensatze zu נכסים משעובדים, verpfändete Güter, vgl. M.B.B. 10_8. Vielleicht stand ursp. הפקר כצבי, der Zusatz כצבי eben wegen der doppelten Bedeutung von הפקר. — Schliesslich habe ich noch zu I. Anm. 1a S. 475 nachzutragen, dass in J. Maass. 5_1, wo auf den Widerspruch zwischen der pal. M.-T. (vgl. oben S. 123, Anm. 8a) und der M. Pea 1_6 hingewiesen wird, ein Beweis vorhanden ist gegen Rabbinowitsch, welcher behauptet, dass der Passus ונותן משום הפקר עד שימרח in M. des J. überhaupt nicht gestanden hat, was darum falsch ist, als die dortige Frage von הפקר sich nur auf diesen Satz beziehen kann. — Es steht zwar im J. ונותן משום פאה, aber es wird, wie so oft, nur der Anfang citirt und die Fortsetzung gemeint. Es geht auch aus dieser J.-Stelle hervor, dass der Satz, הפקר sei nach dem מרוח verpflichtet zu מעשרות, als unbestritten galt, wie dies noch aus anderen Stellen, auf die wir noch zurückkommen werden, hervorgeht. Wenn eingewendet wird, J. sagte doch oben, die Stelle ונותן משום הפקר דב״ש היא, so ist zu entgegnen, dass sich dieses auf den Ausdruck ונותן sc. לעניים bezog, was ב״ה bestreiten, (s. I 475) aber dass הפקר überhaupt nach מירוח verpflichtet ist zu מעשרות, darin stimmten die Schulen überein; denn derselbe Grund, der für פאה vorhanden ist, dass, wenn die Frucht durch מירוח zu מעשרות schon vollständig verpflichtet ist, diese Pflicht durch פאה nicht aufgehoben werden kann, gilt auch für הפקר. — Ich trage noch nach וכי עולם של הפקר ראית (Er. 1_{50}).

die Commentatoren verweisen, sagt er ferner, folgt nicht, dass הפקר einem Gelübde gleich sei, wie RN zur Stelle ausdrücklich angiebt.

Aber zugegeben, dass der Satz aus den Quellen folgt, so gehört er in H. Nedarim, wohin ihn wirklich RMBM versetzt hat. Jedoch gegen die Versetzung in H. Nedarim sprechen die anderen §§, die der Rechtslehre angehören. Tur. und Sch. Ar. hielten es für richtiger, wegen der grösseren Zahl der anderen §§, welche in die Rechtslehre gehören, auch den § 2 nach hier zu versetzen, als wegen eines § die anderen, zur Rechtslehre gehörigen, nach H. Nedarim zu verlegen, wie es RMBM thut. Aber wenn sie bezüglich der Ordnung von RMBM abweichen, so behielten sie doch, wie schon angegeben, wörtlich seine Sätze bei, die aber nicht zu verstehen sind. In § 3 wird gesagt: Was versteht man unter הפקר? Wenn Jemand sagt, diese meine Güter sollen frei sein für Alle. Das gilt sowohl von Mobilien als Immobilien. Nach dem voraufgehenden § 2 ist das zwar verständlich, denn ein Gelübde entsteht durchs blosse Wort. Aber ein Gelübde ist doch kein Rechtsact. Ein Gelübde, etwas aufzugeben, bewirkt noch nicht den Verlust des Eigenthums, wie es bei הפקר der Fall ist, was auch aus dem folgenden Satze hervorgeht. Es heisst: der Derelinquirende kann die derelinquirte Sache wieder selbst erwerben. Er muss sie sonach durch das blosse Wort verloren haben, was doch bei einem Gelübde nicht der Fall ist. Ferner, zur Dereliction, sollte man meinen, muss auch Verlust des Besitzes hinzutreten. Den Besitz behalten und derelinquiren, ist ein Widerspruch. Das entnehmen wir nicht nur den anderen, bekannten Rechten, in denen zur Dereliction des Eigenthums auch der Verlust des Besitzes gehört [2a]), sondern geht schon aus

[2a]) Vgl. l. 17 § 1 D. de a. v. a. poss. (41,1). Differentia inter dominium et possessionem haec est, quod dominium nihilominus ejus manet, qui dominus esse non vult etc. S. ferner Koch, Lehrbuch des preuss. Privatrechts, § 258, S. 434 . . . Dereliction, d. h. Aufgeben des Besitzes in der Absicht, zugleich das Eigenthum aufzugeben. — BGB § 959: Eine bewegliche Sache wird herrenlos, wenn der Eigenthümer in der Absicht, auf das Eigenthum zu verzichten, den Besitz der Sache aufgiebt. Grundstücke können nach dem BGB, wenn das Eigenthum an denselben aufgegeben wird, nur vom Fiskus erworben werden (§ 928). Wie ק"הח meint, wird durch die Erklärung der Dereliction bewirkt, dass die Sachen nicht mehr im Eigenthum

der oben (I S. 297) angegebenen Stelle hervor, wie Schebiith-Frucht nach dem ביעור durch Dereliction erlaubt wurde. Man musste die Frucht aus dem Hause schaffen und sie vor mindestens 3 Personen als הפקר erklären. Wenn dann Keiner apprehendirte, konnte der Eigenthümer selbst sie erwerben. Wir ersehen schon daraus, dass man die Sache, welche man derelinquirt, nicht im Besitze behalten kann. In M. Ned. c. heisst es, dass in dem dortigen Falle derjenige, welcher das Eigenthum, seine Speise derelinquiren will, sie auf einen Felsen legt und sagt, diese Speise sei für Alle frei. Er darf sonach die Sache, die er derelinquirt, nicht im Besitz haben. Dann ist durch die Handlung des Aufgebens des Besitzes zugleich mit der Erklärung des Aufgebens des Eigenthums ein Rechtsact vollbracht, der nach einer Meinung den sofortigen Verlust des Eigenthums nach sich zieht. Aber durch das blosse Wort bei Beibehaltung des Besitzes kann der Verlust des Eigenthums nicht bewirkt werden. Dass das blosse Wort die Dereliction noch nicht wirksam macht, ersehen wir aus J. Gittin 7_3 (48d), wo הפקר und הקדש einander entgegengesetzt werden, und zwar darin, dass bei הקדש der Satz gilt אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי. Beim Heiligen gilt das Wort gleich der Tradition, bei הפקר aber ist das nicht der Fall. — Da muss zum Wort noch die Handlung, nämlich das Aufgeben des Besitzes hinzukommen[3]). Auch aus J. Kidduschin 1_3 (60a) ist gleichfalls bewiesen, dass das blosse Aussprechen, mein Feld soll הפקר sein, nicht genügt. Dort heisst es הילך כסף ע"מ שתצא שדך להפקר לא יצא. Wenn Jemand dem Eigenthümer eines Feldes

---

und Besitz des Derelinquirten sind. Er verweist auf b. Sabbat 18b u 131b. In den dort angeführten Fällen muss, wie er meint, Eigenthum und Besitz aufhören, wie Raschi zu 181b erklärt לאו ברשותיה קאי. vgl. auch Tos. zu b. Pesachim 4b s. v. מדאורייתא. RN zu Pesachim Anfang fragt, wie kann בטול בלב mit הפקר identificirt werden, da man doch den Besitz behält, das kann doch in rechtlicher Beziehung (בדברים של ממון) keine Wirkung haben? Aber durch eine ausgesprochene Erklärung hat er nach den angegebenen Stellen des B. wohl annehmen müssen, dass הפקר bewirkt wird. Das ist eben gegen alle bekannten Rechte und auch gegen T. u. J. (S. oben).

[3]) REN c. 8 führt diese J.-Stelle als Beweis gegen RBA an, welcher behauptet, dass man selbst תוך כדי דבור von הפקר nicht zurücktreten kann. Die Stelle beweist mehr, nämlich, dass הפקר überhaupt kein Gelübde ist, sondern ein Rechtsact. Selbst wenn RMBM נדר gleichsetzte הרי זו — הקדש —, so ist diese Stelle gegen seine Behauptung, הפקר sei gleich נדר.

Geld giebt unter der Bedingung, dass er sein Feld derelinquire, so hat das keine Giltigkeit, d. h. doch, selbst wenn der Eigenthümer darauf eingeht. Das kann nur so erklärt werden, damit ein Feld הפקר wird, muss die Entfernung aus dem Felde mit der Erklärung der Dereliction verbunden sein. Das blosse Wort genügt nicht. Diese Frage wirft gegen Sch. Ar. c. RJJ II auf. Er schreibt והוא צריך ביאור דל׳ מעות מהכא הא כיון שהפקיר אין יכול לחזור בו.[3a]). Aus diesem § des Sch. Ar. würde auch folgen, dass הפקר nur durch Erklärung der Aufgabe des Eigenthums möglich ist, dass aber dann keine Dereliction angenommen wird, wenn Jemand ohne ausdrückliche Erklärung, sein Eigenthum aufzugeben, seine Sache fortwirft; vgl. ק״הח c., welcher im Namen von RJS sagt, RJK und RMBM stimmen hier mit ihrer Behauptung überein, dass אבדה מדעת, wissentliches Verlieren seiner Sache, nicht als Dereliction betrachtet wird, — vgl. קה״ח zu Ch. M. 261 Ende, wo er die Einwendungen des RSC das. gegen RMBM widerlegt und beweist, dass B. in der That אבדה מדעת nicht gleichbedeutend mit הפקר hielt, — dasselbe sagt auch T. S. zu Ch. M. 261. Es wäre noch hinzuzufügen, dass der Ausdruck אבדה מדעת schon das beweist. Wäre dieser Ausdruck gleich הפקר, dann würde dieser Ausdruck gebraucht worden sein. Das wäre wieder nicht nur gegen die allgemeinen Rechtsanschauungen, sondern widerspräche auch T. und J. In T.B.M. c. heisst es: Wenn Jemand aus dem Maul des Löwen, des Bären, oder von der Ueberströmung des Meeres eine Sache rettet, so hat er sie erworben, weil angenommen wird, der Eigenthümer hat die Sache derelinquirt, er hat die Hoffnung aufgegeben, sie wieder zu erlangen (נתיאש). Im J.B.K. 10_5 (7 c) controversiren R. Jochanan und RSbL. darüber, wenn Jemandem eine Sache durch Wassergefahr weggeschwemmt worden, und er dann schreit: Ich habe die Hoffnung, die Sache zu erlangen, nicht aufgegeben, so behauptet RSbL, er hat sein Eigenthum nicht verloren, R. Jochanan behauptet: Es wird präsumiert, dass er derelinquirt hat (חזקה מייאש). Wenn er aber schweigt, gestehen beide zu, dass Dereliction vorhanden ist. Das ist der Fall bei einem unfreiwilligen Verlust, um wie viel

[3a]) In der Meinung, J. muss mit Sch. Ar. übereinstimmen, fügt er hinzu ולענין לזכות בו כזוכה מההפקר ודאי דיכול לזכות כשאר כל אדם ואולי הבעיה היא לענין לחזור בו תוך שלשה.

mehr wird bei einem freiwilligen Aufgeben, beim Wegwerfen einer Sache Dereliction auch ohne Erklärung angenommen worden sein[4]).

---

[4]) Sam. Mayer c., § 161 Anm. 1, polemisirt gegen Frankel, der in seinem Werke „Gerichtlicher Beweis“ S. 57, sagt, „das römische Recht weiss nichts von dem im talmudischen Recht eine bedeutsame Potenz bildenden Jiusch“ . . . und Seite 60 „das talmudische Recht kennt die res nullius und res derelictae nur unter dem Begriff Hephker, hingegen ist Jiusch dem römischen Recht unbekannt“, indem er einwendet: „Der Begriff Jiusch entspricht unzweifelhaft der römischen Dereliction, wenn die Entsagung vermuthet wird“. Da hat der Jurist Mayer „Besitz“ und „Eigenthum“ mit einander verwechselt. Die Stellen aus dem Dig., die Mayer anführt, beziehen sich auf Verlust des Besitzes. Nach R.R. gehört zur Dereliction Aufgeben des Besitzes und Eigenthums. Ausdrücklich heisst es l. 9, § ult. de a. r. d. (41,1), dass derjenige, welcher sich die ins Meer ausgeworfenen Sachen aneignet, ein furtum begeht, während nach jüd. Recht der Aneigner solcher Sachen Eigenthum erwirbt wegen Jiusch. Der Eigenthümer der ausgeworfenen Sachen hat die Hoffnung, die Sache wieder zu erlangen, aufgegeben. Wie wir oben angegeben, ist unter den Amoräern R. Jochanan und RSbL Controverse, wobei ersterer sagt, selbst wenn der Eigenthümer ausdrücklich erklärt, er habe das Eigenthum nicht aufgegeben, wir doch präsumiren חזקה מייאש. Czyhlarz zu Glück, Pandecten Bd. 41, S. 105 sagt, „Schiffswurf scheint streitig gewesen zu sein. Julius Javolenus und Gajus haben Dereliction verneint. Ulpian hält beim Schiffswurf Derelictionsabsicht als das Wahrscheinliche“. Im R.R wurde die erste Meinung concipirt. Das jüd. Recht stimmt mit der Meinung R. Jochanans überein. Vgl. noch Gimmerthal in Archiv für die civilistische Praxis, B. 52, S. 536: Pro derelicto habere bedeutet niemals nur „possessionem rei derelinquere“, sondern ist der stehende Ausdruck für „das Eigenthum an einer Sache preisgeben durch das Medium der Besitzentäusserung“. Gimmerthal behauptet auch, „dass die mala fides des Occupanten einer res nullius den Eigenthumserwerb hindere“, S. 540f., was zwar Czyhlarz a. a. O. bestreitet, aber beide stimmen doch überein, dass derjenige, welcher eine Sache sich aneignet, die im fremden Eigenthum steht, ein furtum begeht, wenn auch der Eigenthümer nachher die Hoffnung aufgegeben hat, die Sache zu erlangen, er kann sie vom 3. Besitzer nachher vindiciren, während nach jüdischem Recht entweder durch ייאוש כדי oder ייאוש und שינוי רשות Eigenthum erworben wird. Frankel hat sonach Recht, dass das RR den Begriff ייאוש bei גולה nicht kennt. Wenn er aber sagt, das talmudische Recht kennt beide (res nullius und res derelictae) nur unter dem Begriff הפקר, so beweisen die angeführten Stellen aus T. und J., dass unter ייאוש auch Dereliction verstanden wird. Auch REN c. 7 sagt gegen Tos. B.K. 66a, dass Jiusch und Hefker beim bona fide possessor einander gleich sind, d. h., es ist gleich, ob der Eigenthümer gleichzeitig mit dem Besitz freiwillig das Eigenthum aufgiebt, oder nach Verlust des Besitzes durch Unfall die Hoffnung, seine Sache zu erhalten, aufgegeben. In beiden Fällen erwirbt der Apprehendent bona fide

Wir brauchen dies nicht erst zu erschliessen. Wir finden deutliche Stellen im J., welche dies besagen. J. Demai 3_2 handelt es sich um Krautbündel, die Jemand fortwirft, um sich die Last zu erleichtern, und der Deprehendent dieser Bündel, sagt J., erwirbt sie von Hetker[5]). Hier kann doch von einer Erklärung einer Dereliction keine Rede sein, ebensowenig als in dem T. Mr. 2_{17} angeführten Falle, dass, wenn Jemand Getreidebündel auf einem freien Platze findet, sie als Hefker vom Finder behalten werden dürfen und als Hefker frei sind vom Zehnten. Ebenso geht aus der Controverse im J. Pesachim c., ob, wenn Jemand חמץ am 13. Nissan derelinquirt, man es nach Pessach geniessen kann, hervor, dass הפקר durch Freigeben aus dem Besitze mit der Absicht, es zu derelinquiren, entsteht. Dort wird aber angenommen, die wirkliche Absicht besteht nicht, sondern es kann eine Schein-Dereliction sein (s. w.) Wenn es heisst, dass man am שביעית vor drei Leuten den הפקר erklären soll, so war das, wie wir oben (I 295) angegeben, eine von R. Simon erdachte Aushilfe in der Nothlage, um die derelinquirte Frucht wieder selbst zu acquiriren. Nach den anderen Tannaim musste man die שביעית-

---

das Eigenthum der Sache. Der mala fide possessor (גנב und גזלן) muss den Werth dem früheren Eigenthümer ersetzen. (s. ייאוש).

[5]) Aus dieser J-Stelle ist auch erwiesen, dass הפקר אחר מירוח verpflichtet ist zum Zehnten. Es heisst in M. ib.: Wer Krautbündel fortwerfen will, um seine Last sich zu erleichtern, muss sie vor dem Fortwerfen verzehnten. (s. RSS und REW). — In T. Demai 4_2 steht derselbe Satz, es ist dort st. להחויר zu lesen להחוים, — wie auch Estori Parchi (S. 83, Z. 15) liest, ferner steht in T. st. להקל der M. ולהשליך, und scheint dieser Ausdruck der ursprüngliche der pal. M. gewesen zu sein. להקל scheint Emendation. Die Erklärung von להחוים im Aruch im Namen anderer Erklärer (י״א), der auch K. zustimmt, scheint mir die richtige zu sein, nämlich, wer Krautblätter binden und die Bündel von seiner Last abwerfen will, soll sie nicht fortwerfen, ohne die Bündel zu verzehnten. Nachdem man להחוים dem Sinne nach mit „abreissen“ übersetzte, passte nicht להשליך, da im Abreissen das Fortwerfen einbegriffen ist, und man emendirte להשליך in להקל. Est. Parchi hat allerdings auch ein T.-Citat להקל, aber er wird es nach M. emendirt haben. In M. ist auch die Controverse von R. Jose ausgelassen, auf die sich J. m. E. bezieht (s. w.) — Obwohl derjenige, welcher diese Bündel fortwirft, sie zu Hefker macht, ist er doch verpflichtet zu מעשר, weil ירק, nachdem es gebunden worden, zu מעשרות verpflichtet ist wie תבואה אחר מירוח. — Frankel war wegen seiner Annahme Pea 1_6 anders zu erklären gezwungen, die Stelle bleibt aber unverständlich. Die richtige Erklärung s. weiter.

Frucht zur Zeit des ביעור aus dem Hause schaffen und sie nach dem einen den Armen allein, nach dem anderen den Armen und Reichen überlassen. Man brauchte nichts dabei zu erklären. Ebenso ist aus M. Nedarim c. nicht zu folgern, dass zur Dereliction eine Erklärung erforderlich ist, sie ist nur dort durch die Verhältnisse geboten. Es soll bewirkt werden, dass Jemand, der von dem Derelinquenten keinen Genuss haben darf, in der Noth doch von seinem Eigenthum etwas geniesst. Das kann nach R. Meir so geschehen, dass er die Speise auf den Felsen legt und sagt, wer da will, kann sie sich nehmen. Der Derelinquent ist dadurch Nichteigenthümer der Speise, sie wird Hefker, und der andere kann sie geniessen. Würde er die Speise einfach hinlegen — durch Fortwerfen würde er sie doch unbrauchbar machen — so könnte der andere doch nicht nehmen, da sie durch das Stellen an einen bestimmten Ort nicht derelinquirt ist. Aus den genannten Stellen v. T. und J. ist sonach bewiesen, 1. dass Erklärung der Dereliction ohne Besitzaufgabe nicht genügt, 2. dass beim Wegwerfen einer Sache die Absicht, zu derelinquiren, angenommen wird. Unser § aber in Sch. Ar. verlangt Erklärung ohne Besitzaufgabe, und hält das Fortwerfen ohne Erklärung für wirkungslos. Dass auch bei Immobilien zur Dereliction Entfernung des Eigenthümers aus dem Besitze nothwendig ist, ersehen wir aus J. Gittin 7_3 (48d). Dort heisst es שדי מובקרת מעכשיו לאחר שלשים יום על דעתיה דרבי מובקרת ע״ד דרבנן אינה מובקרת. Wenn Jemand sagt, mein Feld soll nach 30 Tagen von heute ab aufgegeben sein, so ist das nach Rabbi gültig, nach den Chachamim ungültig. Rabbi fasst den Ausdruck לאחר als Bedingung. Nach erfüllter Bedingung hat diese rückwirkende Kraft. Wenn der Eigenthümer nach 30 Tagen das Feld verlässt, und ein anderer es apprehendirt, so ist es, als wenn der Eigenthümer schon vor 30 Tagen sich aus dem Felde entfernt hätte, und die Rechte der Zwischenzeit gehen auf den Occupanten des Feldes über. Die Chachamim halten aber לאחר für keine Bedingung. Es kann daher eine solche Dereliction, wo der Derelinquirende den Besitz des Feldes behält, keine Dereliction sein[6]). Gegen § 4 in Sch. Ar. ist nichts einzuwenden, der ist klar.

---

[6]) N.J. zu Pea c. will aus dieser Stelle schliessen, dass bei הפקר nicht ein Theil derelinquirt und ein Theil zurückbehalten werden kann, was aller-

Aber um so weniger verständlich ist der § 5, welcher lautet: Wer für Arme derelinquirt und nicht für Reiche, hat nicht derelinquirt (אינו הפקר). Dieser Satz wird allgemein so erklärt, dass, wenn die Armen die Sache deprehendirt haben, der Eigenthümer sie wieder vindiciren kann (s. SMA nach RSS zu M. Pea c. und auch RABD zu M. Edujoth 4_3). Das ist nicht zu verstehen. Soll nach § 2 Hefker darum als Gelübde betrachtet werden, weil beim Ueberlassen einer Sache auch die Armen betheiligt sind und ein Versprechen an die Armen als Gelübde betrachtet wird, warum soll der Hefker an die Armen allein ganz ungültig sein?

---

dings im R.R. angenommen wird. Dass aber aus J. das Gegentheil folgt ersehen wir aus J. Maass. 5_1, wo gesagt wird: תמן הוא מפקיר על הכל ברם הכא הוא מפקיר על הגידולין. Man kann sonach wohl einen Theil, die Frucht ohne die Pflanze, derelinquiren, wie man auch nach jüd. Recht, die Früchte, die Saat allein verkaufen und heiligen kann (s. oben I S. 422). In J. Mas. sch. 5_1 (55 d) ist zu lesen ויש אדם פודה במחובר st. . מבקיר . . (RMM, REW). Wer aber die Früchte seines Feldes derelinquirt, musste es auch verlassen. Der Occupant hatte das Recht eines Pächters. Zur bestimmten Zeit musste er das Eigenthum dem Eigenthümer zurückstellen. Vgl. J. Terum. 1_1 הפקיר קמה und T. Mr. ואם אמר הרי שדי מופקרת יום אחד, in diesem Falle sind die Früchte auf einen Tag derelinquirt, am folgenden Tag hört die Dereliction auf (s. w.) — Einen Theil einer beweglichen Sache wird man auch nach jüd.-palästinensischem Recht nicht haben derelinquiren können, da Aufgeben des Besitzes eines Theiles nicht möglich ist. So gut wie man unter einer Bedingung eine Sache heiligen kann, konnte man auch unter einer Bedingung ein Feld derelinquiren, allerdings bei einer beweglichen Sache geht es nicht leicht an. Nach allgemeinem Rechte kann man unter einer Bedingung nicht derelinquiren. Fassel § 387 c. schreibt: „Die Erklärung der Freilassung muss von dem Eigenthümer unbedingt gegeben sein, sonst macht sie die Sache nicht herrenlos", und in der Erläuterung sagt er: „Erklärt der Eigenthümer seine Sache als freistehend mit irgend einer Bedingung, z. B., dass dieser oder jener kein Recht haben soll, sich sie zuzueignen, so kann sie Niemand sich zueignen". Dabei verweist er auf Ch. M. 273_5. Dass dieser Satz nach pal. Halacha nicht galt, s. oben das zu § 5 des Sch. Ar. Gesagte. Aber abgesehen davon, würde selbst nach Sch. Aruch eine Dereliction für Arme und Reiche unter einer Bedingung wohl Gültigkeit haben. Wenn Jemand sagen würde: Wenn ich nach 30 Tagen nicht zurückkehre, soll mein Feld von heute ab הפקר sein, warum sollte das keine Gültigkeit haben? Fassel hat den Satz, eine Dereliction für Arme ist keine Dereliction, verallgemeinert. Warum steht in Sch. Ar. nicht, eine Dereliction unter einer Bedingung ist keine Dereliction? Wie wir angegeben, ist aus J. das Gegentheil bewiesen. Ausschliessung von Personen und Bedingung sind verschiedene Begriffe.

Selbst wenn man annehmen würde, es sei ein Widerspruch in den Worten, in הפקר liege der Begriff, die Sache ist herrenlos, und לעניים drücke wieder aus, es solle den Armen gegeben werden, warum solle man nicht zu Gunsten der Armen interpretiren, der Eigenthümer hat für den Ausdruck מתנה den von הפקר gebraucht? Die Absicht des Eigenthümers war doch sicher, den Armen Etwas zukommen zu lassen. Zweifellos ist die Interpretation des Satzes der M. Pea 6_7 ב"ה אומרים הפקר לעניים אינו הפקר der, das den Armen Derelinquirte ist nicht הפקר, derelictio, sondern traditio, und sind die Früchte verpflichtet zu מעשרות. Darin besteht ja die Erschwerung der Hilleliten und die Erleichterung der Schammaiten. Diese behaupteten, die den Armen derelinquirten Früchte sind frei vom Zehnten, die Hilleliten behaupteten, sie sind verpflichtet zum Zehnten. Das setzt aber voraus, dass die Hilleliten, die Gültigkeit der Erwerbung der Armen, nachdem diese die derelinquirten Sachen deprehendirt, nicht bestritten haben [7]). Wie wäre sonst von Erschwerung und Erleichterung die Rede? — Auf § 7 des Sch. Ar. können wir nicht genau eingehen, wir wollen nur auf die Schwierigkeit aufmerksam machen, dass es in T. B.B. 2_{11} heisst. Wer die Güter eines Proselyten occupirt, hat mit den Feldern nicht auch die Sklaven erworben, woraus hervorgeht, dass herrenlose Sklaven sich nicht selbst erwerben, sofort frei sind, und mit RDP anzunehmen, es seien darunter עבדים קטנים gemeint, ist doch sehr gezwungen, vgl. den Passus des Tractats גרים c. und die Erklärung das. von רש"ג, dass אם פקחין sich herauf bezieht. Damit würde T. übereinstimmen. Sklaven erwerben durch den Tod des גר nicht sofort die Freiheit, sondern sie müssen durch eine Rechtshandlung, durch חזקה an den Sachen ihre Freiheit documentiren. Darum steht אם פקחין הן (vgl. Tos. Kidduschin 23 Ende s. v. איכא דאמרי 22b).

§ 7 des Sch. Ar., wo der Unterschied gemacht wird zwischen biblischem und rabbinischem Hefker muss auch auffallen. Ein solcher Unterschied findet sich zwar in B., aber weder in T. noch

---

[7]) Frankel zu Pea c. s. v. הפקר wirft schon diese Schwierigkeit gegen RMBM auf. Aus dem Satze von ב"ה אומרים folge nicht das, was RMBM entscheidet. Er meint aber, aus b. B.B. 148b (s. RABD zu M. Edujoth c.) folge die Decision RMBM's. Aber die pal. Halacha steht, wie wir beweisen werden, im Gegensatz zu B.

in J. kommt er vor. Wir werden zeigen, dass dieser Unterschied in B. hervorgegangen ist aus einer missverstandenen T.-Stelle, welche als Boraitha variirt wurde. Nach pal. Halacha ist ein Unterschied zwischen biblischem und rabbinischem Hefker nicht vorhanden. Es müsste sonst gesagt sein, dass man von Früchten des einen Hefker (des biblischen) nicht auf den anderen (den rabbinischen) מעשרות nehmen kann. Im J. Nedarim c. steht bloss die Alternative, entweder חייב במעשרות, wenn man noch חוזר sein kann, oder פטור ממעשרות, wenn man (sc. nach R. Meir) nicht חוזר sein kann (s. w.)

§ 8 des Sch. Ar. hat zur Voraussetzung § 2, dass Hefker einem Gelübde gleich ist, wird aber dem § 2 keine Gültigkeit zugestanden, so fällt mit ihm auch § 8.

§§ 9 und 10 sind ganz unverständlich. Sie folgen aus einer Boraitha in Nedarim, die von B. verschieden erklärt wird, aber die Erklärungen des B. werden von den Commentatoren verschieden interpretiert, keine befriedigt. Vgl. RAdB. zu RMBM c., der zum ersten Theil der Boraitha drei verschiedene Erklärungen bringt. Man sieht den Unterschied zwischen § 9 und § 10 nicht leicht ein. Ist im § 9 Befürchtung einer Scheindereliction vorhanden, warum soll der Derelinquent doch in den 3 Tagen occupiren können. Die Antwort, die gegeben wird (s. Sma) befriedigt keineswegs, warum soll man ferner in § 10, wenn man sagt, mein Feld soll einen Tag derelinquirt sein — nach RN — nicht Scheindereliction befürchten, wie im ersten Fall. Es wird zwar Alles nach B. beantwortet, aber man wird sich sagen, das sind alles Nothbehelfe. Es muss wahrscheinlich das Citat der Boraitha nicht richtig sein. Und so ist es auch. Vergleichen wir T. und J., so finden wir in der That, dass die im B. citirte Boraitha nicht nur anders gelautet hat, sondern auch, dass die pal. M's. in Pea und Nedarim einen anderen Wortlaut hatten, als unsere durch die babylonische Redaction veränderte M. Wir werden zuerst die pal. Auffassung von הפקר geben, die, wenn auch von RR verschieden, doch mit ihm ähnliche Begriffe gemein hat, während die babyl. Auffassung pilpulistisch ist, Voraussetzungen hat, die der Wirklichkeit nicht entsprechen. Es konnte den Commentatoren des J. nicht gelingen, einen annehm-

baren Sinn in denselben zu legen, weil sie mehr oder weniger doch ihn mit B. harmonisiren wollten.

Ehe wir an die Interpretation der pal. M. und des J. gehen, wollen wir des besseren Verständnisses halber einige allgemeine Bemerkungen vorausschicken.

Man unterscheidet bekanntlich im Rechte Occupation von Alienation. Erstere ist ein originärer Erwerb, letzterer ein derivativer. Durch Alienation geht eine Sache mit allen Rechten und Pflichten des einen auf den anderen über. Die Erwerbung ist Succession. An Stelle des einen tritt der andere, dieser übernimmt die Rechte und Pflichten des Vorgängers, der Occupant erwirbt eine herrenlose Sache. Alienation ist ein zweiseitiges Rechtsgeschäft, Occupation ein einseitiges. Eine Sache geht in das Eigenthum des Anderen über durch Tradition. Erst durch Uebergabe der Sache an den Accipienten und durch Apprehension des anderen ist das Rechtsgeschäft abgeschlossen, so dass keiner von beiden zurücktreten kann. Bei Occupation wird gleichfalls jemand Eigenthümer der Sache, sobald er sie apprehendirt hat. Der Gegensatz zur Tradition ist die Dereliction, das Aufgeben des Eigenthums, ohne es an einen anderen zu übertragen. Die Sache wird herrenlos. Dieser einseitige Rechtsact wird abgeschlossen sein durch Entledigung des Besitzes der Sache, in der Absicht, das Eigenthum aufzugeben[8]), die bei beweglichen Sachen angenommen wird, sobald Jemand die Sache fortwirft und bei unbeweglichen, indem er von ihnen sich entfernt und erklärt, dass er das Eigenthum aufgiebt (s. w.). Vgl. den Unterschied im J. זכה מדעת עצמו und זכה מדעת אחר [J. Kidd. 1_3 (60a), ib. Pea 4_2 (18b)]. Wie aber, wenn Jemand seine Sache aus seinem Besitze fortgiebt mit der Erklärung, er gebe seinen Besitz und Eigenthum auf zu Gunsten verschiedener Personen oder einer bestimmten Klasse von Menschen, z. B. der Armen? Ist das Dereliction oder Tradition? Ist zwischen der blossen Dereliction ohne Angabe, für wen derelinquirt wird, und der Aufgabe seines Besitzes und Eigenthums zu Gunsten einer Klasse von Personen ein Unterschied oder nicht? Bezüglich des RR sind noch bis heute die Ansichten getheilt.

[8]) Die Controverse der Juristen, ob die Absicht, das Recht aufzugeben, nöthig ist, oder bloss die Sache, lassen wir auf sich beruhen, s. Lenel, in Ihering, Jahrbuch XIX S. 171.

In den Pandecten nämlich (41,7) stehen die beiden genannten Arten neben einander. Die Dereliction, ohne bestimmte Angabe, für wen derelinquirt wird und jactus missilium, das Auswerfen von Geld von Seiten des Kaisers an die Soldaten, wobei doch andere ausgeschlossen werden. Die Einen halten beide Arten für Dereliction, oder den jactus für modificirte Dereliction[9]), die andern halten letzteren für Tradition[10]), noch andere für Uebergang von Dereliction zu Tradition[11]). Es bestand nämlich schon zur Zeit der classischen Juristen eine Controverse zwischen zwei Schulen, den Proculianern und den Sabinianern. Erstere behaupteten, das Eigenthum dauere nach der Dereliction noch so lange beim Derelinquenten, bis ein anderer die Sache apprehendirt hat, die letzteren nahmen an, das Eigenthum höre sofort auf, sobald man den Besitz aufgegeben hat[12]). Warum aber, so muss man nach der ersten Meinung fragen, soll die Sache, deren der Eigenthümer sich entledigt, nicht sofort als res nullius betrachtet werden? Darauf wird geantwortet: Weil der Derelinquent noch seinen Willen ändern kann (Pernice in Zeitschrift der Savigny-Stiftung V. 108 s. Czylharz S. 114). Nach der anderen Meinung kann der Derelinquent nach Aufgeben des Besitzes in der That nicht mehr zurücktreten. Er könnte nur die Sache occupiren. Wenn man

---

[9]) So Scheurl, Pernice s. Czyhlarz a. a. O. S. 106.

[10]) Auch Puchta (s. sein System u. Gesch. des röm. Privatrechts 1893, S. 186.), Einer, Sohm, Windscheid. (s. Czhylarz d.)

[11]) Koller meint, die ältere Auffassung war, traditio in incertam personam sei eine Dereliction, später wurde aber diese als Traditien angesehen und nur das allgemeine Aufgeben einer Sache als Dereliction betrachtet. Aehnlich Czyhlarz a. a. O. Er sagt modificirt: Man hatte sich gewöhnt, Dereliction als traditio in incertam personam zu behandeln, als zweiseitigen Rechtsact, als Tradition an die Menschheit. Die Sabinianer haben die Scheidung und genaue Abgrenzung dieser zwei juristisch verschiedener Acte vorgenommen.

[12]) Vgl. l. 2 D. Pro derelicto (41,7): Pro derelicto a domino habitam, si sciamus, possumus adquirere, sed Proculus non desinere eam rem domini esse, nisi ab alio possessa fuerit, Sabinus desinere quidem omittentis esse, non fieri autem alterius, nisi possessa fuerit.

Nach Proculus und Sabinus werden zwei Juristenschulen, die der Proculianer und der Sabinianer genannt. Interessant ist, dass für diese Schulen auch der Name domus gebraucht wird, domus Cassi, die Cassianische Schule, Puchta a. a. O., S. 259, Anm. 10, wie בית שמאי, בית הלל.

frägt, wodurch unterscheidet sich jactus missilium von Tradition, da doch bei jactus auch ein Uebertragungswille vorhanden ist, so wird das damit beantwortet. Nach vielen Juristen ist jede Erwerbung auch durch traditio eine Occupation, der Tradent giebt sein Eigenthum erst auf, der andere occupirt es. Ist die Person certa, so entsteht ein Zusammentreffen des Willens des Tradenten mit dem des Empfängers der Sache, darum tritt der Deprehendent der Sache in die Rechte des Tradenten. Bei einer persona incerta ist ein solches Zusammenstimmen des Willens nicht möglich, weil eben die Person, die erwirbt, nicht bekannt ist, (s. Scheurl a. a. O.) Nach den Juristen, welche derelictio und traditio in incertam personam von einander scheiden, wird die Frage historisch gelöst. (S. Anm. 11). Wir haben die Schwierigkeiten dieser Materie im RR und die verschiedenen Lösungen dargestellt, weil ähnliche Sätze, wie die bei den römischen Juristen, auch im jüdischen Recht vorkommen und ähnliche Schwierigkeiten und verschiedene Lösungen schon von den pal. Amoräern uns gegeben werden[13]). Wir finden einerseits eine Controverse zwischen R. Meir

---

[13]) Das jüd. Recht ist bezüglich Hefker mehr ausgebildet als das RR., weil im jüd. Recht mehr Gelegenheit war, über הפקר zu verhandeln, als im römischen. Frankel Pea c. meint, der Ursprung von Hefker sei, wie in Rom, darin zu suchen, dass viele, der grossen Steuern wegen, ihre Felder derelinquirt hätten. Das scheint mir nicht richtig zu sein. Im jüd. Recht hat sicher das Gesetz von Pea und Schmitta und das über den Zehnten Veranlassung gegeben, genaue Bestimmungen über Dereliction zu geben. Auch in ritueller Beziehung war Veranlassung, über הפקר zu verhandeln. So finden wir, gewiss eine alte Bestimmung, dass die Behörde (בית דין) am 15. Adar Anordnungen traf, dass auf den Feldern und Weinbergen kein Kilaim sich befinden sollte. Da aber mehrere Anordnungen nicht den bestimmten Zweck erreichten, so liess die Behörde die Felder der Eigenthümer, welche Kilaim gesäet hatten, für herrenlos erklären, so dass jeder — wohl die Pflanzen, die nicht Kilaim waren — apprehendiren konnte. (M. Schekalim 1_2, T. ib. 1_3). Bei Feuer- und Wassergefahr, oder sonstigem Verlust bei Sachen, die kein Zeichen hatten, (סמן) wurde angenommen, der Apprehendent derselben erwirbt sie durch Dereliction des früheren Eigenthümers, die Sache wird הפקר, (s. oben Anm. 4). Auch bei חמץ wurde die Frage von הפקר erwogen. Auch bei Gelübden war die Frage, ob derjenige, welcher gelobt, dass ein anderer keinen Genuss von ihm haben solle (מודר הנאה), derelinquiren kann, so dass dem anderen der Genuss gestattet werde (M. Nedarim 4_{5-8}). Das Vermögen des Proselyten, der keine gesetzlichen Erben hatte, war Hefker (T. B.B. 2_{11}, Pea 2_{10}). Auch wurde über die Frage verhandelt, ob Jemand, durch dessen

und R. Jose, genau entsprechend der von Proculus und Sabinus (Anm. 12). R. Meir behauptet כיון שהפקיר דבר יוצא מרשותו, sobald Jemand eine Sache derelinquirt, so geht sie aus dem Eigenthum des Derelinquenten heraus; R. Jose aber behauptet אין הפקר יוצא מתחת הבעלים אלא בזכיה, erst, wenn Jemand die Sache erwirbt, ist die Dereliction vollendet. Andererseits finden wir eine Controverse zwischen den Schulen Schammais und Hillels. Erstere behaupten, הפקר לעניים הפקר, eine Dereliction an Arme ist הפקר, letztere — eine solche Dereliction ist keine Dereliction. Kann man nicht הפקר לעניים mit jactus missilium vergleichen und die Hilleliten hätten nur eine allgemeine Dereliction, ohne Angabe, für wen derelinquirt wird, als Dereliction angesehen, aber הפקר לעניים, weil angegeben ist, für wen derelinquirt wird, als traditio angesehen? Es würden die Schammaiten die ältere Auffassung angenommen haben. Es ist kein Unterschied, ob man ohne nähere Bestimmung derelinquirt, oder für eine Classe von Personen, darum הפקר לעניים הפקר, die Hilleliten hätten einen neuen Unterschied gemacht, in dem einen Fall ohne Angabe, für wen derelinquirt wird, hört das Eigenthum sofort auf, im anderen nicht, denn durch die Bestimmung לעניים hört der הפקר auf, Dereliction zu sein und wird traditio und darum מעשרות-pflichtig. Das ist möglich. (vgl. vor. Nr.) Da aber R. Meir und R. Jose erst über diesen Punct controversiren und die älteren Amoraim R. Jochanan und RSbL gleichfalls, so mussten beide Contravertenten sich mit Beth Hillel in Uebereinstimmung setzen. R. Meir und nach ihm RSbL, welcher behauptete, bei jedem הפקר, sei es für die ganze Menschheit, sei es für mehrere Personen, höre sofort das Eigenthum des Derelinquenten auf, ein Zurücktreten sei nicht mehr möglich, musste den Satz der Hilleliten anders erklären, als R. Jose, welcher wiederum jede Dereliction, eine allgemeine ohne Nennung von Personen, und eine solche an eine Classe von Personen als traditio in incertam personam betrachtete, um sie mit seiner Meinung in Uenereinstimmung zu bringen. Wir werden weiter zeigen, wie jeder von den beiden seine

---

Sachen im öffentlichen Raum Jemand beschädigt wurde, der Eigenthümer der Sachen von Strafe frei ist, wenn er die Sache derelinquirt hat (s. N. 33b). Es war demnach Veranlassung genug, über הפקר — auch der Felder — zu verhandeln, ohne die von Frankel angegebene anzunehmen.

Meinung mit Beth Hillel harmonisirte[14]). Dass aber Schwierigkeiten bei den Amoräern sich herausstellten, die verschieden gelöst wurden und dass die palästinensische Auffassung dieser Materie eine andere ist, als die babylonische, und dass in Folge der verschiedenen babyl. Auffassung die palästinensische M. in Pea c. und Nedarim c. durch die babyl. Redaction geändert, andere T.'s, welche Bestandtheile der pal. M. waren, als Boraitha's umgestaltet wurden, wollen wir auseinandersetzen.

P. Die pal. M. in Pea c. hat gelautet: בית שמאי אומרים הפקר לעניים ולא לעשירים[15]) הפקר ובה"א אינו הפקר עד שיפקיר אף לעשירים כשמטה. מודים ב"ש וב"ה שאם הפקיר לאדם ולא לבהמה לישראל ולא לנוים שוה הפקר[16]).

Dazu J.: R. Jochanan begründete die Controverse der Schule in folgender Weise: Die Schammaiten eruirten aus den Worten der Schrift תעזוב אותם (Lev. 19_{10}) „Du sollst sie überlassen", — nämlich לקט שכחה ופאה den Armen und dem Fremdling —, dass jedes Ueberlassen, Derelinquiren, an Arme Dereliction ist. Wie das Ueberlassen von ל"ש ו"פ frei vom Zehnten ist, so ist auch jedes sonst an die Armen mit Ausschluss der Reichen Derelinquirte frei vom Zehnten[17]).

Dass Pea frei vom Zehnten ist, wird im Si. 111 (zu Deut. 14_{29}) eruirt. Pea ist aber traditio in incertam personam, nicht res nullius, denn sonst könnte ja der Reiche auch die Pea acquiriren, da Hefker Pea gleich ist, muss auch Hefker für עניים, oder für eine Classe von Personen auch frei vom Zehnten sein. Jede traditio in incertam personam ist Dereliction und befreit vom Zehnten. Es heisst auch נותן פאה, der Eigenthümer giebt die Pea, vgl. T. Pea $2_{2,6}$[18]). Die Hilleliten, meint R. Jochanan,

---

[14]) Das jüd. Recht stimmte mit den Erklärern der Pandecten überein, welche die Controverse der Proculianer und Sabinianer auf beide Arten Dereliction beziehen.

[15]) לעניים ולא לעשירים hiess es in der M., entsprechend dem Gegensatz לאדם ולא לבהמה וכו' in T., der pal. M. Wir werden zeigen, dass es so gelautet haben muss.

[16]) Wir haben T. mit M. verbunden und wir werden zeigen, dass J. die M. so vor sich hatte.

[17]) Aus den Worten des J. מה וו לעניים ולא. לעשירים geht hervor, dass auch in M. geheissen hat הפקר לעניים ולא לעשירים.

[18]) Wir sagten schon oben, I S. 471, Anm., dass T. Pea 2_6 in B. als Boraitha geändert wurde, vgl. weiter N. 33 c.

hätten im Princip den Schammaiten zugestimmt, dass traditio in incertam personam Dereliction sei und vom Zehnten befreit, sie hätten nur eine Ausnahme statuirt, veranlasst durch das in der Schrift (Lev. c.) entbehrliche Wort (אותם), das drücke eine Beschränkung aus. Nur לקט שכחה פאה sei frei vom Zehnten, nicht aber הפקר לעניים ולא לעשירים, nur ein הפקר, der dem gesetzlichen Pea gleich ist, d. h., für alle Armen bestimmt ist, wird durch den genannten מיעוט ausgeschlossen, nicht aber jede andere traditio in incertam personam[19]). Wird beispielsweise für Stadtarme derelinquirt, so gehört ein solcher Fall nicht zur Ausnahme durch den מיעוט von אותם, sondern da findet das Princip Anwendung, הפקר ist traditio in incertam personam und ist frei vom Zehnten. — RSbL begründet die Controverse der Schulen in anderer Weise. Beide hätten ihre Behauptungen dem Schemitta-Gesetze entnommen. Die Hilleliten behaupteten: Wie mit dem 7. Jahre das Eigenthum an den Früchten der Bäume und Felder sofort aufhört, Arm und Reich sie occupiren können und sie nicht vom Eigenthümer tradirt erhalten, so muss auch jede Dereliction beschaffen sein. Sie muss für Arme und Reiche vorgenommen sein, nicht für Arme allein, das wäre eine traditio in incertam personam und nicht Dereliction, ist darum nicht frei vom Zehnten[20]). Dieses Princip hätten auch die Schammaiten zugestanden, dass Dereliction nicht traditio in incertam personam, sondern Occupation ist, sie hätten aber bei הפקר לעניים eine Ausnahme statuirt und zwar durch den Derasch תשמטנה ונטשתה; der doppelte Ausdruck für einen Begriff will andeuten, es gäbe zwei Arten

---

[19]) Die Hilleliten haben dadurch wahrscheinlich dem Extrem der Schammaiten, welche behaupteten, man kann ausser unter dem Titel Pea noch unter dem Titel הפקר den Armen geben, und das ist frei vom Zehnten, steuern wollen. Es ist genug, die gesetzliche Bestimmung zu halten, nicht darüber hinaus, noch mehr, denn durch das Zuviel entsteht oft Schaden (vgl. vorige Nr.).

[20]) Die Worte מה שנאמר במקום אחר heissen, wenn sonst eine Dereliction aus freien Stücken erklärt wird, so muss diese der von שמיטה gleich sein, wo der Eigenthümer nicht mehr zurücktreten kann, sonach perfect ist und nicht traditio, ebenso bei R Jochanan, wenn sonst eine Dereliction erklärt wird, so muss sie Pea gleich sein, d. h., der Derelinquent kann noch zurücknehmen vor der Apprehension und ist traditio in incertam personam. Wenn der Eigenthümer die Pea für sich behält, so ist sie מעשרות-pflichtig.

von Derelictionen, eine für Arme und Reiche und eine andere für Arme allein. Sonst würde aber traditio in incertam personam nicht Dereliction sein[21]). Es folgt daraus, dass nach RSbL eine Dereliction an Stadtarme allein nach beiden Schulen nicht als Dereliction, sondern als Tradition angesehen wird und zu Zehnten verpflichtet ist. Der Grund, dass R. Jochanan Dereliction aus dem Pea-Gesetze eruirte, RSbL aus dem Schemitta-Gesetze, geht auf eine andere Controverse von R. Jochanan und RSbL zurück, nämlich R. Jochanan nahm das Princip R. Jose's an, אין הפקר יוצא מידי בעלים אלא בזכייה, die Dereliction wird erst perfect mit der Apprehension des Erwerbers; vorher kann der Derelinquent noch zurücktreten; RSb Lakisch nahm das Princip R. Meirs an כיון שהפקיר דבר יוצא מרשותו, die Sache wird mit der Dereliction sofort res nullius. Ein Zurücknehmen der Dereliction ist nicht gestattet. Wodurch unterscheidet sich die Dereliction von שמטה von der bei Pea? Bei שמטה ist ein Zurücktreten des Eigenthümers von der Dereliction, da sie doch von ihm nicht veranlasst wird, nicht möglich. Mit dem Eintritte des שמטה-Jahres sind sofort die Früchte der Felder הפקר. Bei Pea wird zwar auch durch die Erklärung des Eigenthümers, dass dieser Theil des Feldes Pea sein soll, schon Pea nach T. Pea 2_6 — s. den Unterschied zwischen der palästinensischen und babylon. Auffassung Nr. 33c Ende[21a]), — aber wenn der Eigenthümer dieses

---

[21]) RJDBS bringt eine ähnliche Erklärung, — obwohl ich in vielen Puncten von ihm abweiche, — dass nämlich R. Jochanan Dereliction aus dem Gezetze von Pea eruirt für beide Schulen, RSbL ebenso aus dem Schemitta-Gesetz. Diese Erklärung, sagt er, habe er aus dem Buche עמר״ אש. Im אוצר הספרים habe ich den Namen dieses Buches nicht gefunden, ich weiss nicht, wer der Verfasser desselben ist.

[21a]) Rosanes, H. Terumoth 2_9, wirft die Frage auf, ob die Pea den Charakter der Pea erhält, bald nach der Bestimmung der Pea durch den Eigenthümer, oder erst nach Empfang von Seiten der Armen. Er erweist aus Gemara (Gittin 47), dass die Pea erst diesen Charakter erhält nach Apprehension von Seiten der Armen. RAE wendet ein, dass nach dem Derasch ובא הלוי folge, dass die Pea sofort den Charakter von Pea erhält. Nach unserer Darstellung (s. oben) ist die Frage von RAE hinfällig, aber aus b. B.K. 28 folgt das Gegentheil, dort wird gesagt, dass, wenn ein Theil des Feldes den Armen als Pea überlassen wird, es den Charakter von Pea behält, d. h., frei vom Zehnten bleibt, obwohl es den Armen nicht gehört. Nach pal. Auffassung verhält es sich umgekehrt; die Pea hat den Charakter

Stück sich selbst behalten und den Armen einen anderen Theil des Feldes gegeben hätte, so wäre das erste Stück verpflichtet zu מעשרות, denn nur dann kann ein Tausch mit der Pea des Armen eintreten, wenn dieser von der Pea Besitz ergriffen hat, vgl. M. 5_2 וכי האיך העני זה מחליף דבר שלא בא ברשותו. Dort abstrahiren die Chachamim von diesem Principe und behaupten עשו שאינו זוכה כזוכה, aber das nehmen sie nicht an, wenn der Eigenthümer die Pea eigenmächtig vertauscht. Vgl. RMBM $1_{2,3}$, dass das Verbot לא תכלה ein לאו הנתק לעשה ist. Bei Pea ist also ein Zurücktreten möglich. Erst dann bleibt Pea frei von מעשרות, wenn sie in die Hand des עני gekommen. Wird daher הפקר von Pea eruirt, wird bei הפקר auch ein Zurücktreten gestattet sein, wie nach R. Jose und R. Jochanan; wird aber Hefker von Schemitta eruirt, so wird ein Zurücktreten nicht mehr möglich sein, wie nach R. Meir und RSbL. Der Eigenthümer ist sogar für den Verlust derselben verantwortlich (s. RMBM c. 1_3.) Nach den Commentatoren, welche sagen, dass הפקר frei sei von מעשרות werde aus dem Verse (Deuter. c. ובא הלוי) eruirt, versteht man nicht, warum R. Jochanan und RSbL jeder einen anderen Derasch beibringen. RJDBS zu Nedarim c. hat zwar den richtigen Gedanken aufgestellt, RSbL hat den Derasch von ובא הלוי für הפקר nicht angenommen, wie dies R. Jochanan behauptet, sondern, wie er meint, von ורעך (Deuter. 14_{22}) kommt; hier aber sehen wir doch, dass RSbL הפקר von שמטה eruirt. Das Sachverhältniss ist aber so: Dass לקט שכחה ופאה frei sei von מעשרות, dafür bestand schon ein alter Derasch von ובא הלוי (Sifri c.), ebenso, dass die Früchte des שמטה-Jahres frei sind von מעשרות, vgl. Sifri 109 zu Deuter. 14_{28}, יכול אף שנה שביעית תהא חייבת במעשר ת"ל שנת המעשר יצתה שביעית שאינה חייב במעשר und Mt. 20 zu והשביעית תשמטנה, wo es heisst מה בהמה אוכלת שלא מעושר וכו'. Diese Deraschot mussten R. Jochanan sowohl als RSbL annehmen; worüber sie controversiren, ist folgendes. R. Jochanan verglich הפקר mit Pea; sowie es bei Pea heisst תעזוב, du sollst die Pea

von Pea, d. h., sie muss den Armen gegeben werden; würde aber der Eigenthümer sie sich nehmen und den Armen als Ersatz eine andere Pea geben, so wäre das erste verpflichtet zu מעשרות. (s. Nr. 38 c Ende). Ich sehe nachträglich, dass die Frage aus B.K. 28 gegen RLH in dem Buche ויקן יוסף (Livorno 1872) Bl. 145 c aufgeworfen wird.

2*

den Armen überlassen, dieses Ueberlassen doch eine traditio in incertam personam ist — denn solange der Arme die Pea nicht genommen, haftet der Eigenthümer für dieselbe, sie wird sonach nicht eher frei von Maass., bis der Arme sie erfasst hat — so ist auch הפקר eine traditio, der Derelinquent kann noch vor der Apprehension des andern zurücktreten. Er beweist dies aus dem alten Derasch ובא הלוי, er fügt aber hinzu, was im Si. nicht steht זו הפקר und er ändert auch den Wortlaut. Im Si. heisst es יכול אפילו לקט שכחה ופאה דברים שאין להם חלק ונחלה עמך אתה נותן לו יצאו אלו שיש להם חלק ונחלה, hier steht bloss לקט שכחה ופאה, R. Jochanan im Namen R. Jannais sagt aber folgendes: ובא הלוי ובו׳ מטה שיש לך ואין לו את חייב ליתן לו יצא לקט שידך וידו שוין בו היא לקט היא שכחה היא פאה היא הפקר[21b]). R. Jochanan im Namen R. Jannais sagt, הפקר ist gleich לקט שכחה ופאה, wie bei ל״ש״פ nach dem Ueberlassen der Pea diese nicht ganz dem Eigenthümer und nicht ganz dem Armen gehört, der Eigenthümer kann noch zurücktreten und eine andere Pea bestimmen, solange er das aber nicht thut, hat der Arme das Recht, sie zu nehmen, — d. h., ידך וידו שוין, so ist das auch bei הפקר. Wie פאה ist auch הפקר eine traditio[21c]). RSbL bestreitet dieses. הפקר ist nicht gleich פאה,

---

[21b]) So ist die richtige LA. in J. Maasserot 1_1 und ebenso muss in Nedarim c. gelesen worden.

[21c]) Die Commentatoren Bartinuro, Frankel u. A, citiren den Derasch, wie wir ihn im J. von R. Jochanan im Namen des R. Jannai lesen und fügen hinzu, ‚wie es im Si. heisst‘. Aber dieser Derasch steht nicht im Si., RSbL hat den Derasch vom Si. angenommen, aber nicht den von R. Jannai. RMS bemerkt schon zu M. Pea 1_6, dass der Derasch, wie ihn Bartinuro aus Si. angiebt, dort nur auf לקט שכחה ופאה sich bezieht und nicht auf הפקר. Er meint, dass der Satz ידך וידו שוין בו anders erklärt werden müsse bei פאה als bei הפקר, bei פאה hat der Eigenthümer einen Theil des Feldes und der Arme gleichfalls einen Theil mit Sicherheit durch das Gesetz, während bei הפקר der Eigenthümer doch noch zurücktreten kann, der Arme nicht gleich ist dem Eigenthümer. Aber durch die Antwort wird die Frage verstärkt. Wer berechtigt Bartinuro, הפקר zuzusetzen, wenn es im Si. nicht steht und zumal es פאה nicht gleich ist? Auch J., resp. R. Jochanan, hätte es nicht thun können, wenn er eben nicht einen Vergleichungspunct zwischen beiden gefunden hätte. ידך וידו שוין בו bezieht sich nach R. Jochanan auf die פאה selbst, hier kann der Eigenthümer noch zurücktreten und anders geben, wie bei הפקר. RSbL behauptet aber, הפקר ist nicht gleich פאה, wo der Eigenthümer noch zurücktreten kann. — Eine andere Erklärung, die aber diese nicht ausschliesst, s. Nr. 33c. —

diese erhält erst den Charakter von Pea durch die Apprehension des Armen, das ist traditio in incertam personam, הפקר ist aber res nullius, das kann nicht mit Pea verglichen werden, sondern mit שמטה. Im siebenten Jahre hört das Eigenthum an den Feldfrüchten ganz auf, sie sind res nullius. Eine traditio in incertam personam, beispielsweise an עניי אותה עיר, ist keine derelictio, sondern traditio und befreit nicht von Maasseroth, weder nach den Schammaiten, noch nach den Hilleliten. Die Schammaiten haben, trotzdem sie im Princip den Hilleliten zugestimmt haben, bei הפקר לעניים wegen des Derasch von ונטשתה eine Ausnahme gemacht.

Nach der verschiedenen Begründung der Controverse der Schulen Schammai und Hillel heisst es im J.: אמר ר' אבין לשנא מתניתן מסייעא לר' שמעון בן לקיש עד שיבקיר אף לעשירים כשמטה und dann muss gelesen werden לשנא מתניתא מסייעא לר' יוחנן ומודים בית שמאי וביח הלל שאם הבקיר לאדם ולא לבהמה לישראל ולא לגוים שוה הבקר.[22]) R. Abun sagte, einerseits spricht der Ausdruck der M. für die Begründung des RSbL, andererseits für die des R. Jochanan. In dem Ausdruck כשמטה muss man annehmen, jede Dereliction muss dem שמטה gleich sein, der Derelinquent kann nicht mehr zurücktreten, er hat das Eigenthum sofort verloren; andererseits spricht der Satz der pal. M.-T.: Wenn die Dereliction für Menschen und nicht für Thiere, für Israeliten und nicht für Nichtisraeliten gemacht wird, so ist es הפקר, für R. Jochanan, dass nämlich der Derelinquent noch das Eigenthum der Sache behält bis zur Apprehension des anderen, da er sich doch den Ausschluss von Heiden oder von Thieren vorbehält, was nicht gestattet ist bei שמטה. Im Erlassjahre sollen die Früchte freigelassen sein auch den Thieren, es hört sonach jedes Recht an den Früchten auf, die Hilleliten können darum הפקר nicht aus dem Schemittagesetz eruirt haben. Die Controverse zwischen R. Jochanan und RSbL erstreckt sich nur auf לעניי אותה העיר ולא לעניי עיר אחרת, nach RSbL, welcher

---

[22]) Die Worte von לשנא bis שאם sind im J. ausgefallen. Friedlaender sagt schon, לולי מסתפני würde ich sagen, dass die Controverse von R. Jochanan und RSbL nicht auf לאדם ולא לבהמה וכו' geht, von denen es in T. ausdrücklich heisst, dass beide Schulen darin übereinstimmen. Es muss eben emendirt werden, wie wir angegeben, vgl. auch Frankel c. Es geht übrigens aus dieser Stelle hervor, dass man unter אדם auch Heiden begriff. Im J. steht st. לאדם ולא לבהמה corrumpirt לבהמה ולא לאדם.

הפקר von שמטה herleitet, wird nach den Hilleliten eine solche Dereliction keine Dereliction sein, weil sie שמטה nicht gleich ist; denn eine solche Apprehension ist nicht Occupation, sondern Tradition. Nach R. Jochanan, welcher annimmt, bei jeder Dereliction verbleibt das Eigenthum beim Derelinquenten bis zum Moment der Apprehension, wie bei Pea, so dass kein Unterschied ist zwischen allgemeiner und specieller Dereliction, vielmehr der Derelinquent in beiden Fällen vorher noch zurücktreten kann, werden die Hilleliten auch zugestehen, dass לעניי אותה העיר ולא לעניי עיר אחרת wohl Hefker ist. Die Hilleliten haben nur einen Hefker gleich Pea, der für alle Arme bestimmt ist, beschränkt in Folge des Derasch. Wo dieser Grund nicht statt hat, ist auch die Dereliction an eine Zahl von Menschen auch Dereliction und frei von Maasseroth[23]). R. Aba b. Chija sagte, die Controverse von R. Jochanan und RSbL geht auf die von R. Meir und R. Jose zurück, הדה דאמרה[24]). Wie R. Jochanan und RSbL darüber controversiren, ob הפקר traditio in incertam personam sei, oder res nullius wird, so haben auch R. Meir und R. Jose darüber controversirt. R. Meir hat behauptet, כיון שהבקיר דבר יוצא מרשותו und R. Jose אין הבקר יוצא מידי בעלים אלא בזכיה. Das folgt aus ihrer Controverse in Nedarim c. (s. weiter). R. Jose hielt הפקר für traditio in incertam personam, R. Meir für res nullius. Nach R. Jose wird הבקר לעניים — וזכו בה עשירים kein הבקר sein. So wie bei Pea das Ueberlassen an die Armen eine traditio ist und nur die Armen die Pea apprehendiren können, die Reichen aber nicht, der Eigenthümer selbst nur zurücktreten kann, und dafür ein anderes Stück Pea geben, oder es nachher ersetzen muss, als Pea aber kann er es nicht erwerben, ebenso kann הבקר לעניים nur von den Armen erworben werden, nicht aber von den Reichen, ist aber nach Beth Hillel auch nach Erwerb durch die Armen verpflichtet zu Maasseroth, wegen des Derasch אותם. R. Meir, welcher sagt, durch הפקר wird die Sache res nullius, wie bei שמטה, behauptet, הפקיר לעניים וזכו בהם עשירים wird die Sache הפקר und ist frei von מעשרות. Die Hilleliten haben nur be-

---

[23]) Einen ähnlichen Gedanken spricht RER aus, obwohl er ganz anders erklärt. Eine ähnliche Auslassung im J. מתניתא מסייע לדין s. folgende Nr.

[24]) Frankel streicht die Worte הדה דאמרה; RJDBS erklärt sie richtig.

hauptet הפקר לעניים ולא לעשירים אינו הפקר; indem der Eigenthümer die Reichen direkt ausgeschlossen hat, ist ein solcher הפקר gleich Pea und nicht gleich שמטה, wo das Gesetz die Reichen ausgeschlossen hat, ist darum traditio, weil man noch zurücktreten kann. Hat er aber bloss gesagt הבקר לעניים und die Reichen nicht ausgeschlossen, so ist durch den Ausspruch הפקר die Sache aus seinem Eigenthum herausgetreten, res nullius geworden, der Zusatz לעניים kann nur als Wunsch angesehen werden, in erster Reihe an die Armen [25]).

Das Folgende im J. wird uns klar, wenn wir die Stelle in Nedarim c., die gleichfalls mannigfache und nicht befriedigende Erklärungen erhalten hat, dem Verständniss näher bringen.

Die pal. M. ib. hat gelautet: היו מהלכין בדרך ואין לו מה יאכל נותן לאחר [26]) לשום מתנה והלה מותר בה [27]) אם אין עמהן אחר מניח על

[25]) Dieser Satz R. Meirs hat den Commentatoren die grössten Schwierigkeiten bereitet, da danach die Behauptung R. Meirs der der Hilleliten widerspreche. Die Erklärung von RSS, er habe gemeint, in erster Reihe den Armen, geht nicht gut an, da in M. doch ausdrücklich steht הפקר לעניים אינו הפקר, dieselbe Schwierigkeit besteht nach Erklärung von RMM., so dass נ"י und Frankel in der That annehmen, R. Meir habe nach den Schammaiten sich gerichtet. Aber das müsste im J. selbst besonders hervorgehoben werden, wie sonst in den Fällen, wo spätere Tannaim den Schammaiten folgen. Hat aber in M. gestanden, wie wir angegeben הפקר לעניים ולא לעשירים, dann konnte R. Meir seine Meinung mit den Hilleliten in Einklang bringen. Nur, wenn man ausdrücklich die עשירים ausschliesst, ist der הפקר traditio und nicht derelictio, d. h. res nullius; schliesst man sie aber nicht aus, wenn man auch לעניים sagt, so sind die Reichen noch nicht ausgeschlossen, sondern man meint, in erster Reihe den עניים; sind aber solche nicht vorhanden, dann können auch die עשירים erwerben, während R. Jose, welcher annimmt, jeder Hefker ist eine traditio, behaupten muss, הפקר לעניים allein, ohne Ausschluss der Reichen nicht הפקר ist, denn הפקר לעניים bildet eine Ausnahme von jedem anderen הפקר, wegen des Derasch אותם. Man beachte, dass im J. immer die Negation wiederholt steht לעניי אותה העיר ולא לעניי עיר אחרת. In diesem Falle behaupten RSbL und resp. R. Meir, dass der הפקר kein הפקר ist, weil der Ausschluss der anderen Armen angegeben ist. R. Meir ist es auch, welcher bei Bedingungen Verdoppelung, Position und Negation verlangt (תנאי כפול). Dass die Erklärung von RJDBS, die Controverse von R. Meir und R. Jose beziehe sich auf Pea, nach b. B.K. hinfällig ist, werden wir weiter N. 33c zeigen.

[26]) In der M. des J. steht לאחרים, was nur ein Schreibfehler sein kann. Da doch bald darauf folgt אם אין עמהן אחר, muss im ersten Falle auch אחר gestanden haben. מתנותא דבני מערבא ist gleich unserer M.

[27]) So in unserer M. In M. des J. והלה נוטל ואוכל. Auch hier ist מתניתא דבני מערבא gleich unserer M. Der Sinn ist derselbe, der מודר kann

הסלע או על הגדר ואומר הרי הן מופקרין לכל מי שיחפוץ והלה נוטל ואוכל[28]) ור' יוסי אוסר מפני שקדם נדרו להפקרו[29]). Der erste Fall ist unbestritten. Sobald Jemand seine Sache einem anderen geschenkt hat, ist sie aus dem Eigenthum des ersteren vollends herausgetreten, der Beschenkte kann sie dann demjenigen geben, welcher von dem ersten keinen Genuss haben darf. Die Controverse zwischen R. Meir und R. Jose ist in dem Falle, dass derjenige, welcher dem anderen den Genuss von sich versagt hat, ausspricht, die Sache soll הפקר sein für Jeden, folgende: Nach R. Meir wird durch den Ausspruch הפקר die Sache res nullius, der מודר occupirt die Sache, hat sonach keinen Genuss vom Derelinquenten, R. Jose behauptet, die derelinquirte Sache ist dem מודר verboten, denn derelictio ist traditio, der מודר hat sonach Genuss vom Derelinquenten. Dazu sagt J. Aus dieser M.[30]) folgt, das Princip R. Meirs ist: Sobald Jemand derelinquirt, so hört die Sache sofort auf, Eigenthum des Derelinquenten zu sein, R. Joses Princip ist, die

---

von dem anderen nehmen und essen, was in unserer M. kürzer ausgedrückt ist, מותר בה. Es passt aber besser zu אין לו מה יאכל im Nachsatz נוטל ואוכל, als מותר. Selbstverständlich kann נוטל nur so verstanden werden, er nimmt es von anderen und isst es. Er kann es geschenkt nehmen, oder von ihm kaufen. RJDBS will durch diese Variante in der M. des J. denselben anders erklären, als die Commentatoren. Nachdem die anderen Erklärungen nicht befriedigen, hält man für einen Augenblick seine Erklärung für zutreffend, aber bei genauem Eingehen erweist sie sich als falsch.

[28]) Im ersten Falle, wenn man auch נוטל ואוכל liest, kann er die Speise von dem nehmen, der sie in Empfang genommen, hier kann er sie vom Felsen holen. Wahrscheinlich hat im ersten Falle gestanden נוטל ממנו ואוכל. Es ist aber wahrscheinlich, dass die LA. unserer M. die richtige ist, und in der M. des J. der Passus נוטל ואוכל vom zweiten Fall vom Abschreiber in den ersten gekommen.

[29]) In M. fehlt der Passus מפני שקדם וכו', der im T. erhalten ist. Unzweifelhaft hat er in der pal. M. gestanden und ist von der babyl. M.-Redaction eliminirt worden, weil Raba einen anderen Grund für die Behauptung R. Joses angiebt. Solche einzelne Stücke in T., die sich als Theile voraufgehender Sätze erweisen, müssten doch die Annahme, T. sei von einer oder mehreren Personen redigirt worden, widerlegen. T. hat nur eben die ursprünglichen Theile der M. erhalten, welche die b. M.-Redaction ausgeschieden hat.

[30]) תני heisst nicht, es steht in einer Boraitha, sondern in der Controverse der M. ist das Princip enthalten.

Sache bleibt noch im Eigenthum des Derelinquenten, bis ein anderer sie acquirirt. Weiter heisst es im J., R. Jermia, R. Ba b. Chija, beide referirten, R. Jochanan, im Namen des R. Jannai, behauptet: R. Jose, welcher annimmt, die derelinquirte Sache bleibt noch solange im Eigenthum des Derelinquenten, bis jemand sie acquirirt, hält Dereliction für eine traditio in incertam personam. Dereliction, auch ohne Angabe von Personen, ist gleich dem Falle, dass jemand einem von zehn Personen eine Sache schenkt. Wie im letzteren Falle die Sache noch so lange Eigenthum des Geschenkgebers bleibt, bis einer der zehn sie erworben, so auch bei einer allgemeinen Dereliction. Sie ist eine Tradition an alle Menschen und bleibt solange im Eigenthum des Derelinquenten, bis sie jemand acquirirt[31]). R. Jochanan sagt damit: Nach R. Jose kann der Derelinquent vor der Apprehension des anderen noch von der Dereliction zurücktreten, wie der Geschenkgeber es thun kann, bevor der Beschenkte die Sache in Empfang genommen. R. Jochanan erklärt die Meinung des R. Jose, weil er mit ihm übereinstimmt, wie wir es oben auseinandergesetzt haben. Dann heisst es weiter: Wenn Jemand sein Feld derelinquirt, so wird nach R. Meir der Derelinquent vor der Apprehension des anderen nicht

---

[31]) Nur auf den zweiten Fall, wo oben das Princip R. Jose's ausgesprochen ist, kann sich dieser Satz beziehen, nicht aber auf den ersten Fall, wie RJDBS erklärt. Abgesehen davon, dass die LA. in M. des J. אחרים falsch ist, aber selbst nach der LA. אחרים, wie könnte R. Meir behaupten, dass, wenn Jemand eine Sache den anderen, mit Ausnahme desjenigen, den er ausschliesst, giebt, der Ausgeschlossene sie nehmen kann! R. Meir sagt ja, nur durch הפקר geht die Sache aus dem Eigenthum des Derelinquenten heraus, aber nicht durch מתנה. In der M. steht ja לשם מתנה. Dann würde ja R. Meir das Princip des R. Jose haben. Dereliction ist Tradition. Ferner, unter אחרים können doch auch drei oder zwei Personen verstanden werden, wie passt לעשרה, ferner נותן לאחרים לשום מתנה kann nur heissen, er giebt die Sache den anderen gemeinschaftlich als Geschenk, und diese geben es dem Ausgeschlossenen. Es hat aber sicher in M. לאחר gestanden. Die Worte נותן לעשרה im J. sind strict zu nehmen. Es muss schon eine beträchtliche Anzahl von Menschen sein, um als Dereliction angesehen zu werden. Zehn Personen bilden schon eine Gemeinde. Wenn weniger Personen da wären und er sagen würde, ich gebe das Euch, so würde man darunter ein gemeinschaftliches Geschenk zu gleichen Theilen verstehen; wenn zehn Personen aber da sind, so heisst das, ich überlasse Euch die Sache, wer will, kann sie nehmen.

mehr die Dereliction aufheben, nach R. Jose wird das wohl geschehen können. Dazu bemerkt RSbL, die Consequenz müsste sein, dass nach R. Jose derjenige, welcher sein Feld derelinquirt und Jemand es acquirirt, nicht befreit sein kann vom Zehnten; denn eine Sache kann doch nicht als herrenlos bezeichnet werden, welche bis zur Apprehension des anderen noch im Eigenthum des früheren Besitzers gestanden hat. מה אמר הפקר לא מתנה, ist zu übersetzen: Was sagt er? הפקר ist nicht gleich מתנה, d. h., ein Geschenk kann man noch vor der Apprehension des Beschenkten zurücknehmen, הפקר aber ist nur befreit von מעשרות, weil es, wie die Früchte des Schemitta-Jahres, res nullius ist. Dass הפקר gleich sein soll מתנה, meint RSbL, ist nicht richtig, es muss bei der Dereliction das Eigenthum des Derelinquenten sofort aufhören, wie R. Meir behauptet, dann ist der Erwerber dieser Sache ein Occupant, und ein solcher ist frei vom Zehnten. Diesen Widerspruch, den RSbL aufwirft, wie kann der Derelinquent noch Eigenthümer der Sache bleiben und der Erwerber doch ein Occupant einer res nullius sein, widerlegt R. Jochanan. Es heisst in der Schrift (Deuter. 14_{29}): „Und es kommt der Levite, denn er hat keinen Antheil und Erbe bei Dir", das will sagen, von dem, was Du hast und er nicht hat, bist Du verpflichtet, ihm zu geben, aber nicht von dem, wobei Du und er gleichen Antheil haben (שידך וידו שוין), das sind die den Armen zustehenden Gaben vom Felde לקט שכחה פאה und הפקר, an diesen hat der arme Levite gleichfalls Antheil. Diesen Derasch hat RSbL nicht angenommen. Er steht auch nicht im Si.[32]). Nach R. Jochanan und dem Tannai R. Jose kann der Derelinquent vor dem Erwerb eines andern von der Dereliction noch zurücktreten, und doch ist der Erwerber Occupant, ja sogar der Derelinquent selbst kann die Sache occupiren. RSbL hält das für einen Widerspruch, wie wir es auch annehmen würden (s. RN c.) R. Jochanan, oder vielmehr R. Jose, werden jeden Erwerb auch durch Tradition als Occupation angenommen haben. Der Eigenthümer muss doch die Sache herrenlos (vacua) machen,

[32]) Siehe oben S. 20. Das hat RJDBS richtig erklärt, dass RSbL den Derasch von R. Jochanan ובא הלוי nicht angenommen hat. RJDBS meint aber, er habe הפקר aus והעך eruirt, warum nicht von שמטה, wie RSbL ausdrücklich in Poa angiebt?

damit der andere sie erwirbt. Geschieht die Tradition an eine bestimmte Person, so entsteht zwischen beiden ein Vertrag, dass das Recht des einen auf den anderen übergehe, hingegen bei einer traditio in incertam personam besteht ein solches Vertragsverhältniss nicht. In diesem Falle wird die Sache in dem Moment vacua, als die unbestimmte Person sie erwirbt und es ist kein alienatio, sondern occupatio. Dann heisst es im J. weiter[33]) עד כדון כשמפקירה לזמן מרובה, das bezieht sich auf das vorhergehende, dass bei הפקר angenommen wird שידך וידו שוין, der Derelinquent und ein anderer haben am Hefker gleichen Anspruch, der Derelinquent so gut wie der Arme können die derelinquirte Sache occupiren. Dazu bemerkt J., das findet statt, wenn ein Feld auf lange Zeit derelinquirt wird; wenn Jemand auf lange Zeit, z. B. auf ein Jahr oder noch länger derelinquirt, da kann man sagen, der Fremde kann eben so gut occupiren, wie der Derelinquent selbst, wie ist es, wenn das Feld auf kurze Zeit derelinquirt wird, etwa auf einen Tag? da sind der Derelinquent und der Fremde einander nicht gleich. Jener kann schneller occupiren als der andere. Wird man hier nicht Scheindereliction (ערמה) annehmen, die Dereliction sei nur vorgenommen, um sich vom Zehnten zu befreien? Antwort: Das können wir aus folgender Stelle entnehmen, welche in T. Mr. c. sich befindet und sicher pal. M. war. Sie lautet: Wenn Jemand zwei oder drei Tage[34]) sein Feld frei liegen lässt, d. h., sich von demselben entfernt hat, ohne ausdrücklich zu erklären, dass es in der Absicht der Dereliction geschieht, so gilt es überhaupt nicht als derelinquirt. Hat Jemand während der Zeit Früchte genommen, so kann der Eigenthümer sie vindiciren. Hier handelt es sich ja nur darum, ob die Früchte zehntpflichtig sind, darum wird die Frage erörtert, ob die Früchte הפקר sind oder nicht. Um Dereliction und Occupation des ganzen Feldes, oder der ganzen Frucht kann es sich nicht handeln, weil dann kein Unterschied ist, ob er das Feld occupirt, oder ob er zurücktritt. In beiden Fällen ist er verpflichtet

[33]) Diese Stelle ist von den Commentatoren missverstanden worden. RDF und RMM harmonisiren sie mit B.

[34]) In T. steht שנים שלשה ימים, zwei, drei Tage, d. h., eine unbestimmte Zeit, und so ist auch im J. zu lesen. B. hat שלשה ימים und liest diese Worte statt nach oben, wie man nach J. lesen muss, nach unten.

zum Zehnten (s. N. 33c.) Dazu sagte R. Seira, hier steht drei Tage, wie ists, wenn es nach drei Tagen ist, wenn er länger als drei Tage das Feld frei liegen liess? da antwortete R. Simon Dima [35]) auch nach drei Tagen, darauf R. Seira, da Du sagst, auch nach 3 Tagen, so ist kein Unterschied, ob drei oder x Tage. Innerhalb dreier Tage könnte man annehmen, darum wird Dereliction nicht präsumirt, weil die Befürchtung einer Scheindereliction vorliegt, innerhalb der drei Tage will der Derelinquent das Feld selbst occupiren, um sich vom Zehnten zu befreien. Diese Befürchtung besteht nur innerhalb dreier Tage, nicht aber nachher, da Du sagst, auch nach 3 Tagen, so ist 2—3 Tage nur ein Ausdruck für viele Tage. Die Dereliction ist in dem Falle, wenn er auch lange sich vom Felde entfernt hat, darum keine Dereliction, weil er nicht erklärt hat, dass er das Feld derelinquirt. Er fährt fort: Ich werde Dir beweisen, dass es so ist. Es heisst weiter in T.-M. בד"א כשהפקיר סתם [36]). Wann gilt dieser Satz, dass nämlich die Entfernung vom Felde auf mehrere Tage nicht als Dereliction gilt, wenn er ohne Erklärung [37]) das Feld freigelassen. Hat er aber erklärt (אם אמר), mein Feld soll einen Tag, eine Woche, ein Jahr, eine Jahreswoche freigelassen sein [38]), so kann er von der Dereliction zurücktreten, solange weder er selbst, noch ein anderer dasselbe occupirt hat, hat aber er, oder ein anderer dasselbe occupirt, kann er nicht zurücktreten. Aus dieser Stelle ist erwiesen, dass zwischen einer längeren und kürzeren Zeit kein Unterschied ist, und dass man keine Scheindereliction befürchtet, und dass man nach der Dereliction diese

---

[35]) So ist zu emendiren mit Frankel (Pea c)

[36]) Diese Worte stehen nicht in T., sondern sind Erkl. des J.

[37]) So ist das הפקיר סתם zu erklären, die Commentatoren haben es durch B. missverstanden. N.J. emendirt לעולם. Sie nahmen סתם ohne Zeitbestimmung nach B.

[38]) Eine solche Dereliction eines Feldes ist durchaus nicht, wie B. annimmt, etwas Aussergewöhnliches (לא שכיח), sondern war die gewöhnliche Dereliction eines Feldes. Man hat eben, wie am שביעית nur die Früchte der Felder הפקר waren, so auch die Früchte desselben auf eine bestimmte Zeit derelinquirt. Nach Ablauf dieser Zeit fiel das Feld dem Eigenthümer zurück, ja, in dem Falle, dass Jemand das Feld selbst derelinquirte, und ein anderer es selbst, oder die ganze Saat occupirte, waren die Früchte zehntpflichtig (vgl. Nr. 33 c).

zurücknehmen, oder das Feld selbst occupiren kann. Diese T. ist sonach ein Beweis für die Behauptung R. Jochanans. Durch Dereliction wird die Sache während der Occupation erst res nullius. Wie RSbL diese T. mit seiner Behauptung in Uebereinstimmung brachte, ist nicht angegeben, hier steht doch, dass man die Dereliction zurücknehmen und andererseits der Derelinquent selbst occupiren kann, was RSbL für einen Widerspruch hält. Er wird angenommen haben, R. Meir bestreitet diese Bestimmung und er nahm die Behauptung R. Meirs als die richtige an. J. aber nahm die Behauptung R. Jochanans zur Norm, denn wir finden öfter den Derasch des R. Jochanan im J. זו לקט שכחה ופאה זו הפקר מפני שידך וידו שוין בו. Nun ist uns die Stelle in Pea עד כדון verständlich. Sie ist ein Beweis für die Behauptung R. Jochanans gegen RSbL. Dass die Controverse von R. Meir und R. Jose auch bei allgemeiner Dereliction bestanden hat, ohne Angabe, für wen derelinquirt wird, ersehen wir aus J. Demai 3c, welche sich auf T. ib. 4_2 bezieht, wo es heisst: Wer Kraut-Blätter binden (s. Anm. 5) und die Bündel von seiner Last fortwerfen will, soll sie nicht fortwerfen, bis er sie verzehntet hat, R. Jose behauptet, sicher Unverzehntetes (ודאי) ist verboten, Zweifelhaftes (דמאי) erlaubt. Dazu bemerkt R. Eleasar דר"ם היא (s. d.), darauf R. Jochanan, ד"ה היא, der Satz der M., dass der Derelinquirende verzehnten muss, kann auch nach der Behauptung der Gegner des R. Meir verstanden werden, dass ein Nichtkaufmann (בעל הבית) beim Verkauf eines grossen Masses frei ist vom Zehnten, weil hier der Derelinquent wohl ein grosses Mass mit einemmal derelinquirt, aber der Apprehendent allmählich (במדה דקה) erwirbt, und der הפקר wird doch erst vollendet durch den Erwerb. Dann muss mit RJDBS gelesen werden ולית הדה פליגא על ר"ם דר"ם אמר כיון שאדם מפקיר דבר יוצא מרשותו הפקרו הפקר שניא · היא שהזוכה זוכה בגסה (st. בדקה) ואין המפקיר מפקיר בגסה, d. h., nach der Voraussetzung, die Dereliction wird erst mit der Apprehension vollendet, kann man sagen, der Erwerber erwirbt allmählich ein kleines Mass; R. Meir behauptet doch, die Dereliction ist vollendet mit der Entäusserung des Besitzes und Eigenthums, dann erwirbt ja der Apprehendent das Ganze mit einemmale? Darauf kann man erwidern, der Erwerber erwirbt wohl ein grosses Mass mit einemmale, aber der

Derelinquent wirft doch die Bündel allmählich fort, also בדקה. Was will aber das folgende ואפי' על דר' יוסי לית הדה פלינא sagen, da doch schon vorher nach ihm die Frage beantwortet wurde? Das bezieht sich m. E. auf die Behauptung des R. Jose in T., der pal. M., בדמאי מותר, d. h., selbst aus der Behauptung des R. Jose בדמאי מותר kannst Du nicht schliessen, dass er darum behauptet מותר, weil der Derelinquent viel (בגסה)' derelinquirt, denn selbst wenn מפקיר מפקיר בגסה אין הזוכה זוכה בגסה (LA. RJDBS). Also ist die Begründung des R. Eleasar unhaltbar. Wir sehen auch hier, dass R. Jochanan zuerst die Meinung R. Joses aufstellt, weil diese für ihn die massgebende ist.

Deutlich ist dies ausgesprochen in J. Pesachim c., dass R. Jochanan die Behauptung R. Joses, RSbL die des R. Meir, zur Norm genommen. Diese Stelle scheint nur anders erklärt werden zu müssen, als die Commentatoren dies thun[39]). Die Decisoren RSBA, MA, NB (s. Anm. 36) bringen die J.-Stelle als Beweis, dass חמץ שנפלה עליו מפולת אחר פסח — מותר באכילה sein soll. RSBA bringt aber eine Entscheidung R. Hais, dass es אסור ist. Ob R. Hai eine andere LA. im J. hatte, oder ihn nicht gekannt oder nicht berücksichtigt hat, wissen wir nicht. Aber aus M. Pes. 2_3 scheint doch hervorzugehen, dass חמץ שנפלה עליו מפולת mit der Entscheidung des R. Hai übereinstimmt. Wenn es heisst הרי הוא כמבוער, so heisst das, es ist so gut wie vernichtet, verbrannt. Etwas, was als vernichtet gilt, kann doch nicht wieder als vorhanden betrachtet werden. Die Commentatoren nahmen nach B. an, der Ausdruck מבטל בלבו der M. Pes. 3_7 sei gleichbedeutend mit הפקר, was die pal. Halacha m. E. nicht angenommen hat; denn, um eine Sache für Hefker zu machen, ist Entfernung aus dem Besitze nothwendig. Wenn es heisst מבטל בלבו, so heisst das, die Sache für nichtig, für werth-

[39]) Diese Stelle wird vielfach citirt v. RSBA, Resp. I 70, RGA in Resp. Chaw. Jair 48, M.A. zu O.Ch. 433 n. 17; N.B. I, O.Ch. 19. Der Verfasser von קה"ח widerlegt den Einwand, welchen RChJB gegen RGA aus b. Nedarim c. aufwirft: Aber RChB hat wohl Recht, dass Raba angenommen, auch R. Jose gesteht dem R. Meir zu, dass bei Dereliction von Mobilien das Eigenthum des Derelinquenten sofort aufhört, was allerdings gegen J. ist (s. sub B.). Zu bemerken ist, dass RGA eine falsche LA. in seinem J. hatte. Statt אין הפקר יוצא אלא בזכייה hatte er in seinem Exemplar אין . . . אלא בדמיה, was er in בזכייה emendirt.

los erklären, wie es auch heisst כעפרא דארעא. Hat man eine Sache für nichtig, werthlos erklärt, so kann das doch nur für alle Zeit sein. Dann ist es fraglos, dass eine solche Sache auch nach פסח werthlos ist, sie kann doch nicht aus dem Nichts erstehen. Allerdings, wenn man unter בטל versteht, für הפקר erklären, so ist die Sache dadurch nicht vernichtet, sondern nur res nullius und kann man dann nach פסח die Sache wieder erwerben. Wenn es nun in M. heisst חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער. Wenn auf חמץ ein Trümmerhaufen gefallen, so gilt es als vernichtet, als werthlos, so kann es nach פסח nicht wieder aus dem Schutt erstehen, es muss als vernichtet, als für ihn für immer אסור gehalten werden, selbst, wenn es auch zweifelhaft wäre, ob חמץ שעבר עליו הפסח אסור ist[40]). Wenn im J. bei נפלה עליו מפלת von einer Controverse die Rede ist, so ist m. E. nicht der Fall der M. gemeint, wo von Hefker keine Rede ist. Der Sinn des J. ist folgender. RSbL hatte behauptet: Wenn Jemand חמץ am 13. Nissan zu Hefker macht, so kann dieses חמץ nach פסח gegessen werden. Denn das חמץ war am פסח res nullius, ist nicht אסור geworden, und ist deshalb nach פסח — מותר, darauf R. Jochanan: Warum behauptest Du nicht, dass man am 14. Nachmittag das חמץ derelinquiren kann? darauf RSbL, weil es zu dieser Zeit schon verboten ist. Aus dieser Frage R. Jochanans schloss der Amora R. Jose, dass die Controverse von R. Jochanan und RSbL hier nicht auf ihr verschiedenes Princip von הפקר zurückgeht (s. oben); denn hier bei חמץ will doch der Derelinquent sofort sein Eigenthum aufgeben, da wird R. Jose zugestehen, dass die Dereliction sofort gültig ist[41]). R. Jochanan

[40]) Siehe die wuchtigen Fragen, welche RChJB c. 46 dagegen aufwirft, dass חמץ שעבר עליו הפסח verwerthet werden dürfe. Er schliesst damit, dass man Consequenz in der Halacha nicht fordern darf. Hier kann die Sache erlaubt, dort verboten sein. Es kam auf den Zweck an, das ist ähnlich der Idee Iherings in seinem Buche „Zweck im Recht“.

[41]) RMM und der Verfasser von מחא דירושלם meinen, J. sei davon zurückgekommen, dass R. Jochanan bezüglich הפקר mit R. Jose, RSbL mit R. Meir übereinstimmen. Dass aber R. Jochanan nicht mit dem Princip R. Meirs gestimmt hat, ersehen wir aus den vielen Stellen, in welchen der Derasch R. Jochanans citirt ist יבא הלוי. RSbL kann höchstens durch den Beweis R. Jochanans zugestanden haben, dass R. Jose auch annimmt, dass מפקיר שדה sei פטור von מעשרות, er selbst fand aber darin einen Widerspruch und hält das Princip R. Meirs für das richtige.

hält vielmehr darum den Hefker des חמץ am 13. nicht für erlaubt wegen הערמה, d. h., da bei Dereliction von Mobilien eine Erklärung nicht nöthig ist[42]), so nahm R. Jochanan an, es ist Scheindereliction zu befürchten. Die הערמה kann auch so erklärt werden, man wird täuschen, man wird das חמץ am 14. zur Zeit, wenn es schon verboten ist, derelinquiren und wird sagen, man hat es schon am 13. gethan. Es ist dann die Schwierigkeit beseitigt, wie konnte R. Jochanan dem RSbL entgegenhalten, warum er am 14. zu derelinquiren nicht erlaubt? Er konnte ja die Antwort des RSbL vorauswissen. Aber er will damit sagen, dann wird man täuschen. BSbL nahm diese Befürchtung nicht an. Der Unterschied zwischen der früheren und der jetzigen Erklärung, fährt J. fort, ist folgender. Wenn, nachdem am 13. das חמץ derelinquirt worden, nachher ein Trümmerhaufen auf dasselbe gefallen ist, so würde nach der früheren Erklärung, dass R. Jochanan wie R. Jose annimmt, die Dereliction ist erst mit der Erwerbung vollendet, im Falle von מפולת das nicht angenommen werden; denn לית כאן זכייה, hier ist durch den Mauersturz die Sache wirklich herrenlos geworden, es ist hier keine Tradition, sondern Occupation und es muss gelesen werden מותר[43]) und im ersten Falle muss gelesen werden אית כאן הערמה ואסור. Da der Derelinquent eine Scheindereliction vorgenommen, hat er auch, nachdem die Trümmer auf das חמץ gefallen sind, die Hoffnung, es nach פסח herauszuschaffen, nicht aufgegeben, und es bleibt אסור, oder nach unserer anderen Erklärung, man kann הפקר am 13. nicht erlauben aus Befürchtung, man wird am 14. derelinquiren. Diese Befürchtung bleibt bestehen, auch bei נפלה עליו מפולת. So ist vom Jeruschalmi gar kein Beweis für die Erlaubnis bei נפלה עליו מפולת. Die M. spricht nicht vom Falle einer vorgenommenen Dereliction, Entfernung aus dem

[42]) Nur bei Dereliction von Feldern muss zum Verlassen des Feldes eine Erklärung vor 3 Personen hinzutreten, darum ist in diesem Falle הערמה nicht zu befürchten; bei Dereliction von Mobilien hingegen genügt schon die Entäusserung des Besitzes, denn da wird die Absicht zu derelinquiren präsumirt. Bei חמץ ist aber zu befürchten, dass er mit der Absicht derelinquirt, nach פסח das חמץ wieder in Besitz zu nehmen.

[43]) Es ist mir unbegreiflich, wie man lesen kann לית כאן זכייה ואסור. Es wurde doch früher nur אסור erklärt wegen זכייה, es muss heissen לית כאן זכייה ומותר.

Besitze, sondern wenn auf חמץ ein Trümmerhaufen gefallen, da gestehen beide, R. Jochanan und RSbL, zu, dass das חמץ nach פסח — אסור ist, denn es ist ja כמבוער, er hat es für nicht vorhanden seiend erklärt, als werthlos, als Staub der Erde, dann kann es nicht wieder Werth erhalten.

Wir haben aus der J.-Stelle Pes. erwiesen, dass aus dieser Stelle nicht hervorgeht, dass J. überhaupt davon zurückgekommen ist, R. Jochanan und RSbL controversiren über das Princip von R. Meir und R. Jose, sondern nur in dem speciellen Fall vom Hefker des חמץ. Dass noch die letzten der pal. Amoraim die Controverse bezüglich Hefker von R. Meir und R. Jose aufrecht erhielten und nicht wie B. (s. w.) sie beseitigten, ersehen wir aus J. Pea 3_3 (17 c), wo R. Jose b. Bun im Namen des R. Chanina die Controverse der M. von אמהות של בצלין auf die Controverse von R. Meir und R. Jose bezüglich הפקר zurückführt, und R. Mana dem R. Jose b. Bun den Gedanken erklärt. Den richtigen Zusammenhang dieser Stelle giebt REW, dem auch Frankel folgt, aber klar und deutlich macht ihn RJDBS. Auch aus zwei anderen Stellen des J. ersehen wir, dass R. Jochanan und auch andere Amoraim das Princip, dass traditio in incertam personem gleich הפקר ist, wie R. Jose angenommen haben, dass nämlich die Dereliction erst vollendet wird nach der Apprehension, wie bei נותן מתנה לעשרה אנשים. J. Maass. scheni 5_1 (55 d) sagt R. Jochanan zu dem Satze der M. והצנועין מניחין את המעות וכו׳, welchen RSbG aufgestellt hat, (s. RAE zur M.) אתיא דרש״ב״ג כמאן דאמר לעתותי ערב, das bezieht sich auf T. Pea 2_5, wo eine Controverse zwischen R. Dosa und R. Jehuda sich befindet, ob die Erklärung der Eigenthümer, dass das, was die Armen mehr als לקט nehmen, derelinquirt sei, am Morgen oder am Abend geschehen muss. In T. steht erst ר׳ יהודה, dann ר׳ דוסא, im J. erst ר׳ דוסא, dann ר׳ יהודה, aber nicht nur hier, sondern auch in der folgenden Stelle, die wir citiren werden. Im B. wird in der Boraitha zuerst auch so citirt, wie im J. und dann gesagt איפוך. Es wird demnach das Citat im J. richtig sein[44]) und in T. corrumpirt,

---

[44]) Auch sonst steht in T. meist erst ר׳ דוסא und dann חכמים. (s. m. Glossar). ר׳ דוסא ist zu unterscheiden von ר׳ דוסא בן הורקינס. Jener war ein Zeitgenosse des ר׳ יהודה und wohl älter als ר׳ יהודה. In T. Mikwaoth p. 658, erzählt R. Jehuda eine Thatsache von R. Dosa. Es ist aber möglich, dass

was öfter vorkommt (vgl. T. p. 32_{21}). Welches ist das Princip, worüber sie controversiren? B. nimmt an Berera. Aus dem dortigen J. geht hervor, der eine nimmt an, כל שילקוט kann man nicht sagen, weil man nicht das מפקיר sein kann, was nicht ברשותו ist, denn der Eigenthümer kann nicht hindern, dass der Arme das wegnimmt, und er vergleicht das mit einem Brode, welches im Rollen begriffen ist und ins Wasser fällt (s. RJDBS), darum behauptet der eine, der Eigenthümer soll erst מפקיר sein, nachdem der Arme Besitz ergriffen hat, dann ist der הפקר eine traditio in incertam personam, es ist gleich נותן מתנה לעשרה בני אדם. Bei einer traditio kann ebensowohl das Freigeben der Sache von Seiten des Eigenthümers zuerst statt finden und die Apprehension folgen, als auch umgekehrt. Es kann die Apprehension voraus gehen und nachher das Freigeben des Eigenthums folgen. Da nun R. Jochanan annimmt, הפקר ist gleich מתנה לעשרה אנשים, darum bringt er einen Beweis, dass RSbG auch dieses Princip hatte, wie R. Jehuda, welche mit R. Jose übereinstimmen. Nach dem Contravertenten R. Dosa, welcher das Princip von R. Meir hatte, Hefker ist nicht gleich traditio in incertam personam, muss die Dereliction der Apprehension voraufgehen, darum soll er בשחרית sagen כל שילקוט. Ein nachträgliches Aufgeben des Eigenthums, nachdem ein anderer schon den Besitz ergriffen, wäre ein Geschenk, das würde von Maasseroth nicht befreien. Ferner in J. Succa vergleicht R. Jakob Deromi den Passus der M. כל מי שהגיע לו לולבו בידו הרי הוא לו מתנה mit der Controverse von T. Pea c. zwischen R. Dosa und R. Jehuda, was ein Beweis ist, dass traditio in incertam personam gleich הפקר ist. כל שיגיע kann der Eigenthümer nicht sagen; denn da er nicht hindern kann, dass der לולב in andere Hände kommt, wird der לולב jetzt als שאינו ברשותו betrachtet und der Eigenthümer kann ihn nicht derelinquiren. Nachdem aber der Erwerber ihn schon in Händen

---

dort R. Dosa b. Hyrkanos gemeint ist. Aber in T. p. 193_{8}, wo es heisst וכן היה ר' דוסא אומר כדבריו auf R. Jose bezogen, ebenso aus ib. 215_{28} ein gleichlautender Satz auf R. Meir bezogen, geht deutlich hervor, dass er ein Zeitgenosse R. Jehuda's war. Indem aber in beiden Stellen er als Autorität citirt wird, scheint es, dass er ein älterer Zeitgenosse war. Vgl. Frankel ד"המ p. 72 Anm. 5 und J. Brüll מ"הם p. 71, Braunschweiger giebt nicht an, dass es zwei R. Dosa gegeben hat.

hat, kann er wohl das Eigenthum zu Gunsten des Besitzers aufgeben. Es ist eine Schenkung an eine unbestimmte Person.

Es bleibt uns noch übrig, den letzten Theil des J. Nedarim c. zu erklären, der von den Commentatoren verschieden aufgefasst wird. (s. RDF, RMM, NJ und RJDBS). R. Jona, R. Aba, R. Chija im Namen des RS b. Jozadak sagten: Wenn Jemand ein Feld, drei Menschen (לשלשה zu lesen st. לעשרה) derelinquirt, so kann er nicht mehr zurücktreten. Dazu bemerkte der Amora R. Jose: Dieser Satz hat zur Norm das Princip R. Meirs, welcher behauptet, der Derelinquent einer Sache kann nicht mehr zurücktreten, denn mit der Dereliction wird die Sache res nullius. Mit R. Jose stimmt dieser Satz nicht überein, denn dieser behauptet ja, der Derelinquent kann immer zurücktreten. Darauf fragt R. Mana: Du sagst dreien? das heisst doch vor dreien. Er sagt vor diesen: Ich derelinquire diese Sache. Wie aber vor einem? Dann hat die Dereliction keine Gültigkeit, in M. behauptet doch R. Meir, die Dereliction vor einem hat auch Gültigkeit?[45]) Darauf wendet R. Mana ein. Warum ist die Frage nach R. Meir, warum nicht auch nach R. Jose? dieser behauptet doch, wer vor zehn Personen etwas derelinquirt, so ist es Dereliction, obwohl er noch zurücktreten kann, aber vor einem, behauptet auch R. Jose, kann man nicht derelinquiren. R. Jose behauptet in M. מפני שקדם נדרו להפקרו, wie aber, wenn der הפקר dem נדר vorhergeht, würde der מודר ja geniessen können, es ist doch ein הפקר יחיד? Antwort: Vor dreien kann er nicht zurücknehmen und ist frei von Maasseroth, vor zweien kann er noch zurücktreten und ist verpflichtet zu Maasseroth, denn da man noch zurücktreten kann, ist es nach R. Meir kein הפקר. Man muss aber hinzunehmen den Unterschied zwischen שדה und anderen Sachen. Das liegt in den Worten חייב במעשרות, die Frage bezüglich מעשרות kommt bei Dereliction der Früchte der Felder vor, nicht aber bei Dereliction von Mobilien. Bei שדה, wo man die Dereliction erklären muss, ist diese nur dann gültig, wenn man sie vor drei Personen erklärt, vor zweien aber ist die Dereliction keine Dereliction, weil der

---

[45]) Hierher ist zu setzen, wie N.J. emendirt, der Passus, der vorher steht, אמר ר׳ יונה הכי קשין קדמוא הא הפקר יחיד לי. Nur vor drei Personen ist eine Dereliction gültig, aber nicht vor einer Person?

Eigenthümer derselben nicht occupiren, sondern nur zurücktreten kann, die M. hingegen spricht von Mobilien, da kann man auch vor einem derelinquiren und nicht mehr zurücktreten. Denn könnte er zurücktreten, so hätte ja der מודר einen Genuss vom מדיר. (vgl. RChJB c.). Die M., resp. T. Mr. c., kann jedenfalls mit R. Meirs Ansicht nicht vereinigt werden. Wird אם אמר verstanden vor dreien, dann könnte er nicht zurücktreten, wird darunter verstanden vor zweien, kann er es nicht occupiren. Dort steht ja beides[46]). Ob man nach RSbL den Satz in T. Mr. c. auch mit R. Meir in Uebereinstimmung bringen kann, scheint nicht der Fall zu sein. Da dort allgemein steht אם אמר, so folgt, dass er in jedem Falle, bevor er oder ein anderer apprehendirt hat, noch von der Dereliction zurücktreten kann, ferner brauchte RSbL nicht zu sagen, nach dem einen Tannai kann man zurücktreten, nach dem anderen nicht. Einen Unterschied zwischen biblischem Hefker und rabbinischem finden wir im J. nicht.

Aus der dargestellten pal. Halacha ersehen wir, dass הפקר als eine Rechtshandlung angesehen wird, es frägt sich, ob sie einseitig oder zweiseitig ist. Nach R. Meir und RSbL ist die Rechtshandlung perfect mit der Dereliction, nach R. Jose und R. Jochanan erst mit der Occupation; mit Gelübden hat הפקר nichts gemein. Ein Gelübde ist keine Rechtshandlung, ein Gelübde kann man sich lösen lassen, eine Rechtshandlung ist, falls sie irrthümlich vorgenommen wurde, von selbst ungültig.

---

[46]) RJDBS erklärt, die Dereliction vor zweien ist zwar gültig, aber doch verpflichtet zu Maasseroth, das wäre nach R. Meir ein innerer Widerspruch. Es muss vielmehr der Unterschied von Immobilien und Mobilien hinzugenommen werden. RS b. Jozadak spricht von einem Felde, da muss zur Entfernung vom Felde noch eine Erklärung folgen, u. z. vor drei Personen. Bei Mobilien ist eine Erklärung gar nicht nöthig, sondern durch Entfernung vom Besitze wird die Absicht der Dereliction präsumirt. Darum genügt die Erklärung der Dereliction auch vor einem. Zu J. Pea 5_1 (18d) sagt RJDBS zur Stelle ר' איסי בשם רשב"ל אומר דב"ש היא דאמרו הפקר לעניים הפקר, RSbL hätte in der That angenommen, nach Beth-Hillel würde jeder הפקר zu Maasseroth verpflichtet sein, das widerspricht der J.-Stelle Pea 6_1, wo RSbL behauptet, die Hilleliten haben הפקר vom Schemitta-Gesetz eruirt. Die J.-Stelle Pea 5_1 ist einfach zu erklären, wie RMM angiebt. Darin aber hat RJDBS Recht, dass diese J.-Stelle aus Schekalim 1_3 (46a), wohin sie gehört, hierher versetzt worden u. z. muss in der pal. M. der in T. ib. enthaltene Passus gestanden haben שהפקר ב"ד הפקר ופטור מן המעשרות, welcher Satz im J. begründet wird.

B. Wie aus b. Nedarim c. hervorgeht, hat Raba die im J. allgemein anerkannte Controverse zwischen R. Meir und R. Jose als nicht vorhanden erklärt. Er bestreitet die dort von R. Jochanan angegebene, mit J. übereinstimmende Erklärung, dass R. Jose unter הפקר verstand, traditio in incertam personam, und dass, wie bei traditio (מתנה) der Rechtsact nicht eher abgeschlossen ist, als die Uebergabe vollzogen ist. Raba meint, R. Jose hätte auch הפקר gleich R. Meir für sofort rechtsgültig gehalten. Hier aber beruhe die Behauptung R. Jose's, dass die Dereliction keine Gültigkeit hat, darauf, dass diese Dereliction eine Scheindereliction ist[47]). Wie wir wissen (s. oben S. 28), hat R. Seira aus T. Mr. einen Beweis für R. Jochanan gebracht, dass man derelinquiren und vor der Apprehension noch zurücktreten kann, gegen RSbL, der gewiss annahm, R. Meir bestreite diesen Satz. Ueber den ersten Satz der T. המפקיר war keine Controverse, weil das blosse Verlassen eines Feldes ohne Erklärung nicht als Dereliction gilt, was aus dem Gegensatz ואם אמר und noch deutlicher aus J. בד"א כשהבקיר סתם hervorgeht (s. oben das.) Raba, welcher die Behauptung aufstellte, R. Jose hat gar nicht bestritten, dass הפקר sofort als frei gilt, musste doch diese T. in einer Weise erklären,

---

[47]) Der Beweis Rabas, dass der Satz der Boraitha אין דעתו על מה שנדר כבר, welcher eben aus der M. eliminirt wurde, widerlegt sei aus der von ihm angeführten Boraitha מקצתן לראשון, ist gar nicht so stark. Es ist im Gegentheil schwer einzusehen, wie zwei verschiedene Materien mit einander verglichen werden können. Im J. wird der Satz des ר' יוסי, nämlich אין דעתו לחזור gar nicht bezweifelt. Er findet sich nicht nur hier, sondern auch Pea 7 Ende angeführt. Dort heisst es אמר ר' יוחנן דברי ר' יוסי מפני שקדם הפקרו להקדשו וכאן וכו'. Dazu bemerkt Frankel in den Anm. der Parallelstellen, in B. sei das eine Boraitha, während hier es R. Jochanan sagt. Aber der Satz מפני שקדם הפקרו לנדרו stand in der pal. M. Was R. Jochanan Selbständiges sagt, ist, dass, obwohl die Heiligung dem שביעית vorangegangen, so gilt doch שביעית als bibl. Gesetz, dem Gelübde voraufgehend, was RSbL ihm nicht zugestand, vgl. J. Nedarim 4_6 (38d) ותייא דרש"בל כר' יוסי מפני שקדם נדרו להפקרו und dann ר' יונה ר' בא בר חייה בשם ר' יוחנן מודה ר' יוסי בהפקר תורה. — Wir bemerken noch, dass RDF zu der dortigen Stelle die Frage aufwirft, was RSbL genöthigt hat, die M. nach R. Jose zu interpretiren, da der einfache Sinn der M. die Interpretation R. Jochanans rechtfertigt? Vergleichen wir aber T., so stimmt der einfache Sinn derselben mit der Interpretation des RSbL. Dort heisst es המודר הנאה מחברו מפני שביעית ונכנסה שביעית לא ירד לתוך שדהו ואינו אוכל מן הנטיעות ובשביעית וכו'. Allerdings fehlt in AW ונכנסה שביעית. R. Jochanan und RSbL werden über die LA. gestritten haben.

da es dort doch heisst, man kann zurücktreten. Es wird darum schon dem ersten Theil der T. ein anderer Sinn untergelegt, indem Worte, die herauf gelesen werden müssen, herunter gelesen werden und auf den Gegensatz ואם אמר, nämlich zu המפקיר סתם, gar nicht geachtet, als wenn mit diesem ואם אמר ein Ausnahmsfall ausgesprochen sein soll, im ersten Fall hat er zwar auch eine Erklärung abgegeben, aber für Dereliction des ganzen Feldes, ohne Zeitangabe, im zweiten Falle nur für eine bestimmte Zeit, die Erklärung dieser T.-Stelle nach B. war demnach so: Wer ein Feld derelinquirt — selbstverständlich mit Erklärung ohne Angabe von Zeit, kann innerhalb dreier Tage zurücktreten, — שלשה ימים, das herauf gehört, wer drei Tage sein Feld verlassen, wurde herunter gelesen — nachher aber nicht mehr, selbst wenn es noch keiner apprehendirt hat; hat er aber gesagt, mein Feld soll einen Tag etc. (s. oben S. 28.) Nun wird erst gegen R. Jochanans Behauptung die Frage aufgeworfen, wie ist diese Boraitha zu erklären? Der erste Fall besagt, dass man bei einer Dereliction nicht zurücktreten kann — nämlich nach 3 Tagen, innerhalb drei Tagen wird Scheindereliction befürchtet — also wie R. Meir, der zweite Fall besagt aber, man kann wohl vor der Apprehension zurücktreten, wird der eine Theil einer Boraitha das Princip R. Meir's enthalten, der zweite das des R. Jose? Es soll nämlich die Behauptung Raba's gerechtfertigt werden, R. Jose hat gar nicht mit R. Meir controversirt[48]. Darauf die Antwort: Beide Theile der Boraitha sprechen das Princip R. Meirs aus. Im zweiten Falle ist deshalb der Rücktritt von der Dereliction gestattet, weil das ein Ausnahmsfall ist (לא שכיח)[49]. Ist diese Antwort den Thatsachen nicht entsprechend, so ist die dem RSbL zugeschriebene Antwort, beide Theile der Boraitha können mit dem Principe R. Jose's vereinigt werden, sicher nicht authentisch, d. h., RSbL hat sicher diese Antwort nicht gegeben, B. vielmehr meint,

---

[48]) Vgl. RN zu b. Nedarim c. Der Fragesteller bezieht sich auf die Behauptung R. Jochanans. Nach der Antwort Ulla's steht die Behauptung Raba's mit der Boraitha nicht im Widerspruch.

[49]) Wir sagten schon oben, dass ein solcher Fall nicht zu den Ausnahmen, sondern zu den gewöhnlichen Fällen gehörte, ja, dass bei Erwerbung eines derelinquirten Feldes die Früchte von Maass. nicht befreit werden können (s. N. 33 c.)

auch nach dem Principe des RSbL lässt sich der zweite Theil der Boraitha beantworten. Wir wissen aus J., dass RSbL das Princip R. Meirs für richtig angenommen hat und dass er behauptet, nach R. Meir kann man nach der Dereliction überhaupt nicht zurücknehmen. Er sagt doch J. c., R. Jose müsste nach seinem Princip consequent behaupten הפקר = מתנה, Hefker ist verpflichtet zu Maasseroth. Nach der Antwort des B. vertheidigt ja RSbL das Princip des R. Jose. Die Ausgleichung selbst ist ein Nothbehelf. Der erste Fall, in welchem gesagt ist, der Derelinquent könne nach dem dritten Tage nicht zurücktreten, sei damit begründet, כדי שלא תשתכח תורת הפקר, biblisch könne er zurücktreten, aber rabbinisch sei dies angeordnet worden. Die Aushülfe von ‚biblisch und rabbinisch', die sonst nicht auffällt, muss hier befremden. Was soll die Nothwendigkeit begründen, die Lehre vom Hefker aufrecht zu erhalten? Wieso wäre sie aufgehoben, wenn man R. Jose's Princip gelten lässt, mit der Erwerbung des anderen wird die Dereliction erst beendet, der anderen Schwierigkeiten nicht zu gedenken, welche die Commentatoren mit der verschiedenen Erklärung dieser Stelle haben. Wurde der Sinn der T. Mr. c. anders ausgelegt als im J., so ist die andere Boraitha, die B. das. citirt, nämlich המפקיר את כרמו וכו' nicht authentisch, wie wir in Nr. 33c zeigen werden. In B. wird dann der im J. im Namen des R. Simon b. Jozadak angeführte Satz כל המפקיר בפני שלשה וכו' — aber im J. sind die Referenten R. Jona, R. Aba, R. Chija, in B. R. Jochanan — als Antwort auf die aufgeworfene Frage gegeben. Die einen beziehen die Antwort auf die letzte, andere auch auf die erste Frage. R. Jose hätte nur behauptet, man kann von einer Dereliction zurücktreten, wenn man vor zwei Personen derelinquirt, nicht aber vor dreien. Wir haben aus J. ersehen, dass er beim Wegwerfen der Krautbündel auch den dortigen Satz nach R. Jose erklärt, also gegen B. Ferner wird noch eine Meinung des R. Josua b. Levy angegeben, der annahm, zur Dereliction genüge das Vorhandensein einer Person, nach einigen Commentatoren auch ohne Anwesenheit einer Person. Das Resultat ist aber, wie RN erklärt, die Behauptung Raba's, dass R. Jose überhaupt nicht das Princip hatte, die Dereliction sei gleich מתנה לעשרה, traditio in incertam personam.

Haben wir nun erkannt, dass B. angenommen hat, dass darüber, dass הפקר sofort res nullius wird, kein Streit unter den Tannaim war, so hat er aber die Controverse der Schammaiten und Hilleliten Pea 6_1 so erklärt: Die Hilleliten haben den später allgemein angenommenen Satz, durch הפקר wird die Sache sofort res nullius, zuerst aufgestellt, im Gegensatz zu den Schammaiten, welche angenommen haben, Dereliction sei auch traditio in incertam personam; הפקר לעניים ist aber gleich traditio in incertam personam, darum behaupteten die Schammaiten הפקר לעניים הפקר und die Hilleliten הפקר לעניים אינו הפקר, u. z., weil הפקר לעניים einen Widerspruch enthält, durch הפקר würde gesagt, die Sache ist res nullius, der Zusatz לעניים enthält aber eine traditio, so ist dieser Ausdruck ungültig. Er müsste entweder מתנה לעניים sagen, oder הפקר ohne Zusatz. Dass dieses die Auffassung des B. ist, geht aus B.B. und B.M. c. hervor, (vgl. RSS und RABD, auch Frankel c.) und es ist nicht unwahrscheinlich, dass in Folge dessen die babyl. M.-Redaktion den Zusatz der pal. M. ולא לעשירים und ומודים ב״ש וב״ה ausgelassen hat, weil nach Auffassung des B. durch diesen Zusatz der הפקר nicht res nullius wird, sondern beschränkt ist, es bleibt ja noch ein Eigenthumsrecht beim Derelinquenten zurück. Der § 5 des Sch. Ar. c. stimmt daher mit B. Die Schwierigkeiten, welche wir im § 9 und 10 des Sch. Aruch hervorgehoben haben, sind zwar nicht beseitigt, aber wir haben gezeigt, wie diese Bestimmungen entstanden sind, nämlich dadurch, dass man einen Satz, der auf dem Princip des R. Jose beruht, dass die Dereliction gleich ist einer Tradition an eine ungewisse Person, auch nach dem des R. Meir, durchaus erklären wollte. — Aber durch Aufstellung eines Hefker, der biblisch gültig ist und eines solchen, der rabbinisch gültig ist, gewann man ein Mittel, um rituelle Fragen von rechtlichen von einander zu scheiden. In ritueller Beziehung kam man in Conflict zwischen dem Gesetze und dem Leben. Das Gesetz schreibt vor, dass der Israelit die Thiere am Sabbath nicht arbeiten lassen darf, er darf sie auch an Nichtjuden vor Sabbath nicht vermiethen, damit sie am Sabbath nicht arbeiten. Hat der Nichtjude durch irgend ein Hinderniss das Thier vor Sabbath dem Juden nicht zurückgegeben, so soll der Jude sein Eigenthumsrecht an diesem Tage aufgeben, ebenso nahm B. an, dass בטול חמץ gleich sei הפקר (vgl. Tos.

Pesachim 4_1), was, wie wir schon oben angegeben haben, nach pal. Halacha nicht der Fall war. Man unterschied im B. folgendermassen: Biblisch kann man durchs blosse Wort sein Eigenthum aufgeben, wohl in Folge des b. Satzes לא יחל דברו (Numeri 30_3), in rechtlicher Beziehung aber erst vor drei Personen. In Babylonien, wo Schemittagesetz und Zehnten nicht mehr galten, wird Hefker nicht leicht vorgekommen sein, mit Ausnahme von נכסי הגר. Wohl machte man in ritueller Beziehung von dem biblischen Hefker öfter Gebrauch. So wird die Frage wegen שביתת כלים nach den Schammaiten durch הפקר begründet, während J. anders erklärt. So wird eine Bestimmung der M. Pea 4_9 durch מנו דאי בעי מפקיר נכסיה erklärt, einen Satz, den gleichfalls J. nicht kennt. Durch die neuen Lebensverhältnisse, welche sich einstellten, wodurch die alten Gesetze nicht ausgeführt werden konnten, erfand man Fictionen, Harmonisirungen, legte die neuen Gedanken den alten Bestimmungen unter. Vgl. N.B. c., wo REL in dem Bestreben, Jemand vor grossem Verlust zu bewahren, dies gleichfalls thut. Es kam vor, dass Einer vor Pesach starb und seinen Erben חמץ-Waaren von grossem Werthe hinterliess. Nach dem Gesetz wären die Waaren werthlos, aber es scheint doch auch nicht im Geist des Gesetzes zu sein, dass Jemand verarmt, so kommt REL auf neue Gedanken, um die Waaren zu erlauben, aber er kommt auch dazu, in alte Sätze einen Sinn hineinzulegen, der das Gegentheil besagt, als der darin enthalten ist. Der Sinn des Satzes גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך ist gewiss der, dass der גזלן die Sache, wenn sie unversehrt ist, zurückgeben kann, obwohl sie werthlos geworden, gleich עבדים והזקינו וכו'. REL bringt aber heraus, der נגזל darf von חמץ שעבר עליו הפסח einen Genuss haben, aber er hat dasselbe Verfahren angewendet, wie die Amoräer, nämlich, in Folge ihrer neuen Gedanken den alten Bestimmungen einen anderen Sinn untergelegt. Diese haben aber auch emendirt, was auch die Späteren, wie Raschi in Gem. thun. Zweifellos ist die M. Nedarim c. und auch M. Pea c., so wie die T. Mr. c. durch die babyl. Redaction geändert und der Satz von ב"ה, הפקר לעניים אינו הפקר anders aufgefasst worden nach babylonischer als nach palästinensischer Halacha. Zugegeben muss werden, dass die Auffassung des B. von הפקר, dass mit der Dereliction sofort das Eigenthum aufhört, und der Ausschluss

einer Person nicht mehr als Dereliction betrachtet werden kann, der heutigen herrschenden Ansicht entspricht, ebenso, dass unter einer Bedingung man nicht derelinquiren kann. Dass aber eine Dereliction an eine bestimmte Classe von Menschen keine Wirkung haben soll, widerspricht auch den heutigen Rechtsanschauungen. Ist es nicht Dereliction, so ist es traditio in incertam personam. Die Erklärung הפקר לעניים, das soll den Armen überlassen sein, ist nach allen Rechten gültig und war es auch nach palästinensischem Rechte. Dass aber הפקר einem Gelübde gleich sei, geht aus B. nach RN nicht hervor, was jedenfalls annehmbarer ist, als die Ansicht RMBM's, Hefker sei gleich einem Gelübde. RMBM hat wohl durch den Unterschied B.'s zwischen biblischem und rabbinischem Hefker angenommen, ersterer werde aus Numeri 30_3 eruirt.

33b. הפקר[1])

Wir haben (N. 33a) nachgewiesen, dass nach der pal. Halacha eine Controverse bestanden hat, sowohl zwischen den Tannaim R. Meir und R. Jose, als auch zwischen den Amoraim R. Jochanan und RSbL darüber, ob die derelinquirte Sache sofort nach der Dereliction aus dem Eigenthum des Derelinquenten herausgeht, oder erst nach der Apprehension des andern. Man sollte nun meinen, die Consequenz der beiden Meinungen müsste auch bei הפקר בנזקין sich zeigen in der Weise, dass nach der ersten Meinung der Derelinquent nicht verantwortlich ist für den Schaden, der durch die derelinquirte Sache angerichtet wird, da sie doch res nullius ist, nach der anderen müsste der Derelinquent, da er noch als Eigenthümer der Sache gilt, für den Schaden haftbar sein[2]). Dass im jüd. Recht diese Consequenz nicht angenommen wird, ersehen wir schon aus M. B.K. 4_7, wo der erste Tannai, R. Meir,

---

[1]) Quellen: M. B.K. § 2 ארבעה אבות (1); ib. § 1 המניח (3); ib. § 7 שור שנגח (4); T. ib. § 1 כל שחבתי (1); ib. § 4 תרנגולין שהדסו (2); ib. § 6 שור שחציו (4) (p. 352_{20}) T. B.M. § 8 הבית והעלייה (11); J. ib. 3_9 (3c); ib. 4_7 (4c); b. ib. 13b, 28—30, 44b RMBM נזקי ממון 8_4, 13_{14}; ChM $406_{3,4}$, $410_{4,6}$. Czyhlarz zu Glück Pandecten 41.

[2]) Czyhlarz c. nimmt auch an, dass im R.R. die Frage, wann das Eigenthum der derelinquirten Sache verloren gehe, practisch zur Sprache kam bei Schädigung einer derelinquirten Sache und dass nach der älteren Auffassung der Derelinquent haftbar war für den Schaden, den die derelinquirte Sache hervorbrachte, aber nach der späteren Auffassung der Sabinianer er vom Schadenersatz frei war; er verweist auf l. 36 D. 45,3.

behauptet[3]), dass auch שור המדבר, welcher res nullius ist, sowohl bei Tödtung als bei Schädigung[4]) ersatzpflichtig ist und auch sonst, wenn Jemand eine Sache derelinquirt (מפקיר נכסיו), er zum Schadenersatz verpflichtet ist, obwohl R. Meir es ist, welcher behauptet, dass mit der Dereliction die Sache aufhört, Eigenthum des Derelinquenten zu sein; andererseits behauptet R. Jochanan, R. Jehuda habe angenommen, המפקיר נכסיו sei frei vom Schadenersatz (s. w.), während R. Jochanan doch nach dem Princip R. Jose's sich richtete, die Sache höre erst auf Eigenthum des Derelinquenten zu sein mit der Apprehension des anderen. In der That ist die Consequenz nur eine scheinbare. Man kann wohl behaupten, die Sache hört mit der Dereliction auf, Eigenthum des Derelinquenten zu sein, und doch ist er haftbar für den Schaden, der durch die derelinquirte Sache angerichtet wird, weil er culpa hat, eine schädigende Sache derelinquirt zu haben. Wer ein wildes Thier, oder überhaupt ein Thier, das seiner Obhut anvertraut war, frei lässt, muss wissen, dass es möglicher Weise Schaden stiften kann. Will Jemand ein Thier derelinquiren, so muss er das in Gegenwart mehrerer Personen thun, so dass die Apprehension von einer derselben erfolgen kann. Ja auch einen ruhenden Gegenstand wird man nach dieser Ansicht auf der Strasse nicht derelinquiren dürfen, wenn er so beschaffen ist, dass Jemand durch ihn zu Falle kommen kann. Man wird nur solche Gegenstände derelinquiren dürfen, durch welche kein Schaden entstehen kann. Umgekehrt folgt aus dem Principe, dass der Derelinquent einer Sache nicht eher aufhört Eigenthümer derselben zu sein, als der andere apprehendirt hat, noch nicht, dass der Derelinquirende haftbar ist für den Schaden, den sich Jemand durch dieselbe auf der Strasse zugefügt hat. Es kommt eben darauf an, ob Jemand durch Dereliction einer Sache ein Unrecht begangen hat oder nicht. Sowie derjenige, welcher einen Brunnen in seinem Privateigenthum gegraben, ohne ihn zuzudecken, nicht haftbar ist für den Schaden, wenn ein Thier in denselben hinein fiel (s. w.), weil er das Recht hatte, in seinem Besitze zu graben, so hat auch Jeder das Recht, seine Sache zum Besten

---

[3]) Siehe J. ib., dass der erste Tannai R. Meir ist.

[4]) S. J. das.

anderer zu derelinquiren. Es kann Niemand für seine gute Absicht bestraft werden. Allerdings wird ein Unterschied sein zwischen einem Thier (se movens) und einer ruhenden Sache. Ein Thier darf nicht ohne Aufsicht bleiben, wenn es nicht schädigen soll, aber eine ruhende Sache, welche man derelinquirt, schädigt nicht von selbst, sondern es ist die Unachtsamkeit des auf der Strasse gehenden, der sich nicht in Acht nimmt. Ist man zwar auch bei ruhenden Sachen ersatzpflichtig, wenn man seine Sachen auf der Strasse liegen lässt und durch sie Jemand geschädigt worden, weil sie noch unter seiner Obhut stehen, und man kein Recht hat, seine Sachen auf der Strasse liegen zu lassen[4a]), so ist man nicht ersatzpflichtig, wenn man seine Sachen derelinquirt und sie seiner Obhut entzogen hat. Das Interesse für das allgemeine Wohl, anderen Eigenthum zu verschaffen, befreit hier von der Ersatzpflicht, zumal Vorsicht den Schaden verhütet hätte.

Diesen Standpunct nimmt, wie wir zeigen werden, die pal. Halacha ein. Einen ganz anderen die babyl. Halacha.

Um den Unterschied zwischen der pal. und babyl. Halacha festzustellen, müssen wir die Materie über הפקר בנוקין nach T. Mechilta und J. einerseits, M., Boraitha und b. Gemara andererseits, näher auseinandersetzen.

Schon N.J. findet bezüglich הפקר בנוקין einen Gegensatz zwischen der Halacha des J. und B. Im J. 2c. heisst es ר' ועירא ור' לא אמרין תרידהון מודה ר' יהודה לחכמים במבקיר שור שנגח ברשות הרבים שחייב לא דומה נוק עומד לנוק מהלך[5]). Diese Stelle sagt unzweideutig, dass bezüglich Dereliction ein Unterschied ist zwischen einem Thiere (נוק מהלך, se movens) und einem in Ruhe sich befindenden Gegenstande (נוק עומד). Bezüglich des ersteren herrscht Uebereinstimmung zwischen R. Jehuda und seinem Contravertenten (R. Meir), dass der Derelinquent für den Schaden, den das Thier anrichtet, verantwortlich ist; bezüglich eines ruhenden Gegenstandes ist Controverse: R. Meir behauptet, auch in diesem Falle ist der Derelinquent verantwortlich für den Schaden, den Jemand durch Stossen an denselben erleidet, R. Jehuda befreit den Derelinquenten vom Schadenersatz.

[4a]) Siehe weiter zu Anm. 23.

[5]) N.J. meint, der Satz sei eine Boraitha und müsse versetzt werden, was aber nicht nöthig ist (s. d.)

Hingegen wird in B. c. 13b, 44b eine Boraitha citirt, welche lautet: יתר על כן אמר ר' יהודה נגח ואח"כ הפקיר פטור שנ' והועד בבעליו עד שתהא מיתה והעמדה בדין שוין כאחד. Also nicht nur, wenn der Schaden nach der Dereliction eintritt, sondern auch, wenn erst der Schaden durch das Thier hervorgebracht wurde und der Eigenthümer nachher derelinquirt, so ist der Eigenthümer frei vom Schaden, — offenbar gegen J.

Was den anderen Theil des im J. citirten Satzes betrifft, dass nämlich der Derelinquent eines ruhenden Gegenstandes nach R. Jehuda nicht ersatzpflichtig ist, so heisst es in B., R. Jochanan hätte behauptet, dass nach R. Jehuda (in B. חכמים) der Derelinquent einer ruhenden Sache ersatzpflichtig ist (מפקיר נכסיו חייב). Einen Beweis bringt B. dafür, der folgendermassen lautet: Da R. Jochanan behauptet, הלכה כסתם משנה, und in M. 4c. es heisst החופר בור בר"ה . . . חייב, so muss er auch behaupten, מפקיר נכסיו חייב; denn בור ist ja auch nicht Eigenthum des Grabenden, er ist ja הפקר, also muss auch מפקיר נכסיו ersatzpflichtig sein. N.J., der diesen Beweis des B. für unumstösslich hält, schliesst aus dem oben citirten J., dass R. Jochanan nach R. Jehuda behauptet habe מפקיר נכסיו בר"ה פטור*). Wegen dieser Schwierigkeit hat gewiss Isr. Lewy die Erklärung von N.J. nicht angenommen. Er erklärt J. auch wie B., R. Jochanan habe nur angenommen, מפקיר נכסיו מחמת אונס befreie R. Jehuda von Schadenersatz, aber nicht מפקיר נכסים דעלמא, sagt aber in der Anmerkung (p. 72), dass ihm die oben citirte Stelle des J. ר' זירא ור'לא אמרו תריהון unverständlich bleibe. Er bemerkt auch dort, aus der in B. 28b citirten Boraitha נשברה כדו וכו' könne man nicht gegen R. Eleasar einen Beweis bringen, weil, wie er meint, diese Boraitha im Gegensatz zur M. stehe, oder R. Eleasar hat diese Boraitha nicht gekannt, obwohl er (Lewy p. 76) meint, im J. sei diese Boraitha zu ergänzen. Nach seiner These, es habe viele M.-Sammlungen in Palästina gegeben, ist es nicht auffallend, wenn M.'s und Boraitha's sich widersprechen. So wird die Authencität der

*) N.J. emendirt auch J. 4c. die Stelle וכי יש לו רשות להפקיר רשותו בר"ה in וכי אין לו רשות, welche aber von RAJ richtig erklärt und von Lewy richtig in וכי יש לו רשות למכור בורו בר"ה emendirt wird. Man kann auch לפקור in dem Sinne fassen, seine Sache vacua machen, dass der andere sie durch Kauf oder Schenkung erwirbt.

Boraitha's gerettet. Aber wir sehen, dass ihm danach J. unverständlich bleibt. Der Satz von ר' וירא ור"לא ist nicht nur in Bezug auf מפקיר נכסים דעלמא, sondern auch in Bezug auf die oben citirte Boraitha יתר על כן אמר ר' יהודה gegen B.

Nach unserer These, dass T. die palästinensische M. war, und dass J. sich auf dieselbe beziehe, werden wir Klarheit im J. erlangen.

Wir wollen erst den Fall von הפקיר שורו (נזק מהלך) und dann von הפקיר נזקין, ausser שור (נזק עומד) besprechen.

a) הפקיר נזק מהלך, Dereliction eines Thieres.

P. Die pal. M.-T. 4_7 hat gelautet: שור המדבר שור ההקדש שור הגר שמת ואין לו יורשין הרי אלו חייבין מיתה ר' יהודה אומר שור המדבר ושור הקדש ושור הגר שמת ואין לו יורשין פטורין[7]) שנא' והועד בבעליו אין בעליו לאלו[8]) יותר אמר ר' יהודה המית כשהוא הדיוט וכו' את[9]) ששות המתתו לשעת עמידתו בבית דין חייב את שלא שות המתתו לשעת העמדתו בדין פטור. Im J. c. wird die Controverse zwischen dem ersten Tannai (R. Meir) und R. Jehuda nicht nur auf שור שהמית bezogen, sondern auch auf שור שהזיק, so dass nach R. Meir der Geschädigte den Schadenersatz vom שור המדבר erhält, was R. Jehuda ihm nicht zugesteht, denn es heisst in der Schrift (Ex. 21_{29}) והועד בבעליו; daraus sei bewiesen, nur wenn der שור einen Eigenthümer hat, ist der שור strafbar, nicht aber, wenn er keinen Eigenthümer hat. Die Begründung des ersten Tannai (R. Meir) für seine Behauptung finden wir in der Mechila di R. Simon b. Jochai (ed. Hoffmann p. 132). Dort heisst es או יכול אם אין לו בעלים אינו נסקל ת"ל השור יסקל מ"מ. Der in Strafsachen strengere R. Meir fand in der Schrift eine Andeutung für seine Behauptung, dass auch ein herrenloses Thier für Tödtung und Schaden, den es angerichtet, bestraft wird, während R. Jehuda nur den Menschen für verantwortlich hielt. Die Tödtung, resp. der Schadenersatz des ganzen oder halben Werthes des Thieres ist eine Strafe für den Eigenthümer, das Thier selbst ist nicht verantwortlich.

Die Controverse aber bezieht sich bloss auf שור המדבר und שור של גר שאין לו יורשין, in beiden Fällen ist das Thier res nullius.

---

[7]) פטורין in M. richtiger als פטור in T.

[8]) In M. gekürzt מפני שאין להם בעלים.

[9]) Hier hat auch את die Bedeutung ‚das, was' s. oben I. S. 243.

Ein Eigenthümer ist da nicht vorhanden, welcher strafbar oder ersatzpflichtig wäre, keineswegs aber bezog sich die Controverse auf שור שהפקיר ואח"כ נגח, oder gar auf שור שנגח ואח"כ הפקיר, denn sonst würde nicht שור של גר שאין לו יורשין stehen, sondern שור שהפקיר ואח"כ נגח. In diesem Falle gestand R. Jehuda zu, dass der Eigenthümer haftbar ist, weil der Eigenthümer die Warnung, das Thier zu hüten, nicht beobachtet hat. Er trägt die Verantwortung auch, nachdem er das Thier derelinquirt hat, da er doch wissen musste, dass das Thier schädigen kann. והועד בבעליו (Ex. 21_{19}) ist jetzt noch anwendbar. Der Eigenthümer, der gewarnt worden, ist noch da, um zur Verantwortung gezogen zu werden. Ausgeschlossen können nur die beiden angeführten Fälle sein, wo bei Gericht kein Eigenthümer da ist, der zur Verantwortung gezogen werden kann[10]. Würde שור שנגח ואח"כ הפקירו straflos sein, dann könnte sich ja Jeder der Strafe entziehen, wenn er den שור derelinquirt und das Gesetz wäre illusorisch[11]. Auf diese, die pal. M., bezieht sich die Behauptung des oben

---

[10]) Wenn es in M. c. 1_2 heisst נכסין המיוחדין und in T. der pal. M. נכסין המיוחדין פרט לשל הפקר, so wird hier unter של הפקר verstanden שור המדבר (s. oben S . . .) J. erklärt die pal. M., indem er sagt לא כנכסי הפקר, was nach Lewys (S. 37) richtiger Interpretation sagen will, von einem שור של הפקר wird kein Schadenersatz genommen, d. h., R. Jehuda's Meinung wird in M. gegen R. Meir ausgedrückt.

[11]) Ist ja auch der Eigenthümer des Thieres haftbar, wenn er nach der Schädigung das Thier verkauft hat, obwohl der Kauf gültig ist, vgl. T. c. 5_1, J. Gittin 5_1. Man könnte einwenden, warum behauptet R. Jehuda נגח ואח"כ הקדיש פטור, aber darauf ist zu erwidern. hier ist das Thier ein הקדש geworden und das Thier muss während des Schädigens und vor Gericht denselben Charakter haben. Da es jetzt הקדש geworden und früher חולין war, so ist das Thier frei. Bei Dereliction behält es denselben Charakter חולין und durch Dereliction hat der Eigenthümer eine culpa. Im zweiten Falle נגח והקדיש, beruft sich R. Jehuda in T. auf einen anderen Verstheil לא ישמרנו בעליו והמית (Ex. 21_{29}), die Tödtung und die Gerichtsverhandlung (העמדה בדין) müssen gleich sein. Zur Zeit der Gerichtsverhandlung muss Pflicht der Hut des Eigenthümers noch vorhanden sein. Das ist nicht der Fall bei נגח והקדיש und bei המית כשהוא של גר, wohl aber ist die Pflicht der Hut vorhanden bei נגח והפקיר. Umsomehr ist der Eigenthümer verpflichtet, das Thier zu hüten, wenn es schon geschädigt hat. Auch nach den Contravertenten des R. Jehuda ist die Heiligung eines שור שנגח gültig, aber der Eigenthümer ist verpflichtet, das Thier auszulösen und den Schaden zu bezahlen, vgl. J. Gittin 5_1.

citirten Satzes des R. Seira und R. Ila in J. 3c. Wenn auch R. Jehuda annimmt, dass der Eigenthümer von derelinquirten Sachen auf der Strasse, welche in Ruhe sich befinden, nicht haftbar ist, wenn Jemand durch sie zu Schaden gekommen, so gesteht er zu, dass der Eigenthümer haftbar ist für den Schaden, den ein derelinquirtes Thier einem anderen zugefügt hat; denn ר׳ יהודה behauptet nur שור המדבר und שור הגר שאין לו יורשים ist nicht ersatzpflichtig, wohl aber שור שהפקיר ונגח und umsomehr שור שנגח ואח״כ הפקיר, selbst, wenn sonst die Dereliction schon perfect ist, ehe ein anderer die Sache apprehendirt.

B. In b. B.K. 44b macht R. Huna zur M. ib. folgenden Schluss: Weil in M. zwei Fälle aufgezählt sind, 1. שור המדבר, 2. שור של גר ואין לו יורשין, folgt, dass R. Jehuda auch annimmt, bei שור שנגח ואח״כ הפקיר ist der Eigenthümer nicht ersatzpflichtig; denn was will der zweite Fall Neues sagen? Er will damit sagen, nicht nur, wenn das Thier noch nie einen Herrn gehabt, sondern auch, wenn es früher Eigenthum eines Herrn war, dieser aber es derelinquirt, dies gleich ist dem ersten Fall. Dieser Schluss ist, wie wir aus J. sehen, nicht berechtigt. Der zweite Fall ist dem ersten nur dadurch gleich, dass die Sache jetzt keinen Herrn mehr hat, der zur Strafe gezogen werden kann; wohl aber kann derjenige zur Strafe gezogen werden, der das ihm zur Obhut anvertraute Thier frei lässt, so dass es Schaden zufügen kann. Um aber seinen Schluss zu bekräftigen, fügt B. hinzu תניא נמי הכי יתר על כן אמר ר׳ יהודה אפילו נגח ולבסוף הקדיש נגח ולבסוף הפקיר פטור שנ׳ והועד בבעליו עד שתהא מיתה והעמדה בדין שוין כאחד. In dieser Boraitha ist in Folge der Gleichsetzung von גר שמת ואין לו יורשים mit jeder Dereliction, der Satz in T. המית כשהוא של גר ולא הספיק לעמד בדין עד שמת הגר verändert worden in אפי׳ נגח ולבסוף הפקיר שפטור. Dass diese Boraitha in Babylonien construirt ist, ist zweiffellos. Nach T. und J. hat R. Jehuda das nicht gesagt[12]).

---

[12]) Vgl. b. B.K. 54b, wo nach der richtigen Erklärung von שור חרש שוטה וקטן von Seiten R. Jeremias, dass damit שור פקח nicht ausgeschlossen ist, Raba durch Schlüsse herausbringt, שור פקח sei nicht חייב, was sicher eine neue, der pal. entgegengesetzte Halacha ist. Vgl. T. ib. 6_{14}, wo שור חרש שוטה וקטן nur entgegengesetzt wird בן ובת, d. h., wie R. Jeremia erklärt, שור פקח wird nicht ausgeschlossen. B. sagt aber תניא נמי הכי נפל לתוכו שור חרש ... פקח ומהלך ביום פטור Da ist zur T. der Satz פקח ומהלך ביום פטור zugesetzt

Im Gegentheil haben R. Seira und R. Lo geschlossen, dass auch R. Jehuda zugestellt, הפקיר נזק מהלך ist חייב. Die Begründung der Boraitha des B. עד שתהא מיתה והעמדה בדין שוין כאחד ist auch variirt, so dass Raschi durch diese Worte veranlasst, erklärte, es müsse derselbe Herr sein bei der Tödtung und der gerichtlichen Verhandlung, was gegen die Halacha verstösst, dass nämlich, wenn das Thier verkauft worden, der Verkäufer ersatzpflichtig ist. Nach dem Wortlaute in T. ist der Satz klarer, את ששות המתתו לשעת עמידתו בדין; das Thier muss in gleicher Weise unter Obhut eines Menschen stehen zur Zeit der Tödtung und zur Zeit der Gerichtsverhandlung; das ist nicht der Fall, wenn das Thier jetzt geheiligt ist, dann ist es der Obhut des Einzelnen benommen, ebenso bei גר שמת. Hat man es aber verkauft, so steht es jetzt ebensogut unter der Obhut des einzelnen, wie früher, ja bei הפקיר ist, wie wir oben angegeben, eine solche Veränderung nicht eingetreten, weil der Eigenthümer die Pflicht hat, das Thier zu hüten, dass es keinen Schaden anrichtet [13]).

---

worden zur Bekräftigung der Behauptung Raba's, weil er von der Ansicht ausging, ein normales Thier nimmt sich in Acht vor einer Grube und so wird auch im Sch. Ar. c. 410_7 die Halacha recipirt nach RMBM, welcher die Boraitha's für echt hielt.

[13]) Im Sch. Ar. c. 406_8 wird auch nach B., resp. der Boraitha, entschieden שור שנגח והפקירו פטור. Aber schon RMR im ב"ה findet diese Decision auffallend. Warum soll der Verkäufer des Thieres, wenn es nach dem Verkauf Schaden gethan, ersatzpflichtig sein, wie es im folgenden § heisst und der Derelinquent frei sein. Dieselbe Frage wirft RAE zu M. 4_7 c. auf, verschärft sie aber noch dadurch, dass die Beantwortung derselben durch R. Ascher (s. auch RLH) sich nicht vereinigen lasse mit b. B.K. 90b. Uebrigens steht diese Boraitha im Gegensatz zu T. c. 5_3, s. RDP, der mit Aufbietung von Gelehrsamkeit und Scharfsinn sie zu rechtfertigen sucht. Auch die Frage von RAE wirft er auf und sucht sie zu beantworten. Meiner Ansicht nach ist diese Boraitha babylonisch. Der Verfasser von תפארת ירשלם will die Frage von RAE geistreich beantworten durch den Unterschied von הפקר und יאוש. Bei הפקר, meint er, wird angenommen, die Sache wird sofort res nullius, bei יאוש hingegen wurde allgemein zugestanden, dass die Sache nicht eher aufhöre, im Eigenthum des früheren Eigenthümers zu stehen, bis der andere sie apprehendirt hat (s. d.). Er mag den Gedanken des B. erfasst haben. Nach J. ist diese Unterscheidung zwischen הפקר und יאוש überhaupt nicht vorhanden (s. יאוש) und hängt auch הפקר בנזקין, wie wir dargestellt haben, überhaupt nicht von der Controverse ab, ob das Eigenthum des Derelinquenten bald verloren geht, oder erst mit der Apprehension.

b) הפקיר נוק עומד. Dereliction einer ruhenden Sache.

Vergleichen wir T. c. § 4 mit M. 3 § 1, so fallen uns in M. undurchdringliche Schwierigkeiten auf, während T. durch Emendation nach J. leicht zu erklären ist.

In T. heisst es: נשברה כדו וצלוחיתו ברשות הרבים ובא אחר והווק בהן הרי זה חייב ר' יהודה פוטר מפני שאין שמירתן עליו. Hier kann נשברה ובא erklärt werden, sowohl בשעת נפילה während des Fallens, beide Zeitwörter im part. praesens, während der Krug zerbrochen wird, kommt Jemand und wird geschädigt, als auch לאחר נפילה, nachdem der Krug zerbrochen, ihm aus der Hand gefallen oder er mit demselben angestossen ist, kommt Jemand und schädigt sich an den Scherben, während es in der M. lautet או נתקל בחרסית; wie ist's aber, wenn Jemand beim Fallen des Kruges geschädigt wird? Wenn ferner, wie B. erklärt, נתקל פושע ist, warum soll derjenige, welcher נתקל war, Schadenersatz erhalten, da er doch selbst schuld war? (vgl. Tos. 27b s. v. אמאי, dass auch nach Rab der Geschädigte Schadenersatz erhält). Ferner ist auffallend, dass erst steht כדו und dann והוחלק אחר במים, da hätte auch כדו מלא מים stehen müssen. Da מים und andere Sachen von einander verschieden sind, nämlich andere Sachen darf man nicht auf der Strasse liegen lassen, Wasser aber darf man in der Winterszeit ausgiessen, aber man ist doch für den Schaden haftbar (T. p. 348_{24}). Dieser Unterschied müsste auch in M. angegeben werden; das hat R. Jehuda auch zugestanden, da wird er auch gefordert haben, dass, wenn Jemand durch Zufall Wasser auf die Erde gegossen, und Jemand dadurch geschädigt wird, er verantwortlich ist. Man muss dann den Schaden verhüten, etwa durch Streuen von Erde, oder warten, bis das Wasser getrocknet ist. Ganz unverständlich ferner ist der Satz ר' יהודה אומר במתכוין חייב באינו מתכון פטור. Die Commentatoren versuchen alle möglichen Erklärungen — ohne dass sie befriedigen (s. RABN und RBA) — ob diese Worte auf beide Fälle הוחלק במים ולקה בחרסית oder auf den letzten Fall allein zu beziehen seien. Isr. Lewy versucht eine neue Erklärung des Passus, es soll damit der Unterschied von המניח und נשברה ausgedrückt sein. Da wäre in M. dasselbe gesagt, was in T. klar ausgedrückt ist, nämlich ומודה ר' יהודה במניח כדו (st. אבנו) וצלוחיתו. Aber das wäre vom M.-Redakteur höchst unklar wiedergegeben. Der Unterschied von מתכוין und אינו מתכוין kann nur von derselben

Thätigkeit ausgesagt werden, aber nicht von verschiedenen Thätigkeiten, da musste doch der Unterschied gemacht werden zwischen מניח und נשברה. Alle Versuche, J. c. auf unsere M. zu beziehen, befriedigen nicht. Anders erklärt RMM, anders RJB, angeführt in der Glosse der Sytom. Ausgabe, anders N.J., anders RJDBS und Is. Lewy. Beziehen wir aber J. auf die pal. M., nämlich T., so werden wir Klarheit erlangen. Die pal. M. hat gelautet:

נשברה כדו וצלוחיתו ברשות הרבים ובא אחר והוזק בהן הרי זה חייב ר׳ יהודה פוטר שאין שמירתו עליו. מודה ר׳ יהודה לחכמים במניח כדו וצלוחיתו לרשות הרבים ובא אחר והוזק בהן הרי זה (verschrieben אבנו) חייב מפני ששמירתן עליו. מודים חכמים לר׳ יהודה במניח קנקנים בראש הגג לנגבן ונפלו ונשברו ובא אחר והוזק בהן שהוא פטור מפני שאין שמירתן עליו. הניח אבנו ומשאו ברשות הרבים אמרו לו פנה אותן אמר אי אפשי בהן כל הקודם בהן זכה בא אחר והוזק בהן הרי זה חייב נפלו כותלו לרשות הרבים ואמרו פנה אותן ואמר אי אפשי בהן כל הקודם בהן זכה בא אחר והוזק בהן הרי זה חייב [ר׳ יהודה פוטר שלא נתנו ערי ישראל אלא לכך]:[14])

Auf diese M. bezogen ist J. klar und durchsichtig. R. Eleasar erklärte die Worte ר׳ יהודה פוטר מפני שאין שמירתו עליו auf בשעת נפילה, d. h., nur dann befreit R. Jehuda, wenn der Schaden beim Fallen des Kruges entsteht, ist aber der Schaden nachher geschehen, so gesteht R. Jehuda zu, dass er ersatzpflichtig ist; der Unterschied, ob er Zeit gehabt hat, ihn aufzuheben, ist so minimal, dass er nicht in Betracht kommt. Anders ist es bei קדרין, wo der קדר selbst gefallen, da wird die Frage in Betracht gezogen, ob man Zeit hatte, aufzustehen oder nicht. Wenn aber ein Krug zerbrochen wird, so kann man die Scherben sofort aufheben. R. Eleasar bezog die Worte מפני שאין שמירתו עליו auf das Zerbrechen des Kruges, man ist darum frei, weil man nicht verhüten konnte, dass der Krug nicht zerbrochen wird. Nachher hat er wohl die Pflicht, die Scherben wegzuschaffen, die Hut liegt ihm nachher ob. R. Jochanan erklärt die genannten Worte

[14]) Die in eckige Klammern gesetzten Worte sind aus J., wo nur die Schlussworte angeführt sind, aber sich nicht, wie N.J. und Isr. Lewy meinen, auf המניח אבנו ומשאו beziehen, wodurch ein Widerspruch zwischen T. und J. sich herausstellt (s. Lewy S. 72 Anm.), sondern auf den letzten Passus אמר אי אפשי בה, wenn Jemand sagt, ich will die Sachen nicht, er derelinquirt sie, so behauptet R. Jehuda, ist der Derelinquent von Schadenersatz frei. J. citirt lückenhaft die pal. M. —

R. Jehudas auch auf die Zeit nach dem Zerbrechen. Nachdem der Krug zerbrochen ist, hat er aufgehört Eigenthum zu sein, der Eigenthümer hat dieScherben derelinquirt und ist frei[14a]). J. fährt fort:

[14a]) Nicht nur steht die Controverse von R. Jochanan und R. Eleasar nach palästinensischer Erklärung im Gegensatz zu der des B., auch da, wo sie scheinbar übereinstimmen, nämlich über בשעת נפילה ist die Auffassung des J. eine verschiedene von der des B. — Nach B. soll בשעת נפילה erklärt werden müssen, nachdem der Krug gefallen und nicht Zeit war, die Scherben aufzuheben; aber בשעת נפילה wäre doch dafür nicht der richtige Ausdruck. Wir haben eine Controverse darüber, ob die ברכות gemacht werden בשעת עשייתן, oder עובר לעשייתן (s. oben I S. 10 ff), wo doch בשעת עשייה entgegengesetzt wird der Zeit von unmittelbar vorher, also auch unmittelbar nachher, so dass בשעת נפילה sicher die Zeit während des Fallens bezeichnen muss. Allerdings muss die M. so erklärt werden, denn es steht da או שלקה בחרסית, er hat sich an den Scherben geschädigt, nachdem der Krug auf die Erde gefallen und zerbrochen wurde. Aber die pal. M. hatte m. A. n. so gelautet, wie in T. נשברה כדו וצלוחיתו ובא אחר והוזק בה וכו'. Das kann erklärt werden, sowohl während des Fallens, als auch nachher, der andere kann sowohl im Moment des Fallens kommen und beschädigt werden, als auch nachher. So muss ja nach dem Wortlaut der T. § 5 erklärt werden, wo es sich um den Einsturz einer Mauer handelt. Allerdings die b. M. hat den Passus נתנו לו זמן ausgelassen. Tos. B.K. 6a s. v. היינו בור muss sehr gezwungen auch beim Einsturz der Mauer בשעת נפילה erklären, nach dem Fallen, wenn die Trümmer nicht beseitigt worden sind. B. nämlich hat Schaden durch Fallen mit אש zusammengestellt, nicht mit בור, (s. RLH. zu M.B.M. 10_4); T. und J. aber haben eine solche Schädigung mit בור verglichen, wie wir aus קנקנים entnehmen können. Würde Jemand einen Krug vom Dache aus aus der Hand fallen lassen und einen andern dadurch schädigen, so würden die Chachamim ihn für strafbar halten. Auch die Controverse der Tannaim wird m. E. nicht gewesen sein, wie B. annimmt, ob נתקל פושע oder אנוס sei. Wenigstens ist J. dagegen, der ib. 5 zur M. קדרין sagt אמר ר' יוסי פשיטא לר' יוחנן ליתן לראשון שהות*). R. Jochanan hält denjenigen, welcher fällt und dadurch dem anderen Schaden zufügt, nur dann für strafbar, wenn er nicht sofort aufgestanden ist. Also נתקל ist nicht gleich פושע. In dieser M. ist nach J. m. E. keine Controverse zwischen R. Meir und R. Jehuda, wie bei נשברה כדו. Wer Sachen auf der Strasse trägt, muss genau auf dieselben Acht haben, dass sie nicht zerbrochen werden. Geschieht es doch, so haftet er für den Schaden. Es wird nach R. Meir eine culpa levis immer vorhanden sein, während beim Selbstfallen auch R. Meir R. Jehuda zugestanden haben wird, dass keine culpa beim blossen Fallen angenommen wird, sondern erst durch das Nichtaufstehen. Sonst hätte J. sagen müssen, die M. nimmt R. Jehuda's Meinung an. Bei

*) Lewy emendirt, um J. mit B. zu harmonisiren, ליתן in שלא לתן. Die Erklärung . . מהו לשני ליתן שהות von RAJ. halte ich für zutreffend, nämlich, ist der zweite nicht strafbar, wenn er auch nicht gleich aufgestanden?

R. Jochanan sagte zu R. Eleasar. Wenn R. Jehuda **beim** Fallen befreit, um wie viel mehr **nachher**. Worin besteht der höhere Grad der Erleichterung nachher? — ולמה פטור לאחר נפילה ist mit N. J. u. RAJ. zu lesen — Antwort: Weil R. Jehuda seine Sachen auf der Strasse zu derelinquiren gestattet. Das musste R. Eleasar zugestehen, weil es in der pal. M. stand. Nur so konnte ihm R. Jochanan den angegebenen Einwand entgegenhalten. R. Eleasar hat aber einen Unterschied gemacht zwischen werthvollen Sachen, die man ausdrücklich derelinquirt und zwischen werthlosen Sachen, wie Scherben, die Schaden veranlassen können. Dann fährt J. fort, מתניתא מסייע לדין ומתניתא מסייע לדין, theils ist aus unserer M. ein Erweis für R. Jochanan, theils für R. Eleasar. Der Beweis für R. Eleasar steht, der für R. Jochanan ist leicht zu ergänzen. Für R. Eleasar: Es heisst doch, R. Jehuda behauptet: Wenn Jemand seinen Stein und seine Last auf die Strasse legt und man zu ihm sagt, räume deine Sachen fort, und er sagt, ich will sie nicht, so befreit R. Jehuda, weil jeder das Recht hat, seine Sachen zu derelinquiren zum Besten anderer ע״מ כן הנחיל יהשע את הארץ. Dieser Grund ist vorhanden bei werthvollen Sachen aber nicht bei Scherben[15]). Der Beweis für R. Jochanan wird wohl aus dem anderen Teil der pal. M.-T. gewonnen worden sein. Die Chachamim gestehen R. Jehuda zu, dass bei קנקנים, die vom Dache auf die Strasse gefallen, der Eigenthümer nicht für den Schaden, der durch dieselben entsteht, verantwortlich ist; denn sagen sie, שאין שמירתן עליו. Wie hier dieser Ausdruck nur bedeuten kann auch לאחר נפילה, so sind die Worte R. Jehudas auch לאחר הנפילה zu verstehen[15a]). Hierauf fasst J. das Princip beider Amoraim so zusammen. Nach der Ansicht des R. Jochanan darf man die Scherben liegen lassen, weil die Absicht sie zu derelinquiren angenommen wird für solche, welche sie acquiriren

---

נשברה כדו hat der Mensch einen בור gemacht nämlich die Scherben des Kruges, bei קדר ist der Mensch selbst der בור nach Auffassung des J., den nicht er, sondern der Zufall (Casus) hervorgebracht. Das gleicht נפלו קנקנים מן הגג, wo die Chachamim R. Jehuda zugestimmt haben, dass dies casus ist.

[15]) Siehe Lewy's Erklärung zu dieser Frage.

[15a]) Vgl. oben S. 51. Ich sehe nachträglich, dass Deiches den Beweis für R. Jochanan aus dieser Stelle ergänzt. Ich habe das Buch erst, nachdem dieser Artikel fast fertig war, erhalten.

wollen, d. h. במתכון לחרסין. Wenn sie auch für den Eigenthümer keinen Werth haben, so haben sie doch für Arme einen Werth, welche Abfälle auflesen. Die Ansicht R. Eleasars ist aber, wer Scherben liegen lässt, hat nur die Absicht, dass sich Jemand daran schädige. Er ist darum für den Schaden verantwortlich [16]). Dann fährt J. fort: R. Seira und R. Lo sagten beide: Wenn auch allgemein zugestanden wird, dass R. Jehuda bei Dereliction einer ruhenden werthvollen Sache vom Schadenersatze frei ist, so gesteht R. Jehuda den Chachamim zu, dass bei Dereliction eines Thieres (נזק מהלך) der Derelinquent für den Schaden haftbar ist (s. oben S. 46).

Folgt aber, wie N.J. meint, J. habe angenommen, בור בר"ה sei פטור? Nach dem Ideengang des B. folgt dies allerdings, denn er schliesst, da R. Jochanan behauptet hat, הלכה כסתם משנה, dass בור בר"ה חייב ist, so muss er auch angenommen haben מפקיר נכסיו חייב. Diesen Zusammenhang zwischen בור בר"ה und מפקיר נכסיו בר"ה hat J. nicht angenommen. Ja, ich behaupte, dass nach pal. Halacha weder ein Tannai noch ein Amora behauptet hat, בור בר"ה sei פטור. Ich halte die Boraitha des B., in welcher R. Akiba behauptet haben soll הפקיר רשותו ולא בורו זהו בור האמור בתורה, nicht für authentisch. (s. sub B.). Weder in T., noch in Mechilta und Mechilta de R. Simon b. Jochai, noch im J. ist von einer solchen Controverse die Rede. Dass בור בר"ה חייב ist, war nach pal. Halacha unzweifelhaft, dass man im ר"ה kein Recht hat, zu graben, stand fest, und בעל הבור sei derjenige, der für das Graben oder Oeffnen des Brunnen verantwortlich ist (s. Hirsch Pentat. zu Ex. 24_{31}). In T. c. 6_{2-4}, welche pal. M. waren, sind folgende Bestimmungen angegeben: Wenn jemand einen Brunnen im Privatraum gräbt und ein Ochs in denselben hineinfällt, so ist der Eigenthümer frei von Schadenersatz; auf der Strasse aber ist er ersatzpflichtig. Weiter heisst es das.: Hat Jemand auf der

---

[16]) Schon RMM sträubte sich במתכוין להזיק auf die M. zu beziehen; dass Jemand für dolus verantwortlich ist, wird doch Niemand bezweifeln. Abgesehen davon, dass eine Absicht keinen Massstab bildet für eine Ersatzpflicht. Wie soll der Richter beurtheilen, ob er die Absicht hatte, oder nicht. Nach unserer Erklärung präsumirt R. Eleasar die Absicht zu schädigen, wenn die Scherben nicht fortgeräumt werden, R. Jochanan präsumirt die Absicht der Dereliction.

Strasse[17]) einen Brunnen gegraben oder geöffnet, so ist er für den Schaden haftbar (חייב). Dann heisst es weiter in T.: Wie ist בור, resp. בעל הבור in der Schrift zu erklären? Es werden darauf alle möglichen Fälle aufgezählt. 1. Im Privatraum hat man das Recht, einen Brunnen zu graben und zu öffnen, der Eigenthümer ist also für den Schaden nicht verantwortlich, denn ein anderer, oder das Thier des anderen hat kein Recht, in den Privatraum zu kommen. 2. Im öffentlichen Raum, auf der Strasse hat man weder ein Recht, einen Brunnen zu graben, noch denselben zu öffnen. Wer eines von beiden gethan, ist für den Schaden verantwortlich. 3. Hat er im Privatraum gegraben, die Oeffnung nach der Strasse gelegt, so hat er zwar ein Recht gehabt zu graben, aber nicht den Brunnen auf der Strasse offen zu lassen, obwohl er ein Recht hat, dorthin zu gehen, d. h., er kann wohl die Strasse zum Wasserholen benutzen, muss aber den Brunnen immer zudecken, er ist verantwortlich für den Schaden, der durch Offenlassen entsteht[18]). 4. Hat er auf der Strasse gegraben und die Oeffnung des Brunnen nach dem Privatraum verlegt, so ist er für den Schaden, der in seinem Raum durch den Brunnen entsteht, nicht verantwortlich (פטור). Denn in den Privatraum hat keiner zu gehen Erlaubnis. R. Jose b. Jehuda aber meint, er sei für den Schaden verantwortlich; denn 3 oder 4 Handbreiten des Privatraumes werden zum ר״ה gerechnet. (ג׳ טפחים ist mit J. 5_6 zu lesen). Dass J. unsere T. als M. vor sich hatte, ersehen wir aus der dort angegebenen Frage לקח ירש ניתן לו במתנה מניין שנ׳ או כי יכרה איש בור וכי יש לו רשות להפקיר נזקיו[18a]) בר״ה תפתר כר׳ יוסי בר׳ יהודה. J. hatte sonach die Behauptung des R. Jose b. Jehuda in der M. stehen. Wie in T. als unbestritten hingestellt ist, dass בור בר״ה חייב ist, so finden wir es auch in den tannaitischen Midraschim der Mechilta und Mechilta de R. S. b. Jochai[18b]). In

---

[17]) בר״ה ist richtig in E, falsch in AW ברשותו, was in den Varianten meiner Ausgabe zu ergänzen ist. RDP stösst sich schon an der Schwierigkeit, dass dieser Fall חפר בר״ה und פתח בר״ה weiter nochmal steht.

[18]) AW lesen יש לו רשות ליכנס לשם für ... יש לרבים רשות in E; die Worte ברשות הרבים in E sind mit AW zu streichen. RAA erklärt, wenn er die Oeffnung nach der Strasse gemacht, so können Alle aus dem Brunnen schöpfen, da passt nicht אבל.

[18a]) Vgl. oben S. 45 Anm. 6. Dort ist zu lesen להפקיר נזקיו.

[18b]) Wahrscheinlich bildeten ursprünglich beide einen Midrasch, wie Si. u. Si. sutta.

letzterem heisst es (p. 134) יכול כורה ופתח ברשותו יהא חייב ת״ל ובער בשדה אחר מה זה מיוחד שהוא חוץ מרשותו אף כל דבר שחוץ מרשותו הא אינו חייב עד שיחפור ברשות הרבים או יחפור ברשותו ויפתח לרשות הרבים.[19]) Auch Mt. zu dem Verse Ex. 21_{33} Absch. 11 heisst es מה פותח ברשות פטור אף כורה ברשות פטור, was Weiss richtig erklärt מה פותח אינו חייב אלא בר״ה אף הכורה אינו חייב כשכרה ברשות[20]). Er fügt hinzu, weil in der Schrift וכי יפתח איש בור und nicht בורו steht. Also beide Mt.'s nahmen mit T. und J. an, בר״ה ist man bei חפירה und פתיחה eines Brunnens חייב, weil er שלא ברשות es thut. In Mt. de RS. b. Jochai heisst es weiter יכל חפר ופתח ומסר לרבים יהא חייב ת״ל בעל הבור ישלם יצא זה שאין לו בעלים. Eine andere LA (s. S. 177 ib.) lautet: חפר בתוך שלו הפקיר רשותו ובורו פטור שבתחלה ברשות פתח יצא זה שאין בעלים. Beide LA drücken m. E. denselben Gedanken aus. Die erste LA ist die ursprüngliche, die zweite eine Erklärung der ersten. Unter בעל הבור ישלם verstand man allgemein: Derjenige, welcher unrechtmässiger Weise auf der Strasse gegraben hat. Wer im Privatraum gegraben, hat mit Recht gegraben und braucht auch nicht den Brunnen zu schliessen. Hat Jemand in seinem Besitze rechtmässig gegraben und hat dann den Brunnen sammt dem Raume der Oeffentlichkeit, der Behörde übergeben, was nach der anderen LA erklärt wird, er hat sein Eigenthumsrecht aufzugeben erklärt, so ist er nicht der בעל הבור, der unrechtmässig gegraben hat. Die Behörde hat jetzt dafür zu sorgen, dass der Brunnen geschlossen wird. Der ältere Ausdruck war מוסר לרבים. In T. heisst es: R.J.b Jehuda sagt, er ist dann frei, wenn der Brunnen von der Strasse nach dem Privatraum geöffnet ist, עד שימסור לרבים, dann ist er nicht mehr בעל הבור, d. h. verantwortlich für den Schaden. R. Jose b. Jehuda gestand so zu, dass derjenige, welcher הפקיר רשותו ובורו vom Schadenersatz frei ist; denn בעל הבור findet nur Anwendung auf den, welcher unrechtmässiger Weise gräbt בר״ה. Von נחוניא חופר שיחין wird erzählt, dass er

---

[19]) Hier עד שיחפור ברשות הרבים unbestimmt. Wahrscheinlich war das ein alter Derasch. Die Chachamim der T. ergänzten zu עד שיחפור ברש״ה noch ויפתח בר״ה, während R. Jose b. Jehuda die Worte strict nahm. Aus dem folgenden Satze אין לי אלא הפותח . . מניין לרבות שלקח geht nach J. c. 5_8 hervor, dass hier die Ansicht des R. J. b. Jehuda angegeben ist.

[20]) Ebenso der Erklärer der Mt. mit dem Titel זה ינחמנו, anders Friedmann.

für die Wallfahrer nach Jerusalem Brunnen gegraben. Solange er die Brunnen der Behörde nicht übergeben hat, war er verantwortlich, weil er nicht in seinem Privateigenthum gegraben. Nach der Uebergabe an die Behörde war er frei von der Haftpflicht[21]). Sicher aber ist, dass בעל הבור ausnahmslos von den Tannaim erklärt wurde, als derjenige, der einen Brunnen auf der Strasse gräbt. R. Jose b. Jehuda, welcher חופר בר״ה ופותח ברה״י behauptet, חייב, bezieht בעל הבור hier auf das Graben im ר״ה, was nicht erlaubt ist. Aber er gesteht zu, wenn der Eigenthümer des Brunnen diesen מוסר לרבים ist d. h. מפקיר ist, so ist er frei von Ersatzpflicht. Hingegen wenn der Brunnen im ר״הי gegraben und geöffnet ist, wo sonach beides mit Recht geschehen und er dann מפקיר רשותו ולא בורו, wird auch R.J. b. Jehuda zugestehen, dass der Eigenthümer für den Schaden nicht aufzukommen braucht. (s. dagegen B.). Nun wurde der Schaden, der durch Gegenstände die auf der Strasse liegen gelassen werden, entsteht, aus dem Schriftverse Ex. 21_{33} eruirt. Wie man kein Recht hat, auf der Strasse einen Brunnen zu graben, weil dadurch Schaden verursacht werden kann, so darf man auch nicht Sachen auf der Strasse liegen lassen, durch die Jemand zu Schaden kommen kann. Das wurde zugestanden auch von R. Jehuda, solange man sein Eigenthumsrecht an der Sache geltend macht. Denn man muss die Sache hüten, dass kein Schaden durch sie zugefügt werde; derelinquirt man aber die Sache, da meinte R. Jehuda, so sei das gleich dem Falle, dass Jemand seinen Brunnen und Raum frei giebt und frei ist vom Schadenersatz, weil er mit Recht gegraben hat. Durch die Erklärung der Dereliction, was eine

---

[21]) In B. ib. (50 a.) wird die T. citirt mit dem Zusatz חפר ופתח ולא מסר לרבים חייב: Charakteristisch für die Geschichtlichkeit der in B. vorkommenden Thatsachen ist die Erzählung das., wie der Unfall, der נחוניא חופר שיחין getroffen, wieder beseitigt wurde. Im J. wird zum Passus נחוניא חופר שיחין, welcher zur Zeit des Tempelbestandes von der Behörde angestellt war, Brunnen für die Wallfahrer nach Jerusalem zu graben, eine Geschichte von einem Chasid erzählt zur Zeit des R. Pinchas b. Jair. B. erzählt ein ähnliches Wunder von נחוניא חופר שיחין und bringt ihn mit ר׳ חנינה בן דוסא, von dem Wunder erzählt werden, in Verbindung. (s. J. Ber. 5_5, B. ib. 34b). Aus T. Sota (p. 321_{22}) geht hervor, dass ר׳ חנינה בן דוסא jünger als בן זומא war. Denn die Ordnung ist dort übereinstimmend mit der Zeit, in welcher die genannten Männer gelebt haben. Vgl. b. Sota 18b und die Bemerkung von R. J. Emden in der W.A.

erlaubte Handlung ist (שע"ם כן הנחיל יהשע את הארץ), kann man nicht strafbar sein, der andere hat vielmehr die Pflicht sich in Acht zu nehmen. Die Chachamim hielten aber Dereliction eines Gegenstandes, der Schaden verursachen kann, nicht für statthaft, und erklärten den Derelinquenten für ersatzpflichtig. Man kann nicht gegen die Behauptung R. Jehuda's einwenden, die Dereliction wird erst perfect nach der Apprehension, man ist sonach vorher noch haftbar —; weil in dem Falle, dass Jemand durch die Sache geschädigt wird, er nicht mehr die Absicht haben kann, von der Dereliction zurückzutreten. Deshalb hat R. Jochanan, der zwar sonst R. Jose's Ansicht folgt, dass die Dereliction erst perfect ist nach der Dereliction, behauptet, auch bei werthlosen Sachen (חרסית) hat R. Jehuda angenommen, die Absicht sei zu derelinquiren und man ist nicht deshalb haftbar für den Schaden, der durch Liegenlassen derselben entsteht.

B. Babli hatte einen neuen Ideengang. Wer behauptet, מפקיר נוקיו פטור, der muss auch annehmen, dass, da ein ruhender Gegenstand, wenn durch ihn ein Schaden geschieht, von בור eruiert wird, auch פטור — חופר בור בר"ה sei. Wer dieses behauptet hat, hat die Worte der Schrift בעל הבור ישלם bezogen auf den Privateigenthümer eines Brunnen, welcher מפקיר רשותו ולא בורו ist, seinen Raum anderen frei giebt, aber nicht den Brunnen, dann ist der בעל הבור der Eigenthümer des Brunnen חייב. Im ר"ה aber, wo man kein Eigenthum haben kann, kann auch der Grabende nicht ersatzpflichtig sein. Da nun bekannt war, dass R. Jochanan und R. Eleasar über מפקיר נוקין contraversirt haben, so schloss B., R. Jochanan muss behauptet haben מפקיר נוקין חייב, weil er annimmt, הלכה כסתם משנה und in der M. 5_5 heisst es ja חייב — החופר בור בר"ה. R. Eleasar hat nicht wie סתם משנה entschieden und hat nach einer anderen tannaitischen Behauptung sich gerichtet. Die Controverse über die Deutung von בעל הבור wird auf R. Ismael und R. Akiba zurückgeführt (B.K. 49b); der eine hätte angenommen בעל הבור beziehe sich auf den Privateigenthümer, nicht aber auf den, der einen Brunnen auf der Strasse gräbt[22]). Das ist aber so unklar ausgedrückt, dass Raba

[22]) So nach der Erklärung des R. Joseph, aber so muss auch R. Eleasar nach B. angenommen haben und so auch Abai (s. RSbA). Rabba erklärt die Controverse anders. Es werden eben alle möglichen Erklärungen aufgestellt.

und R. Joseph über den Sinn der Controverse der Tannaim streiten. Weder die eine noch die andere Erklärung stimmt mit den pal. Quellen überein (s. oben S. 54). Vielmehr ist anzunehmen, dass erst die babylonischen Amoräer über die Unterschiede von הפקיר רשותו ולא בורו und הפקיר בורו ולא רשותו und הפקיר בורו ורשותו contraversierten, wie Rab und Samuel darüber verhandelt haben (s. B.K. 27 und 21 und Raschi das.) und dass man dann, da in M. stand בור ברשות הרבים חייב, eine Boraitha producirte, dass schon R. Ismael und R. Akiba darüber contraversirt haben. Nach der Erklärung des einen sei die M. nach der Meinung des R. Akiba, nach der des anderen nach der des R. Ismael redigirt. Während in der pal. M. bei חפר בר"ה ופתח בר"הי eine Controverse zwischen den Chachamim und R. Jose b. Jehuda angegeben ist, wird in M. dieser Fall ohne Controverse aufgestellt und die Controverse von R. Jose b. Jehuda in einer Boraitha auf einen anderen Fall bezogen. Wir haben oben gesehen, dass J. die Controverse von R. Jose b. Jehuda gekannt hat, wie sie in T. steht. Auch die Boraitha 50a ist babylonisch.

Wie die pal. M.-T. 6_4, in M. 5_6 geändert wurde, so ist auch in Babyl. die pal. M. (T. 2_4) in M. 3_1 geändert worden, der erste Theil in M 1_1 ist unverändert aus der pal. M. von der b. M.-Redaction aufgenommen worden[23]). Aber da nach B. die Controverse

---

[23]) Nur wird in der pal. M. entsprechend dem Passus נשברה כדו וצלוחיתו gestanden haben המניח כדו וצלוחיתו. Die babyl. M.-Redaction mag כדו וצלוחיתו in המניח את הכד geändert haben, weil nach babyl. Auffassung die M. nur von dem Falle spricht, dass er die ganze Strasse mit Krügen ausfüllt — nach Rab — da passt nicht כדו וצלוחיתו, während את הכד erklärt werden kann, der Singular stehe für den Plural, wie שור für שורים. — RER macht schon auf die Verschiedenheit des Ausdruckes in M. aufmerksam; zuerst כד, dann כדו. J. zu dieser M. hat mich nach allen Erklärungen nicht befriedigt. Eine Verschiedenheit zwischen J. und B. müssen alle Erklärer zugeben. Nach J. ist zwischen Rab und Samuel kein Unterschied, der nach B. vorhanden ist. Nach B. soll R. Jochanan das behauptet haben, was nach J. Samuel behauptet hat. Nach B. hat Rab seine Behauptung nur auf ושברה פטור bezogen (s. Tos. 27 b s. v. אמאי פטור), nach J. auch auf ואם הוזק בה חייב, was doch gar nicht zu verstehen ist. Hat Rab seine Behauptung nur bei כד ausgesprochen und nicht bei אבנו ומשאו? Kann man sich in Acht nehmen vor einem Kruge, der auf der Strasse liegt, so kann man es auch vor einem Steine thun. Oder hat er auch in diesen Fällen angenommen, במלא את כל הדרך?

Und doch wollen die Erklärer B. mit J. harmonisiren. Merkwürdig ist es auch, dass in B. trotz der Behauptungen von Rab und Samuel, dass, wenn jemand einen Krug auf die Strasse stellt, und ein anderer ihn unversehens zerbricht, der Schädigende ersatzpflichtig ist, die Gemara verwundert frägt, ob Raba auch die Meinung Samuels acceptirt hätte. Warum soll er es nicht? da Rab, Samuel und R. Jochanan darin übereinstimmen, dass man nur in bestimmten Fällen vom Schadenersatz frei ist, im gewöhnlichen aber ersatzpflichtig ist. B. sagt dann, in Palästina (במערבא) hat man in allen Fällen Ersatzpflicht angenommen und die Decisoren richten sich danach, während im J. der in B. angegebene Grund, weil die Menschen beim Gehen nicht Acht haben, sich nicht findet — und merkwürdig an zwei anderen Stellen des J. $3_{6,7}$ sind die Behauptungen von Rab und Samuel angegeben, um sie mit den dortigen M.'s zu harmonisiren, woraus hervorzugehen scheint, J. habe die Ansicht Rab's und Samuels angenommen. (vgl. RAJ zu Gemara c.). Seltsam, höchst seltsam! J. entscheidet wie die babyl. Amoräer, B. wie die Palästinenser. Aber R. Jochanan soll ja nach B. auch Rab und Samuel in der Sache zugestimmt haben. Warum folgt B. den unbekannten palästinensischen Amoräern und nicht Rab, Samuel und R. Jochanan? Die Worte im J. sind so sehr unverständlich, dass Israel Deiches und Israel Lewy ganze Sätze versetzen, der erstere ganze Sätze einschiebt, ohne dass ein leidlicher Sinn herauskommt. Die Frage ואין דרך אדם להניחן ברשות הרבים widerspricht der T., wo R. Jehuda seine Behauptung begründet מפני שמסירתן עליו, was doch soviel heisst, als, man darf Sachen auf der Strasse nicht ohne Aufsicht lassen. Da kann J. nicht gefragt haben . . . ואין דרך אדם. Lewy verweist auf J. 2_1, wo es heisst הואיל וזה מונח ברשות וזו מהלכת ברשות. Das muss m. E. emendirt werden in הואיל וזה מונח שלא ברשות וזו מהלכת ברשות, dann hat der Satz einen Sinn, denn sonst hätte stehen müssen א"ע"פ זה מונח ברשות. Die Voraussetzung von בור ist, er müsse gemacht werden שלא ברשות, ist er ברשות gemacht worden im Privatraum, so ist der Eigenthümer nicht ersatzpflichtig, wenn er ihn מוסר לרבים ist. Nur eine Ausnahme hat diese Regel. Obwohl es gestattet ist, im Winter Wasser auszugiessen, so findet doch Ersatzpflicht statt, wenn Jemand dadurch geschädigt worden. Indem bei diesem Falle ausdrücklich steht, obwohl es erlaubt ist, folgt, dass die Regel ist: Man ist nur dann ersatzpflichtig, wenn man Sachen auf die Strasse legt, wozu man keine Erlaubnis hat. Was soll ferner heissen ואין דרך אדם, es müsste doch heissen וכי אין לו רשות להניח. RAJ's Erklärung, dem Deiches folgte, leuchtet nicht ein. Auch Lewy meint: R. Eleasar erklärt die M. in dem Falle, dass er den Ort geändert, wenn er aber den Ort des Kruges nicht geändert, wäre man nicht ersatzpflichtig — wohl auch nach RAJ — das ist doch gar nicht zu verstehen. Da hätte ja keiner der Amoräer die M. dem Sinne nach erklärt weder die babylon. noch die palästinensischen Amoraim*). Wenn

*) Lewy sagt in der Anm. S. 65, es sei sehr auffallend, dass die Amoräer Rab und Samuel die M. so gezwungen erklärt haben sollen. Ist sie nach R. Eleasar weniger gezwungen erklärt?

im zweiten Theil der M. sowohl nach R. Jochanan als nach R. Eleasar sich sowohl auf בשעת נפילה als לאחר נפילה bezieht, andererseits eine Controverse zwischen R. Jochanan und R. Eleasar angenommen wurde, so wird ein Unterschied gemacht zwischen הפקיר סתם und הפקיר נוקיו אחר נפילת אונס, welcher Unterschied gar nicht einleuchtet. Ist auch das Fallen ein casus, so ist doch dolus vorhanden, wenn man die Scherben liegen lässt, da man doch weiss, dass durch sie Jemand geschädigt werden kann. Anders ist es bei קנקנים, wo man nicht weiss, dass sie heruntergefallen sind. Da ferner eine Controverse angenommen wurde, ob נתקל פושע sei oder nicht, so wurde zu נשברה כדו hinzugefügt והוחלקה אחר במים או נתקל בחרסית, um die doppelte Controverse zu constatieren. Das erste geschieht unmittelbar nach dem Fallen, denn das Wasser trocknet ja bald ein, das zweite nach längerer Zeit, da schon Zeit verstrichen ist, während welcher der Eigenthümer die Scherben hätte aufheben können. Die Boraitha נשברה כדו ולא סלקו, von der Lewy schon sagt, dass sie im Widerspruch zur M. steht, trägt materiell und formal die Nichtauthencität an der Stirne. Es ist aus dem Leben gegriffen מניח כדו וצלוחיתו בר"ה und מניח אבנו ומשאו und מניח קנקן בראש גגו, aber die Zusammenstellung von כדו und גמלו ist etwas sehr problematisches, ferner אבנו ומשאו בראש גגו und dann der Unterschied von רוח מצויה und אינו מצויה, wie soll man das abmessen? Ferner sollen die חכמים gesagt haben פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. Entweder ist מפקר נכסיו erlaubt oder nicht erlaubt. Im ersten Fall muss

man alle diese Schwierigkeiten ins Auge fasst, muss man sich sagen, die ganze Stelle ist corrumpirt. Es muss nach dem Zeugniss des B. hier ähnliches gestanden haben, was dieser sagt במערבא אמרו. Ursprünglich mag die Stelle gelautet haben: וכי אין דרך במניח כליו ברשות הרבים was zu übersetzen wäre: Ist denn kein Weg vorhanden, wenn Jemand seine Geräthe auf der Strasse hinstellt? Darauf wird R. Eleasar geantwortet haben לפי שאין דרכן היתה ממלא כל רשות הרבים אם יטלנה מכן של בני אדם להתבונן בדרכים und dann folgte ויתנינה כן נעשה בור ברשות הרבים וכו'. In B. hatte aber Rab und Samuel die Frage anders beantwortet und die M. anders erklärt. Später hat Jemand an den Rand des J. geschrieben רב אמר בממלא את כל רשות הרבים und ebenso zu M. 6 und 7 die Harmonisierung der Meinung Rab's und Samuel's mit der M. Nachdem die Marginalbemerkung in den Text gekommen war, mussten verschiedenen Emendationen d. h. Verschlimmbesserungen gemacht werden, und so war den Commentatoren Gelegenheit gegeben, ihren Scharfsinn zu üben.

man ganz פטור sein auch מדיני שמים, im zweiten auch מדיני אדם חייב sein. Auch der Ausdruck פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים ist nicht tannaitisch, vgl. T. B.K. 6_{18}. Dort heisst es פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים. Es sind dort Fälle, in denen es der menschlichen Beurteilung nicht möglich ist, eine Schuld zu constatiren, wie beim Arzt etc., das kann nur der Allwissende entscheiden. Hier aber wo es sich darum handelt, ob man Sachen auf der Strasse derelinquiren darf oder nicht, da kann nur geantwortet werden, es ist erlaubt oder nicht erlaubt. Diese Boraitha ist aus der T. variirt, und in M. ausgelassen worden. Während in M. 1 zu נשברה כדו zugefügt worden והוחלק במים, wird in M. 2 als Gegensatz gesetzt השופך מים. Bei כד in M. 1 steht erst מניח und dann נשברה, bei מים ist נשפכה hinzuzudenken und dann folgt השופך. In T., der pal. M., stand der Fall von מים an anderer Stelle und zwar mit grösserer Deutlichkeit (s. die letzte Anm. des Artikels). Er wird auch in Gemara als Boraitha citirt und stand in der pal. M. Im J. wird zu dieser M. eine Controverse von R. Huna und Rab allerdings anders als in B. angegeben. Ob diese Controverse nicht ein späterer Zusatz aus B. ist? Denn palästinensische Amoräer R. Jochanan und RSbL finden wir dort erst zu המצניע קוצים.

Die verschiedene Auffassung von הפקר בנזקין hat auch zur Umgestaltung der anderen §§ der pal. M. geführt, die nach T. und J. einen anderen Sinn haben, als nach M. und Gemara. Wir wollen mit der Vergleichung der §§ 7 und 8 der T. c. und § 3 der M. c. beginnen. Jeder, der diesen Vergleich anstellt, wird alsbald erkennen, dass T. klarer ist, als M., oder vielmehr dass T. verständlich, M. hingegen unverständlich ist. Lewy meint (Anm. 2 S. 77), möglich, dass ursprünglich die M. so gelautet hat, wie sie in T. steht, aber das Motiv des M.-Redacteurs sei gewesen, anzugeben ההופך את הגלל sei schon ersatzpflichtig bei einem Schaden, wenn er auch nicht die Absicht hat den גלל zu erwerben. Dass der M.-Redacteur seine Absicht aber nicht erreicht hat, ersehen wir aus B., wo R. Eleasar behauptet, der Satz der M. gelte nur על מנת לזכות בה; denn wenn das nicht der Fall ist, wäre der גלל הפקר und gleich בור בר״ה, worauf nach R. Eleasar keine Ersatzpflicht folgt. So muss man nach dem Endresultat (למסקנה) annehmen. Ferner in Anm. 1 S. 77, sagt

Lewy, in B. c. 30b. sei die Boraitha zu emendiren. In Anm. 1 S. 78 wirft er eine Schwierigkeit gegen B. auf und sagt dann, der J. in Demai und der in B.K. stimmen nicht mit einander überein.

Nach unserer These sind die Schwierigkeiten gelöst. Wir müssen eben die pal. Halacha von der babyl. scheiden.

P. Wie wir oben (S. 54) auseinandergesetzt haben, war es in Palästina unbestritten, dass בור בר״ה חייב ist. Denn man hat kein Recht auf der Strasse zu graben und hat man es gethan, so muss man für den Schaden aufkommen. Ebensowenig ist es gestattet, seine Sachen auf die Strasse zu legen, wodurch Jemand zu Schaden kommen kann. Ob man sie derelinquiren kann, darüber herrschte Controverse zwischen R. Jehuda und den Chachamim (s. oben S. 51). Nun sagt § 7 der T. — nicht wie man bis jetzt erklärt hat — folgendes: Wer Stroh und Stoppeln[24]) zu dem Dung (לזבלים)[25]), der sich auf der Strasse befindet — aus seinem Hause — herauswirft, ist für den Schaden, der dadurch entsteht, haftbar. Hier hat wahrscheinlich R. Jehuda, wie auch bei מים, das man ausgiesst, den Chachamim zugestanden, das man für den Schaden ersatzpflichtig ist. Möglich, weil wie in B. R. Aschi annimmt, durch die Glätte des Strohs und der Stoppeln man leicht fallen kann, oder deshalb weil Wasser und Stroh gleichgesetzt wurde einem נזק מהלך. Das Wasser, das plötzlich fliesst, kann Jemand am Fusse beschädigen, Stroh und Stoppeln können durch Wind in die Augen getrieben werden. Man hat daher nicht das Recht Stroh und Stoppeln auf die Strasse zu werfen. Dieser Satz ist verschieden von der Controverse in T.B.M. c., ob man den Dung auf der Strasse vor dem Hause liegen lassen kann, oder nicht. Da ist kein Zweifel, dass selbst nach den Chachamim, welche behaupten, man dürfe ihn nicht liegen lassen, und dass man für den Schaden ersatzpflichtig ist, doch nicht der Satz gilt כל הקודם בו זכה, dass man behördlicherseits dem Eigenthümer sein Eigenthumsrecht entzogen hätte. Was soll der Unterschied sein zwischen Dung und jeder anderen

---

[24]) Ueber die verschiedene LA s. Lewy c.

[25]) לזבלים ist nicht wie nach B. zu übersetzen zum Zwecke — für sich — Dung zu erhalten, sondern er wirft das Stroh etc. z u m Dung auf die Strasse, er derelinquirt es.

Sache, bei der man beim Liegenlassen auf der Strasse das Eigenthumsrecht doch nicht verliert. Darum steht auch dort nicht כל הקודם בו זכה wie hier. Bei Stroh und Stoppeln hingegen wird gesagt, trotzdem Stroh und Stoppeln, die auf die Strasse geworfen werden, derelinquirt sind, so ist doch der Derelinquent haftbar für den Schaden und er hat nicht mehr Recht an dem auf der Strasse liegenden Dung als ein anderer, weil er das Stroh zum Dung geworfen.

Auf diesen § folgte in der pal. M. der Passus, der in unserer M. steht ההופך את הגלל בר"ה והוזק בהן אחר חייב בנזקו, dann folgte § 8 der T. ההופך את הגלל לזכות בה ובא אחר והוזק בה הרי זה חייב ואסורה משום גזל רש"ב"ג אומר וכו'. Nun sagt J. in Demai c.: In B.K. wird ein Unterschied gemacht bezüglich des Schadenersatzes und Erwerbung des Eigenthums; zum Schadenersatz ist man verpflichtet, wenn man den Dung umdreht, ohne die Absicht, Eigenthum daran zu erwerben, hingegen Eigenthum an dem Dung zu erlangen, ist beim Umdrehen desselben noch die Absicht, ihn zu erwerben, erforderlich.

Zuerst ist die pal. M. citirt, wie sie auch in der pal. M. stand, dann ist § 8 von T. gekürzt citirt; ותני עלה ist zu übersetzen und weiter heisst es das. — der Satz כהנא אמר והוא שהפכה על מנת (35a) לזכות בה ist nebenbei hinzugefügt, und es wird gefragt, warum ist man ersatzpflichtig bei Schäden, auch wenn man nicht die Absicht hatte die Sache zu erwerben und in M. Demai ist doch ein anderes Princip? Antwort: Bei Schäden sagt die Schrift בעל הבור ישלם, d. h. wer den Schaden verursacht hat, mag die Sache auch nicht sein Eigenthum sein, ist haftbar. Hier sehen wir auch, dass J. von einer anderen Auffassung des Ausdruckes בעל הבור keine Ahnung hatte, dass sonach Tannaim nicht darüber contraversirt haben können.

Der in Demai angegebene Satz Kahanas ist derselbe der in B.K. im Namen Chiskias angegeben ist[36]). Der Sinn des J. kann m. E. nur der sein. In M.-T. steht: Wenn jemand Dung umwendet in der Absicht ihn zu erwerben, so wird er Eigenthum

---

35a) M. E. ist על מנת in על פיה zu emendiren (s. folgende Anm.).

36) Deiches und Lewy emendiren על פיה in J.B K. in על מנת; umgekehrt ist על מנת in Demai in על פיה zu emendiren לזכות בה stand ja schon in der pal. M.

desjenigen, der ihn umgewendet hat. Dazu bemerkte Chiskia und nach ihm Kahana: Nur dann ist er dessen Eigenthum, wenn er beim Umwenden die Absicht hatte, ihn zu erwerben. והוא שהפכה kann sich nur auf etwas vorhergehendes beziehen, nämlich auf אסור משום גולה. Dieser Satz gilt nur dann, wenn er beim Umwenden die Absicht hatte, zu erwerben. Es ist nicht etwa eine besondere Erwerbungsart nöthig, wie in die Höhe zu heben (הגבהה) oder an sich zu ziehen (משיכה). Er will mit הפכה על פניה sagen, ein Gegenstand wird erworben durch Umdrehen desselben, wie J. auch schliesst. Zu der Frage במה זכה passt nicht והוא, da hätte stehen müssen חזקיה אמר בהפיכה. Es ist auch nicht anzunehmen, dass die pal. Halacha einen Unterschied gemacht hat zwischen שבח und גוף, da doch ausdrücklich in T. ע״מ לזכות בה steht, das kann doch nur heissen den גלל zu erwerben. Warum B. so erklären musste s. sub B. Ich halte, so schwer es mir fällt dies niederzuschreiben[27]), den Passus במה זכן und die Antwort von בי ר׳ ינאי und שמואל als ein Glossem aus B., um eben im J., wenn auch variirt, ähnliche Gedanken zu finden, wie in B.[28]).

B. B. hat den Satz der pal. M. המוציא תבנו וקשו so erklärt, Jemand fährt aus dem Hause Dung auf die Strasse, zum Zweck, für sich Dung zu bereiten dadurch, dass die Vorübergehenden auf denselben treten. Da hätte die Bestimmung gegolten, das Eigenthum wird ihm entzogen und für הפקר erklärt. ההופך את הגלל beziehe sich auf den גלל, der als הפקר erklärt worden. Da war die Frage, was hat derjenige, welcher den Dung umgewendet,

---

[27]) Ich wollte erst במה זכן erklären, wodurch, durch welchen קנין hat er den גלל erworben. Antwort: בשבחו, dadurch, dass er ihn verbessert und den Passus שמואל als Glossem annehmen, aber bei genauerem Eingehen passt auf die Frage nicht die Antwort Chiskias והוא. Ferner kann man eine Sache verbessern, ohne die Absicht zu haben, sie zu erwerben, diese Absicht muss durch eine קנין, irgend eine Handlung, bewerkstelligt werden, dass man sie besitzt. Das geschieht durch Heben, an sich ziehen, oder, wie Chiskia behauptet, durch Umdrehen der Sache. Wer aber auf den Dung tritt und ihn dadurch verbessert, hat ihn nicht erworben. Das kann kein pal. Amora gesagt haben, dass man durch blosses Verbessern einer Sache sie erwirbt. Man kann eine Sache, die הפקר ist, für den künftigen Erwerber verbessern (vgl. folgenden Artikel).

[28]) Vgl. oben I S. 30 Anm., ferner in diesem Artikel oben S. 61 Anm.

erworben? Warum wird eine andere Sache, die man auf die Strasse legt, nicht auch für הפקר erklärt? Antwort: Er hat in der That nur die Ameliorisation erworben, die andere Meinung ist, man hat wegen der Ameliorisation, die ihm gebührt, zur Strafe des früheren Eigenthümers auch die Sache selbst dem הופך zugesprochen. Nun wissen wir, dass B. annahm, es habe eine Controverse bestanden zwischen R. Jochanan und R. Eleasar. Ersterer behauptet מפקיר נכסיו חייב, weil er nach der M. sich richtet, בור בר״ה חייב, während R. Eleasar behauptet hat, מפקיר נכסיו פטור und sonach בור בר״ה פטור. R. Eleasar, wie B. zum Schluss verbleibt, kann nicht behaupten, ההופך את הגלל ist in jedem Falle חייב; denn, wenn er nicht die Absicht hat, ihn zu erwerben, so gleicht ja der Schaden durch denselben בור בר״ה, wo R. El. behauptet פטור. R. Eleasar muss sonach behauptet haben, nur dann ist er חייב, wenn er die Absicht hatte, den גלל zu erwerben, allerdings nach R. Jochanan in jedem Falle. Darum liess die b. M.-Redaction den Passus aus T. aus, um beiden Ansichten, sowohl des R. Jochanan als des R. Eleasar, zu genügen. Nach dem einen gilt auch חייב בנזקו nur in dem Falle על מנת לזכות בו, nach dem anderen (R. Jochanan) in allen Fällen. B. konnte auch nicht אסורה משום גזל setzen, weil nach ihm Controverse ist, ob er nur den שבח oder auch den גוף erwirbt. Die beiden Boraithas in B. 30 b sind theils variirt, theils producirt. In der ersten Boraitha ist zur T. der Passus ומותרין משום גזל hinzugesetzt, denn die Worte כל הקודם בה זכה besagen dasselbe, vgl. T. Mr. 3_{17}, wo מותר משום גזל soviel heisst als הפקר oder כל הקודם בה זכה. Allerdings nach der vorhergehenden, aber sicher nicht richtigen Erklärung von כל הקודם בה זכה wäre der Zusatz nothwendig. Die andere Boraitha ist producirt, um eine tannaitische Controverse zwischen קנסו גופן אטו שבחן herauszubringen. Den Satz in T. רשב״ג אומר, der sich auf § 8 bezieht, bezog B. auf המוציא קשו ותבנו und wurde danach auch in M. gesetzt. RDP. erklärt auch T. nach Gemara, nämlich רשב״ג beziehe sich auf § 7 ibid., worauf dann die gezwungene Antwort gegeben wird, die Controverse war, ob הלכה ומורין כן oder הלכה ואין מורין כן, was RMBM in der That, weil inconsequent, als nicht ernst gemeint ansah. (s. K.M. zu RMBM c. 13). — Ebenso sind § 5 und 6 in T. klar, in M. weniger verständlich, weil die babyl. Redaction

sie geändert hat. In T. heisst es § 5: Wenn jemand seinen Zaun mit nach der Strasse zugewendeten Erdschollen und Dornen versieht [29]) und es kommt ein anderer und schädigt sich daran, so ist der Eigenthümer nicht ersatzpflichtig für den Schaden. (פטור ist die richtige LA, was aus dem Gegensatz folgt) [30]), sind sie aber auf die Strasse gefallen und Jemand kommt gerade und wird dadurch beschädigt, so ist der Eigenthümer ersatzpflichtig [31]). Hat er sie aber — nämlich die קוצים und צרורות — normal erbaut (בנאן כדרכו), d. h., nicht nach der Strasse sich neigend, so ist er frei vom Schadenersatz, bis man ihm eine Zeit gegeben, — nämlich, wie lange er sie noch stehen lassen kann, wie nach Erfahrung sie fest bleiben. Hat man ihm eine Zeit gegeben und sie ist innerhalb dieser Zeit eingefallen, so ist er frei, nach dieser Zeit aber ersatzpflichtig. Wie lange Zeit muss man ihm geben? Nicht weniger als 30 Tage.

Hier wird ein Unterschied gemacht, ob die Erdschollen und die Dornen nach der Strasse zu sich neigen (מפריח) und leicht auf die Strasse fallen können, oder ob sie regelmässig d. h. nicht nach der Strasse sich neigend sind, so dass die Gefahr des Herabfallens nicht vorhanden ist. Im zweiten Falle ist der Eigenthümer vom Schadenersatz frei, selbst wenn sie beim Herabstürzen Jemand schädigen, im ersten Fall, bei מפריח ist er beim Schädigen durch Herabfallen für den Schaden haftbar, nicht aber für den Schaden, der beim blossen Vorbeigehen durch Anstossen entsteht [32]). Der Untershhied von מפריח und בנאן כדרכו ist der, dass wenn die קוצים nach der Strasse geneigt sind, sie beim Stürzen auf die Strasse fallen, im anderen Falle stürzen sie in den Privatraum

---

[29]) המפריח. Richtig vergleicht Lewy dieses Wort S. 75 mit פרעות, M. Oholot 8_2, ib. Nasir 7_2, die vom Zaune nach der Strasse hinüberragenden Zweige eines Baumes.

[30]) Lewy emendirt חייב, um T. mit M. zu harmonisiren.

[31]) Wir haben schon oben, S. 52 Anm. gesagt, dass nach pal. Auffassung auch die Schädigung während des Fallens aus בור eruirt wird.

[32]) Es handelt sich hier nicht darum, dass die Mauer eingestürzt ist, sondern die קוצין u. צרורות herabgefallen sind. Es steht immer der Plural נפלו, בנאן auf קוצין und צרורות bezogen. In T.B.M. c. ist vom Einsturz einer Mauer die Rede, da steht auch der Singular und hinzugefügt מחמת הזועות וגשמים, was hier bei קוצים nicht zu stehen braucht; diese können auch ohne Erderschütterungen herabfallen.

(s. w.) Wenn nach dem Sturz Jemand geschädigt wird, braucht nicht erst besprochen zu werden. Da verhält es sich, wie mit einer anderen Sache, die man auf der Strasse liegen lässt, von der schon oben gesprochen wurde. Man ist verpflichtet sie sofort wegzuschaffen. Nach R. Jehuda, wird er frei sein wenn er erklärt, dass er die Sachen derelinquirt, — § 6 der T. besagt: Wenn Jemand in die Mauer eines anderen Dornen oder Glas versteckt, der Eigenthümer die Mauer einreisst, so dass die Dornen und Glastücke auf die Strasse fallen und einen Vorübergehenden beschädigen, so ist derjenige, welcher sie in die Mauer versteckt hat, für den Schaden haftbar[33]). Diese Sätze sind klar. In M. 2 c. aber heisst es המצניע את הקוץ ואת הזכוכית. „Wer einen Dorn — st. קוצים in T. — und Glas verbirgt"; hier fehlt die Ortsbestimmung. Die Commentatoren (s. Raschi 29b) sagen בר״ה. Wenn man sie aber in der Erde verborgen hat, warum soll man strafbar sein? es müsste doch mindestens stehen: und sie dann zum Vorschein kommen. Da es in T. § 7 heisst, die alten Chassidin haben sie tief in den Feldern verborgen, damit die Pflugschaar sie nicht heraufbringe[34]), so ist doch damit gesagt, von Rechtswegen genügt es, sie in der Erde zu verbergen. 2. והגודר גדרו בקוצים. Wer seinen Zaun aus Dornenhecken macht, ist ersatzpflichtig. Da ist kein Unterschied zwischen מפריח und nicht מפריח[35]), und auch nicht ob der Zaun einstürzt oder nicht; in jedem Falle findet Ersatzpflicht statt[36]). Es wird auch kein Unterschied gemacht, ob die Mauer fest ist oder nicht. Nun steht in M.B.M. 10_4, dass wenn eine Mauer einstürzt und Jemand schädigt, so ist der Eigenthümer frei vom Schadenersatz. Lewy meint, der Widerspruch sei auf zweifache Weise zu lösen. Hier

---

[33]) In der T. steht bloss חייב und bezieht sich auf המצניע. In B. c. 30 wird die T. variirt citirt mit dem Schluss חייב המצניע. Diese zusätzliche Erklärung ist richtig oder המצניע ist in T. ausgefallen.

[34]) תעלם ist mit AW zu lesen. In E ist לם in כב verschrieben, es müsste sonst יעכבו auf קוצים bezogen stehen.

[35]) Lewy sagt allerdings man müsse erklären במפריח, wie es in T. heisst. Was hätte aber R. Jehuda Hanassi veranlassen können, die so deutliche Bestimmung in T. in M. so undeutlich zu kürzen. Wohl werden wir einen Grund finden für die babyl. Redaction der M.

[36]) Wir sagten schon oben, dass Lewy פטור in der T. in חייב emendirt.

ist die Rede vom Schaden, nachdem die Mauer eingestürzt, in B.M. während des Stürzens, oder hier von einer schwachen dort von einer starken Mauer. Ist es aber denkbar, dass Rechtsbestimmungen so unklar und unverständlich ansgedrückt werden, zumal in T. dieselben Fälle in klarer unzweideutiger Form uns vorliegen? Wir werden zeigen, dass J. sich auf T., die pal. M., bezieht und wir werden auch angeben können, warum die babyl. Redaction sich so zweideutig ausgedrückt hat.

P. Der Satz im J. אמר ר׳ יוחנן חפתר ד״ה במפריח bezieht sich nicht auf die M. והגודר גדרו בקוצים, denn R. Jochanan hatte in seiner M. stehen המפריח גדירו בקוצים und בנאן כדרכו, diese Sätze bedurften keiner Erklärung. Solange die nach aussen sich neigenden Dornen nicht auf die Strasse gefallen sind, braucht man für den Schaden nicht aufzukommen, denn es ist Unvorsichtigkeit des Gehenden, dass er die Dornen von Innen nicht bemerkte, da sie nicht auf der Erde liegen. Hingegen ist man ersatzpflichtig, wenn sie beim Herunterfallen Jemand schädigen im Gegensatz zu dem Falle, dass sie normal errichtet sind, d. h. nach innen sich neigen. Die Worte R. Jochanans beziehen sich auf den im J. kurz vorher citirten Satz der pal. M. המצניע § 6 der T.[37]). Dazu bemerkt R. Jochanan, der מצניע ist nur dann חייב, wenn die Mauer nach der Strasse zu geneigt ist, dann ist der מצניע verantwortlich, weil er bedenken musste, dass die Dornen beim Einsturz der Mauer nach der Strasse zu fallen werden. Ist sie aber בנוי כדרכו nicht nach der Strasse zu geneigt, dann ist der מצניע frei vom Schadenersatz. Darauf die Frage: Da המצניע allgemein steht, könnte man doch die Bestimmung nach R. Jose b. Jehuda erklären? Selbst wenn die Dornen nach dem Privatraum fallen, ist doch der Eigenthümer für den Schaden haftbar (s. oben S. 55), da wurde geantwortet: R. Jochanan will diesen Passus auch nach den Chachamim erklären. Die folgende schwierige Stelle, wobei die Commentatoren starke Emendationen machen (s. Lewy S. 76), scheint mir auf denselben Passus המצניע sich zu beziehen. RSbL behauptet, der מצניע ist nur חייב nach der Ansicht R. Meirs, welcher lehrt: Auch wer einen Schaden nicht thatsächlich (שלא ע״י מעשה), d. h., indirect gemacht und nur Ver-

[37]) Selbstverständlich ist פים׳ והגודר גדרו בקוצים ein Zusatz aus später Hand nach B.

anlassung war, dass ein anderer den Schaden macht, ist strafbar (גרמא בנזקין[38]). Dann folgte, wie so oft im J., zum Schluss der Passus von T., nämlich der Unterschied von בנאן כדרכו. Es wurde aber dafür die M. in B.M. gesetzt[39]) und vor וכמה הוא הזמן wurde תני ר' הושעיה eingeschoben. Die Bestimmung כמה הוא זמן hier in T. und ib. B.M. c. stand in der pal. M., war nicht erst die Erklärung eines Einzelnen.

B. Babli, welcher annahm, R. Jochanan und R. Eleasar hätten darüber contraversirt, dass nämlich nach dem ersten חייב — בור בר"ה ist, aber פטור — הפקיר רשותו ולא בורו sei; nach R. Eleasar umgekehrt בור בר"ה פטור, hingegen חייב — הפקיר רשותו ולא בורו ist, musste danach auch eine Controverse bezüglich הגודר גדרו בקוצים aufstellen. Nur nach R. Jochanan muss die Voraussetzung sein במפריח, das ist gleich מפקיר רשותו ובורו, hingegen במצמצם, was gleich ist מפקיר רשותו ולא בורו, ist der Eigenthümer פטור, R. Eleasar wird bei מצמצם auch annehmen חייב, darum hat die babyl. M.-Redaction המפריח ausgelassen. Die pal. M.-T. stimmt mit demjenigen überein, welcher annimmt, בור בר"ה ist auch חייב[40]). — המצניע wurde nicht mit dem Zusatze לתוך כותל של חברו hingestellt, weil B. annahm, der מצניע sei nur חייב bei כותל רעוע, aber nicht bei כותל בריא. Deshalb nahm er allgemein an המצניע, nämlich wie Raschi erklärt בר"ה. Auch bei נפל nahm er nicht an, während des Fallens trat die Schädigung ein, sondern nachher, denn die Schädigung durch בור trifft nur bei ruhenden Gegenständen zu, und die M. spricht בדלא אפקריה, vgl. RLH. Nur so ist der Widerspruch zwischen unserer M. und der in Ba. Me. nach B. zu lösen.

Auch in der Bestimmung קדרין, — T. p. 348_{29}, wo ein § beginnen sollte — hat uns T. die pal. M. erhalten, auf welche sich J. bezieht. Einen Gegensatz zwischen T. und M. finden wir schon darin, dass in T. steht 'וחייב על נוקי אדם ופטור על נוקי כלים' was in M. ausgelassen ist, weil Gem. anders die pal. M., die sie als Boraitha citirt, auffasst, aber sehr gezwungen erklärt[41]). Dass J. die T. als pal. M. vor sich hatte, ersehen wir aus der Frage des R. Jochanan, ob man dem ersten Zeit lässt, aufzustehen,

[38]) Die פסקא, nämlich ונדר שנפל לר"ה ist eingeschoben.

[39]) vgl. oben I S. 30 Anm. und hier S. 65.

[40]) Vgl. RAE zur M. s. v. (ד"ה המצניע).

[41]) Vgl. RDP, dass Rif, RMBM und R. Ascher nach T. entscheiden.

was doch voraussetzt, dass noch ein zweiter da ist, der gefallen ist. R. Jose sagt sogar, die Frage R. Jochanans bezog sich auf den zweiten, dem ersten wird gewiss Zeit gegeben, aufzustehen, die Frage war, ob der zweite auch ersatzpflichtig ist, wenn er nicht aufgestanden ist[42]). Die Frage wird dann aus der pal. M. selbst entschieden[43]). B. bringt auch mit unserer M. die Controverse von מפקיר נוקין in Verbindung (s. Raschi 31 b). Aber nach J. hat הפקיר נוקין nur eine Wirkung, wenn sie vor der Schädigung geschehen, nicht aber nachher.

Hier bei קדרין nützte nach der Schädigung der Geräthe durch die Geräthe gar nicht הפקר, abgesehen davon, dass nach pal. Halacha bei קדרין es sich um כלים nicht handelt, weil es ausdrücklich heisst פטור על הכלים.

Wir fassen das Gesagte kurz zusammen. Nach pal. Halacha war ohne Controverse בור בר״ה חייב, ferner wurde nicht angenommen, נתקל פושע, wurde ferner ein Unterschied gemacht zwischen הפקיר נוק עומד und נוק מהלך. In Babylonien kamen neue Gedanken auf. Alle Möglichkeiten wurden ins Weite ausgesponnen, die neuen Gedanken den Tannaiten zugeschrieben, neue Boraithas producirt und die M. variirt, sowohl materiell als auch der Ordnung nach[44]).

---

[42]) So erklärt m. E. richtig RAJ zu B. 31., Lewy emendirt שלא לתן und harmonisirt J. mit B. M. E. steht J. in Gegensatz zu B. — J. nahm überhaupt nicht an, der erste Tannai habe allgemein נתקל פושע angenommen. Wenn die Chachamim bei נשברה כדו behaupten, auch בשעת נפילה ist der Eigenthümer חייב, so meinen sie, dass Jemand culpa levis hat, wenn er nicht Acht hat, dass eine Sache, die er in der Hand hält, aus der Hand fallen lässt, oder mit ihr anstösst. Hingegen wird man keine culpa annehmen, wenn Jemand selbst fällt; da ist erst culpa vorhanden, wenn er nicht sofort aufsteht, oder nicht den hinter ihm gehenden warnt.

[43]) Für die Citirung aus T. ist für B. unsere Stelle auch charakteristisch. Erst wird die T. citirt ohne den Satz וחייב על נוקי אדם ופטור על נוקי כלים und nachher wird dieser Satz besonders citirt und gezwungen gedeutet.

[44]) Vergleichen wir die Ordnung in T. und M. über die behandelte Materie, so finden wir in T. eine Ordnung nach einem richtigen Princip, während die b. M.-Redaction eine andere gekürzte Ordnung wählte. — Mit § 4 des zweiten Abschnitts beginnen in T. die Bestimmungen über נוקי אדם, Schäden, die der Mensch erzeugt, nicht unmittelbar durch seine Kraft, sondern mittelbar durch seine Sachen, die ihm entweder entfallen, oder die er auf der Strasse liegen lässt. Sie schliessen sich an M. 1_6 an, wo es heisst אדם מועד לעולם, d. h., wenn er mit der Hand, oder sonst mit seinem

Körper absichtlich oder unabsichtlich Jemand schädigt. Der erste Theil von M. 1 hat auch in der pal. M. gestanden. Wahrscheinlich hat auch in der pal. M. der 3. Abschnitt mit המניח begonnen, da J. 1_1 diesen Perek, der von Schäden, welche von בור abgeleitet werden, als den 3. bezeichnet. Hier wird von בור בנזקין gesprochen, im. 6. der T. — 5. der M. — von בור של מיתה. — Wie in T. bei בור של מיתה unterschieden wird zwischen 1) ganz בר"ה, 2) zum Theil בר"ה, zum Theil ברה"י, so beginnt auch hier T. mit einem Schaden, der ganz im ר"ה entsteht durch Liegenlassen einer Sache auf der Strasse, oder durch Fallenlassen eines Gegenstandes auf der Strasse. Es folgen dann Bestimmungen darüber, dass Gegenstände aus dem רה"י auf die Strasse fallen (כותל, קנקנים). Andere Beispiele: zum Theil רה"י, zum Theil רה"ר §§ 5, 6. Im Anschluss an קוצים wird ein anderer Fall von Schädigung durch קוצים besprochen. Nachdem Bestimmungen über Schäden, die selten vorkommen, gegeben waren, folgen Schäden, die durch Sachen entstehen können, die regelmässig aus dem Hause entfernt werden, so durch Ausgusswasser, Stroh und Stoppeln. War bis jetzt von Gegenständen, die der Mensch auf der Strasse liegen lässt, oder die ihm aus der Hand fallen, oder von seinem Besitze auf die Strasse fallen, die Rede, so kommen dann Bestimmungen darüber, dass der Mensch selbst durch sein Fallen andere zum Fallen veranlasst; dieser Schaden wird auch aus בור eruirt (s. oben). קדרין und חמרין — § 9 muss in E. wie AW emendirt werden u. z. bei חמרין — חייב, bei חמורין — פטור (s. J.). Daran schliessen sich passend Bestimmungen über das Ausweichen, welche in der pal. M. doch gestanden haben müssen. Dass J. § 11 als palästinensische M. vor sich hatte, ist klar, denn er macht Bemerkung zu dem Passus von יוסי הבבלי*), der in M. nicht steht. —

Die b. M.-Redaction hat, wie wir schon oben angegeben, indem sie bei נשברה כדו auch הוחלק במים hinzugefügt hat, alsbald den Gegensatz השופך מים gestellt (M. § 2), sie hat es vorgezogen, zuerst ein Beispiel zu bringen, das gewöhnlich vorkommt, und darauf lässt sie Beispiele folgen, die seltener vorkommen. Die materiellen Verschiedenheiten zwischen T., J. einer- und M., B. andererseits haben wir oben angegeben. — Interessant ist, zu sehen, wie RMBM nach Auffassung des B. das System der M. besser zu gestalten sucht. An § 6 c. היניח את הכד und § 7 נשברה כדו reiht er § 8—11 die Bestimmungen über קדרין, was nach B. richtig mit einander verbunden werden muss. Wie in 6 und 7 entschieden wird נתקל אנוס הוא, so gilt dieses Princip auch in § 8. — § 12 kehrt er zur Ordnung der M. zurück und spricht von השופך מים und reiht daran die Boraitha, die aus T. genommen ist. Im Grunde genügte § 13. Er lässt aber auf § 13, welcher der M. 2 entspricht, nicht wie in M. המצניע folgen, sondern systematischer wie in T. andere Sachen, die vom Hause auf die Strasse gebracht werden. § 14, 15 entsprechen der M. 3. Nachdem er noch bis 20 die Bestimmungen in M. und T. B.M. c. angereiht, kommt er erst in § 20 zu המצניע, nach den Resultaten des B.

*) In T. Sota ist יוסי קוטניתא vor R. S. b. Gamaliel angegeben, die Ordnung scheint dort nach dem Alter der Tannaim aufgeführt zu sein.

Für das Wort הפקר ergab sich uns das Resultat, dass nach pal. Halacha ein Unterschied gemacht wird zwischen הפקר, wenn es ein res vacua bedeutet, d. h. res nullius ist und einer solchen, die von einem Eigenthümer derelinquirt wird, während B. auch jede derelinquirte Sache als res nullius ansah.

33c. הפקר[1])

Noch in anderer Beziehung ist die palästinensische Halacha betreff הפקר von der babylonischen verschieden. Durch die Auseinanderhaltung der einen von der anderen setzen wir eine verworfene T.-Stelle in ihr gutes Recht ein, während wir eine andere, in B. angeführte Boraitha, als babylonisch bezeichnen müssen.

T. Pea c. heisst es: גר שמת ובזבו ישראל את נכסיו המחזיק בקרקע[2]) חייב בכל בתלוש מן הקרקע פטור מן הכל החזיק בקמה פטור מן הלקט שכחה ופאה וחייב במעשרות: Diese T. citirt RSS M. Pea c. mit dem Bemerken ויש ברייתא בתוספתא שאין אדם יכול ליישבה . . . והך סיפא איפכא מה דתניא בפ׳ המניח. Diese Boraitha, die nicht weniger als sechsmal in B. citirt wird, lautet: המפקיר את כרמו ולשחר[3]) השכים ובצרו חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפאה ופטור מן המעשרות. Liest man in T. wie in der Boraitha החזיק בקמה חייב בפרט ועוללות ופטור מן המעשרות,

---

Sein System ist ähnlich dem der T., aber in anderer Weise. Er stellt, wie T., das, was aus dem Hause auf die Strasse gebracht wird, zusammen. In T. werden erst die seltenen Fälle aufgeführt, dann die oft vorkommenden. RMBM führt zuerst die oft vorkommenden Fälle an und lässt ihnen die seltenen folgen. Die M. hat, so weit möglich, die Ordnung der pal. M. beibehalten. שני קדרין stellte sie wie in T. nach ההופך את הגלל.

[1]) Quellen: T. Pea § 10 נטל מקצת פאה (2); ib. § 6; ib. § 11, 13 המקבל שדה (3); M. Pea § 6 אלו דברים (1) dazu RSS; ib. § 8 הפיאה ניתנת (4); ib. § 5 גדיש שלא לקט (5) dazu RLH; ib. Nidda § 6 בא סמן (6); J. Maasseroth 1_1 (48d) Terum. 1_1 (40b); ib. Kidd. 1_5 (60d); b. Chulin 134b; B.K. 28a, 94a; Nedarim 44b, Temura 6a, Nidda 51a; RMBM מ״ע 5 Ende, תרומה 2_{18}; P.H. Pea 4_{41}, 5_{44}.

[2]) So ist mit J. Kidd. c. zu lesen; denn das später folgende קמה ist doch auch מחובר לקרקע. So emendirt auch Schwarz. Der Abschreiber hat wegen des folgenden Gegensatzes בתלוש מן הקרקע, welches auch ein Gegensatz zum folgenden קמה ist, auch im ersten Fall מחובר לקרקע geschrieben, während drei Fälle zu unterscheiden sind קרקע, מחובר לקרקע, und תלוש.

[3]) An einigen Stellen steht לבקר, an anderen ובבקר, R. Ascher zu Nedarim citirt ולמחר.

dann stimmt, meint RSS, Boraitha und T. mit einander überein, wenn man nämlich ובצרו in der Boraitha erklärt, er hat die Absicht, nur die Früchte, nicht den Weinberg selbst zu erwerben, denn in diesem Falle ist man ja חייב בכל. In der That, sagt RSS, finden wir die richtige LA. in J. Kidduschin und er hält T. für corrumpirt.

Aber zugegeben, dass man unter ובצרו der Boraitha versteht, er hat die Absicht, die Früchte und nicht den Weinberg selbst zu erwerben, — denn Raschi und Tos. und RMBM[3a]) erklären, er erwirbt durch das Schneiden den Weinberg selbst, — so heisst es in der Boraitha nur, wenn er selbst früh aufsteht und schneidet, ist er verpflichtet zu ל״ש״ופ wegen des Derasch von תעזב יתרה, ein anderer aber, welcher schneidet, um die Frucht zu erwerben, ist nicht frei von ל״ש״ופ, während doch in T. nach Emendation von RSS steht, auch wenn ein anderer erwirbt, ist er חייב בל״ש״ופ. Wir haben sonach durch die Emendation von RSS nichts gewonnen. Aber auch das Zeugniss, welches RSS aus J. Kidd. c. für seine Emendation der T. beibringt, wird erschüttert durch eine Schwierigkeit, welche RDF zum dortigen J. aufwirft. Er sagt, hier heisst es החזיק בקמה חייב בל״ש״ופ ופטור ממעשרות und in J. Maass. c. heisst es: ר׳ זעירא בשם ר׳ יסא בשם ר׳ אלעזר הזורע שדה הפקר חייב במעשרות ר׳ יונה מפיק לשנא בזכה בשדה הפקר וגידוליה, das stimmt doch mit der J.-Stelle in Kidd. nicht überein, denn in Maass. kann nur die Rede davon sein, dass der Apprehendent das Feld selbst nicht erwerben will, denn sonst stünde der Satz ja in Widerspruch mit dem ersten Fall in J. Kidd. החזיק בקרקע. R. Seiras Satz ist ja klar, er hat ausgesät, um die Saat zu erwerben. R. Jona drückt denselben Gedanken anders aus, nämlich, wer Wachsthum eines freien Feldes erwerben will, ist verpflichtet zum Zehnten[4]). Aber etwa anzunehmen, die Bo-

---

[3a]) RLH zu Pea 5_8 zweifelt, wie RMBM zu verstehen sei, RDK sagt aber, dass die Worte RMBM's, ebenso die Raschi's, keine andere Erklärung zulassen, als, er schneidet den Weinberg, um diesen selbst zu erwerben, wie RJ (Tos. Temura) ausdrücklich angeben. Zu beachten ist, dass durch das Bestreben, J. mit B. zu harmonisiren, RLH in Raschi falsch gelesen hat, wie RDK und RAE schon bemerken.

[4]) RMM erklärt, wenn er das Feld und das Wachsthum erwerben will, dann stünde doch der Satz in Widerspruch, nicht nur mit T., sondern auch mit J. Man muss entweder lesen המחזיק בגידולי שדה הפקר, oder ohne Emen-

raitha in B. besage, nur wenn der Eigenthümer die Früchte erwirbt, ist er frei vom Zehnten, ein anderer aber ist verpflichtet, das ist doch gegen die Logik, meint RDF (כנגד הסברה). Er lässt die Frage bestehen, ohne sie zu beantworten[4a]). Liest man aber im J. wie in T. המחזיק בקמה פטור מל״ש״ופ וחייב במעשרות, dann stimmen alle Stellen in T. und J. mit einander überein. R. Jona sagt בגידולין, wenn er das Wachsthum des freien Feldes apprehendirt, weil dann der Zwischenraum grösser ist, als bei der Saat. Wir müssen demnach nicht T., wie RSS annimmt, sondern J. Kidd. nach T. emendiren.

Wie steht es aber mit der Boraitha in B. המפקיר כרמו וכו׳, welche nach keiner Erklärung mit T. und J. übereinstimmt? Darauf antworten wir, die Boraitha in B. ist wie so viele andere nicht authentisch, d. h., nicht tannaitisch, sondern babylonisch. Wir werden das zur Evidenz beweisen.

Halten wir an der LA. der T. fest, wird uns die unverständliche Stelle, J. Maass. c., klar.

Dort wird ein Satz von R. Chisda aufgestellt, mit Bezug auf M. Teruma 1_5 . . . אין תורמין מן הלקט מן השכחה ומן הפאה ומן ההפקר ואם תרמו אין תרומתן תרומה und lautet: Das ist nur gesagt, wenn הפקיר קמה וזכה בה ועבר והפריש, aber wenn הפקיר שבלין וחזר וזכה בהן מטנה תרומה הרי זו תרומה nach dem Satze der T. l. c. המחזיק בקמה

dation erklären, wer von einem freien Felde Besitz ergreift u. z. vom Wachsthum.

[4a]) In שטה מקובצת zu B.K. 94 fand ich denselben Widerspruch zwischen unserer T. המחזיק בנכסי הגר und der Boraitha המפקיר כרמו, von ר״י״ב״ק aufgeworfen und durch ר׳ שמחה*) beantwortet, aber nicht gelöst. Es wird der Unterschied gemacht zwischen der Wiedererwerbung des eigenen, oder des fremden Feldes. Dieser Unterschied löst aber nur die Verschiedenheit in T. und Boraitha bezüglich ל״שו״פ, aber nicht betreff מעשרות. Im ersten Fall wird תעזב יתרה auf die Wiedererwerbung des eigenen Feldes angewendet und nicht auf den Erwerb eines anderen, aber, dass der frühere Eigenthümer beim Wiedererwerb des vacuirten Feldes frei sein soll von מעשרות und ein anderer nicht, ist nicht abzusehen, ist unlogisch (כנגד הסברה), wie RDF sagt.

*) Es gab zwei ריבק, einen Jehuda b. Kalonymos in Speyer um 1175 und einen um dieselbe Zeit in Mainz, ebenso zwei ר׳ שמחה, einen in Speyer und einen aus Vitry, den Schüler Raschi's, den Verfasser des מחזור ויטרו, hier werden wohl beide aus Speyer gemeint sein. (s. Kohn in Frankel-Grätz Msch. 1878, S. 182 und 88 und Wiener in Frankel's Msch. 1863, S. 166).

פטור מל״ש״ופ וחייב במעשרות. Den Ausdruck עבר והפריש בה gebraucht er nur wegen des Gegensatzes von שבלין, da ist עבר והפריש אינו תרומה[5]). Darauf wird gefragt מה בין קמה לשבלין? Die Antwort s. das. und die Commentare. Dann muss m. E. gelesen werden ר׳ חיננא בעי לרב חסדא[6]). R. Chinna fragte den R. Chisda, oder nach R. Chisda müsste es ja bei הקדש auch so sein? Anzunehmen, wie die Erklärer es thun, R. Chisda sagte, auch bei הקדש ist es so, ist unmöglich, da kein Amora M. Pea 4_9, Challa 3_4 übersehen haben kann[7]). Der Satz ist eine Frage, nämlich der Grund von R. Chisda ist nicht stichhaltig, denn bei הקדש verhält es sich anders. Es muss demnach der Satz, dass bezüglich הפקר ein Unterschied ist zwischen שבלים und קמה, anders begründet werden. J. fährt dann fort: Aus der Diskussion der רבנן (מילהון דרבנן) finden wir den Unterschied (פליגון) zwischen הקדש und הפקר[7a]). R. Jochanan im Namen des R. Jannai hat gesagt, aus dem Verse ובא הלוי (Deuter. 14_{29}) wird eruirt, dass ל״ש״ופ und הפקר frei sind von מעשרות, weil ידך וידו שוין בו. Da fragten die Genossen, bei הקדש ist doch nicht ידך וידו שוין und doch ist הקדש frei von מעשרות?[8]) Darauf erwiderte R. Jochanan: הקדש und הפקר ist bezüglich Freiheit der מעשרות einander gleich, wenn das Getreide als הקדש und הפקר zu מעשרות verpflichtet wurde, nämlich בהקדש — נמרחה und בהפקר u. z. aus dem Derasch ולא של הקדש ושל הפקר — דגנך; hingegen ist ein Unterschied zwischen הקדש und הפקר bezüglich שבלים, wenn nämlich הקדיש עמרים ופדה עמרים, ist man nach M.

---

[5]) RJK in K.M. zu RMBM Terum. c. sagt, RABD habe im RMBM eine andere LA. gehabt, nicht עבר והפריש, sondern bloss והפריש, in unseren Ausgaben steht ועבר, aber es ist wohl möglich, dass im J. ועבר nicht gestanden hat und das עבר aus der Antwort nach oben gekommen.

[6]) Aus בעי kann leicht בשם entstehen, aus ע und י wurde ש und das ם ergänzt.

[7]) Wenn RJDBS das pilpulistisch beantworten will, so übersieht er, dass es im J. heisst, הקדש ist dadurch von הפקר unterschieden, dass bei הקדש der Satz Gültigkeit hat, פדה את ראשון, was doch nicht bestritten ist.

[7a]) Man kann auch bei der gewöhnlichen Bedeutung von מילהון דרבנן פליגון bleiben: Aus den Worten der Rabbanin geht hervor, dass sie den Grund R. Chisda's bestreiten und einen andern angeben, der nur auf הפקר und nicht auf הקדש passt.

[8]) RJDBS übersetzt: Obwohl bei הקדש — אין ידך וידו שוין, ist es doch wie ידך וידו שוין. Eine seltsame Erklärung! Der Satz ist vielmehr als Frage zu verstehen.

Pea 4₉, Challa c. verpflichtet zu מעשרות; bei הפקיר שבלים וזכה בשבלים aber frei von מעשרות, weil bei הפקר der Derasch von ובא הלוי anwendbar ist, denn hier ist ידך כידו, der Levite kann so gut die Aehren erwerben, wie der מפקיר, was bei הקדש nicht der Fall ist, da ist nicht ידך כידו. Mit dem Derasch ידך כידו bei הפקר ist auch der Unterschied zwischen הפקיר קמה וזכה בה und הפקיר שבלים וזכה בהן begründet. Wie bei Pea ידך וידו שוין heisst, der Nichtlevit kann die Pea erwerben so gut wie der Levit, beide können erwerben, der eine einen Theil, der andere einen anderen Theil, ebenso ist es bei הפקיר שבלין, jeder kann einen Theil der שבלין erwerben, während bei הפקיר קמה וזכה קמה der Erwerb des einen den des anderen ausschliesst, da ist nicht ידך וידו שוין. Es müssen der Levit und Nichlevit wie bei Pea gleichzeitig erwerben können. So wäre die Frage מה בין קמה לשבלין bezüglich מעשרות richtiger erklärt als durch R. Chisda. Nun wird aber weiter gefragt, es heisst doch in M. Pea 4_8 הקדיש קמה ופדה קמה חייב u. z. bezüglich ל״ש״ופ, und in unserer T. heisst es וזכה בקמה פטור מל״ש״ופ; warum hier der Unterschied zwischen הקדש und הפקר[9]? Antwort: Bei הפקר ist die Sache יצא מיד בעלים. Auch nach R. Jochanan wird die Sache הפקר durch den Erwerb, also keine Alienatio, während bei הקדש — לא יצא מידי הגזבר, sonach Alienatio, oder nach dem Tannai, welcher annimmt, der גזבר ist nicht Vertreter des Heiligthums, so ist der Unterschied bei הקדש der, dass der Heiligende ein Vorkaufsrecht hat; bei הפקר ist er darum frei von ל״ש״ופ, weil die Schrift sagt: קצירך und nicht של הפקר. Wenn er die קמה erwerben will, muss er doch erst einen Halm schneiden, um ihn zu erwerben. Das Feld wird aber erst Pea-pflichtig, wenn er einen Halm geschnitten hat. Er hat sonach den ersten Halm im הפקר geschnitten und ist frei geworden von Pea; hingegen war die Saat schon sein, bevor sie zu מעשרות verpflichtet ist, darum ist er bei בקמה חייב במעשרות[10]) החזיק. Es ist auch einleuchtend, dass wenn es sich um Befreiung von Verpflichtungen

---

[9]) Die Erklärer meinen, man müsse ergänzen הקדיש עמרין und wundern sich über die nochmalige Frage.

[10]) Merkwürdig ist, dass RDP zum Theil die T. richtig erklärt, ohne RSS und RMBM zu erwähnen, was er sonst thut. Zwar liest er statt גר — גוי, da er aber auch den Grund von הפקר annimmt, ist ja kein Unterschied in der LA. Allerdings meint er, פטור מן המעשרות auch bei שבלים

handelt, welche nach einander entstehen, man von der ersten Verpflichtung befreien wird und nicht von der zweiten. Die Verpflichtung von לש״ופ tritt ein nach Abschneiden eines Halmes, und da, während dieses geschieht die Saat noch הפקר ist, so ist man von dieser Verpflichtung frei. Die Verpflichtung von מעשרות tritt erst ein לאחר מרוח und zu dieser Zeit ist das Getreide nicht mehr הפקר. So finden wir an anderen Stellen פטור מל״ש״ופ וחייב במעשרות. Vgl. Si zu Lev. 23_9, T. Men. 10_{32} ib. Pea 7_{11}. Es ist mir demnach zweifellos, dass die LA unserer T. die richtige ist, mit der J. übereinstimmt[10a]).

Wie steht es aber mit der Boraitha המפקיר כרמו וכו׳, die nach allen Erklärungen in Widerspruch steht mit unserer T.? Darauf antworte ich, diese Boraitha ist babylonisch (s. sub B.). Aus T. Pea 3_{11} scheint mir auch das Gegentheil des in der Boraitha Gesagten hervorzugehen. Dort heisst es המפקיר את כרמו עשירים נוטלין את האשכולות ועניים את האשכולות ואת העוללות; dieser Satz entspricht וזכה בשבלים, und daher ist man zwar frei von לש״ופ, hingegen sind die עוללות nicht הפקר; würde aber der Eigenthümer oder ein anderer den Weinberg selbst apprehendiren so wäre er auch zu לש״ופ verpflichtet und zu מעשרות, ebenso hätte er oder ein anderer die Absicht, die ganze Frucht des Weinbergs zu apprehendiren, so wäre er zwar frei von לש״ופ und nicht von מעשרות. Der דרש von תעזוב יתרה findet sich nicht im Si. noch sonst in den pal. Quellen. Ferner steht die M. Nidda c. כל שחייב בפאה חייב במעשרות ויש שחייב במעשרות ואין חייב בפאה mit der Bor. in Widerspruch. Allerdings wirft b. Nidd. c. die Frage auf, und antwortet, man meint מין, aber nach LA v. T. braucht man diese gezwungene Antwort nicht. Auch T. Maass. 3_{11} spricht gegen die Boraitha. Dort heisst es משוכה בינו לבין אחר, es heisst

---

spreche von אחר מרוח; denn wenn מרחה ישראל wäre es חייב במעשרות, d. i. m. E. nicht richtig. Hier ist ja von הפקר die Rede, da die שבלים während des הפקר von מעשרות frei geworden, bleiben sie frei.

[10a]) Nach RSbL, der, wie wir oben (S. 26) angegeben, den Derasch von ובא הלוי auf הפקר nicht angewendet, ist die Frage, welcher Unterschied zwischen הפקר und הקדש sei, auch gelöst. Da RSbL הפקר vom שמטה-Gesetz eruirt, so muss הפקר gleich sein שמטה, in welchem Jahre jeder wohl die Früchte erwerben kann, aber nicht das Feld, auch nicht die ganze Saat mit einemmale. J. nimmt den Derasch von R. Jochanan an, weil seine Meinung als die gültige angenommen wird.

nicht משוכה בה wenn er oder ein anderer das Feld erwirbt, sondern wenn er oder ein anderer (s. oben S. 77) etwas davon erwirbt, kann er nicht mehr den הפקר aufheben und ist frei von מעשרות; würde er aber die ganze Frucht mit einemmale erwerben, wäre er verpflichtet zu מעשרות.

Aber auch die Ausdrucksweise der Boraitha ist nicht palästinensisch. Wir haben oben gesehen, dass in T. steht וחזר וזכה בה, ebenso im J. Mass 1_1 חזר וזכה בה. In dém Ausdruck השכים ובצרה liegt noch nicht die Absicht ausgedrückt, das Abgeschnittene zu erwerben. Man kann ja im הפקר schneiden (vgl. J. ib. מרחה בהפקר [11])) und man ist, nachdem man dies erworben hat, frei von Maass. Wir wissen ferner, dass nach J. zwischen einem und mehreren Tagen kein Unterschied ist (לא חיישינן להערמה) s. oben S. 28. Es sprechen sonach innere und äussere Gründe gegen die Authencität dieser Boraitha. Nur nach babyl. Auffassung lässt sich die Boraitha erklären.

B. Wie wir oben (S. 38) dargestellt haben, hat B. angenommen אינו שכיח ליום אחד לשנה אחת sei, der gewöhnliche הפקר bestehe darin, dass man das Feld selbst derelinquirt und erwirbt. Wir finden den Derasch von ובא הלוי auf הפקר bezogen in B. gar nicht citirt, im Sifri steht dieser Derasch nur auf ל״ש״ופ bezogen. B. hat הפקר eruirt, wie RMBM und Bartinuro angeben (s. RLH zu M. Maass 1_1) aus זרעך (Deuter. 14_{22}), ebenso sagt Raschi zu B.K. 9_4 דא״ע״ג דהפקר פטור מכולם דכתיב ארצך שדך וכרמך; B. nahm daher an, sobald ein Feld derelinquirt ist und nachher wieder erworben wird, so hört die Verpflichtung zu מעשרות auf. Nur durch alienatio, Erbschaft oder Kauf erworbene Felder sind zu מעשרות verpflichtet. Möglich, dass B. angenommen hat, wie man bei הפקר keinen ausschliessen darf, so ist auch Dereliction

---

[11]) Man könnte auch einen Beweis bringen aus Ter. 1_1, wo es heisst, מירות הפקיר כריו ומרחו ואח״כ זכה בו, woraus zu ersehen, dass die Handlung des vorgenommen wird, bevor man sie erwirbt; so könnte auch die בצירה, ohne die Absicht zu erwerben, vorgenommen werden. Aber hier muss, wie N.J. es thut und RJDBS ihm zustimmt, gelesen werden, מרח את כריו ואח״כ הפקירו. Ehe ich noch die genannten Bücher gekannt hatte, habe ich selbst diese Emendation gemacht, da ohne dieselbe die Stelle unerklärbar ist, trotz RMM — RDF citirt die Boraitha mit dem Zusatze וחזר וזכה בה. Das hat er durch Bekanntschaft mit J. zugesetzt.

eines Theiles nicht gestattet, wie im R.R. (s. auch oben S. 9 Anm.). Deshalb hat die babyl. Halacha überhaupt den Unterschied von מפקיר שדה וזכה בה und מפקיר קמה וזכה בה nicht gemacht, da man einen Theil einer Sache gar nicht מפקיר sein kann. Darum der Unterschied zwischen הפקר und הקדש. Bei הקדש kann man wohl die Früchte מקדיש sein, und wenn die Verpflichtung zum Zehnten nicht entsteht, während die Früchte noch הקדש sind, ist man verpflichtet zum Zehnten. Bei הפקר ist ja nur Dereliction des ganzen Feldes möglich, folglich wird aus אדמתך geschlossen ולא של הפקר d. h. wie Raschi zu ב״ק 28 sagt אפי׳ הפקר כל שדהו פטור, wenn das Feld nur den Namen הפקר hatte und man es dann wieder erwirbt, ist man frei vom Zehnten. Der Derasch von תעזב יתרה ist an allen Stellen ein Nothbehelf, um Schwierigkeiten zu lösen. Wir sagten schon oben, I S. 476 Anm. 2, dass in T. und J. wie in b. B.K. 94 angegebene Controverse von R. Ismael nicht vorhanden ist und dass der Satz נתמרח חייב במעשרות doch nicht מן העיסה ausschliesst[12]) und dass eine Begründung durch תעזב יתרה, wie Raba meint, gar nicht nöthig ist. Ferner ist in Temura c. eine Controverse zwischen Abai und Raba. Ersterer behauptet: כל מה דאמר רחמנא לא תעבד אי עבד מהני und Raba sagt, לא מהני. Nun wird nach Abai von Pea eine Frage aufgeworfen und es wird geantwortet, hier ist ein anderes, weil תעזב יתרה steht. Raba behauptet dieses תעזב יתרה dient dazu, um die Boraitha zu begründen המפקיר כרמו, s. dort die Schwierigkeit, die Tos. ib. und Tos. Nid. c. hervorheben, aber zum Resultate kommen, beide, Abai und Raba brauchen den Derasch von תעזב יתרה für המפקיר כרמו. Die pal. Halacha kennt aber den Derasch von תעזב יתרה gar nicht. Die Boraitha ist m. E. entstanden aus T. Pea 3_{11}; dort heisst es . . . המפקיר כרמו da nehmen die עניים die עוללות. B. folgerte, sowie man חייב בעוללות ist, ist man auch חייב בפרט ושכחה, was aber nicht der Fall ist; denn es steht ja עשירים נוטלין את האשכולות und brauchen Pea nicht stehen zu lassen, nach dem Satz der T. הזכה בשבלים פטור מל״ש״ופ. Wie B. Sätze aus T. ändert, ersehen wir aus b. B.K. 28. In T. Pea 2_6 steht בעל הבית שנתן פאה לעניים אמרו לו תן לנו בצד הזה

---

[12]) RMBM hat möglicherweise darum auch ausgezogen את מפריש מן העיסה, weil nach T. und J. keine Controverse bestanden hat.

ונתן להם זה וזה הרי זה פאה. Dieser Satz ist eine Ergänzung des Satzes in T. 1_5; dort behaupten der erste Tannai und R. Simon gegen R. Jehuda, dass, wenn man das volle Maass am Anfange oder in der Mitte gegeben hat, man noch am Ende geben kann resp. muss. Da handelte es sich darum, ob er das aus freien Stücken nach dem ersten Tannai thun darf. Hier aber ist die Frage die: Der Eigenthümer hat von der einen Seite die Pea bestimmt, die Armen sagen aber: Gieb uns von der anderen Seite und jener stimmt zu; da hätte man meinen können, es sei das ein Tausch; darum heisst es, das wird nicht als Tausch betrachtet; denn Tausch kann nur stattfinden, wenn die Armen von der Pea Besitz ergriffen haben; da dies nicht geschehen, so ist sonach beides Pea, beide Seiten gehören den Armen[13]). vgl. M.Pea 5_2 וכי האיך העני זה מחליף דבר שלא בא ברשותו, dort nehmen die Chachamim zu Gunsten des Armen an עשו שאינו זוכה כזוכה, hier wäre es zu seinen Ungunsten.

In b. B.K. aber lautet die Boraitha בעל הבית שהניח[14]) פאה מצד אחד ובאו עניים ונטלו מצד אחר זה וזה פאה. Wie schon Tos. erklären, muss ונטלו verstanden werden, sie haben genommen mit Wissen und Willen des Eigenthümers (vgl. T. Pea 2_8), dann frägt B, warum soll auch das zuerst bestimmte Stück Pea den Armen gehören, sie haben ja Ersatz dafür bekommen? Soll der Eigenthümer sich selbst nicht Recht verschaffen können? Antwort: In der That gehört das zuerst bestimmte Stück dem Eigenthümer; wenn es heisst, es ist auch פאה, so ist gemeint, es ist frei von מעשרות. Dass diese Erklärung sehr gezwungen ist, leuchtet ein, ist aber sicher gegen J. Pea 1_3, wo es heisst ראשונה קדשה משום פאה[15]). Was einmal für Pea vom Eigenthümer bestimmt ist, gehört den Armen. Wenn er sie für sich wieder zurücknehmen würde, würde er zwar das Verbot wieder gut machen können, indem er andere

[13]) Die verschiedenen Seiten können auch am Ende des Feldes sein, in der letzten Reihe hatte der Eigenthümer oben bestimmt, die Armen wollen unten.

[14]) Dass B. für נתן setzt הניח s. oben I S. 20, dass aber נתן das ursprüngliche ist, ist zweifellos.

[15]) RChdS im מים חיים sagt auch, B. stehe im Gegensatze zu J., aber sein Beweis ist nicht stichhaltig nach der LA von REW, statt חייב zu lesen פטור, vgl. oben I S. 476 Anm. 10.

Pea giebt, aber dann wäre diese verpflichtet zu מעשרות[15a]). Was veranlasste B. die T. zu ändern, statt ואמרו עניים תן לנו בצד זה ונתן להם zu setzen ונטלו מצד אחר? Weil die Erklärung B's dann plausibler ist. Das kann so gedeutet werden: Sie haben auf ihren Wunsch die andere Seite schon genommen, dann wollen sie die erste auch nehmen, da sagt der Eigenthümer, ihr habt ja für dieses Stück das andere bekommen. Aber nach dem Wortlaut der T., wo in beiden Fällen ונתן להם steht, d. h. er hat beide Seiten ihnen bestimmt, und dann זה וזה פאה, so kann das nur heissen, sie können beide nehmen. Jedenfalls wird man den Ausdruck der T. nicht leicht so deuten können, wie die Boraitha des B.

Wenn RMBM den Wortlaut der T. im C. ohne Zusatz auszieht, so hat er sich für T. und J. gegen B. entschieden. Wenn REW T. nach B. emendirt, so hat er B. mehr Autorität beigelegt als T., weil nach jenem Wortlaut זה וזה פאה gedeutet werden kann nach B. und nicht nach dem der T.[16]). Die Erklärung des B. wird gestützt durch die Boraitha המפקיר כרמו וכו', die REW für echt hält[17]) aber diese Boraitha steht, wie wir bewiesen haben, im Gegensatz zu T. u. J.[18]).

[15a]) Vgl. J. 2_7 ולא סוף דבר שכלה את שדה אלא אפי' כשקצר ואמר מכאן והילך אני מפריש פאה כיון שקצר שבלת ראשונה חזרה פאה לעומרין, woraus zu ersehen, wenn Jemand auch ein Stück zu Pea bestimmt hat, nachher es aber abschneidet, er von dem Geschnittenen die Pea gibt, aber das ursprünglich zu Pea bestimmte Stück ist verpflichtet zu מעשרות.

[16]) Schwarz wundert sich, warum REW T. nach Gemara emendirt? die Antwort ist, weil T. im Gegensatz zu Gemara steht. PH gleicht aus; in T. widerstrebt der Eigenthümer nicht, dass die Armen auch die erste Pea nehmen, in B. widerstrebt er. Aber nachdem er seine Zustimmung gegeben, von der anderen Seite zu nehmen, ist das doch eine Zugabe und das erste bleibt קדוש משום פאה; darum kann er sich nicht mehr widersetzen. B. hat wohl angenommen, eher gehört die Pea nicht den Armen, als sie sie in Händen haben; aber frei von Maass. bleibt das Stück. (vgl. Rosanes Terum. 2_9).

[17]) RMBM zieht diese Boraitha auch aus, aber er begründet sie nicht durch den Derasch von תעזב יתרה, so dass man von dieser Boraitha keinen Schluss machen kann auf die T., in der es heisst זה וזה פאה.

[18]) Schwarz ist auf einem Irrwege, wenn er schreibt (S. 79 Anm. 62), dass der Passus der T. הלקט והש"ופ § 11 zu M. 4_9 versetzt werden muss. Während, wie wir zeigen werden, der Zusammenhang mit dem Voraufgehenden in T. ein leicht zu findender ist, so ist die Verbindung in M. zwischen

diesem Passus und der voraufgehenden Controverse zwischen R. Elieser und den Chachamim schwer herzustellen. Schwarz erkünstelt folgende Gedankenverbindung, (S. 68 Anm. 1 zu M. 9): Ein Reicher kann für den Armen פאה nicht erwerben, denn wir nehmen zwei מגו nicht an, hingegen beim Heiden, welcher die Pea frei giebt, kann der Reiche für den Armen erwerben. Dieser Gedanke ist gegen J. und gegen B. In beiden wird gesagt, man kann aus M. nicht beweisen, dass der eine für den anderen occupiren kann (vgl. J. und B. zu M. B.M. 1_4). Nach Schwarz wäre ja dieser Satz aus dem Passus der M. Pea erwiesen. Wenn ferner der Heide allgemein derelinquirt hat, warum soll der Reiche das Derelinquirte nicht selbst behalten können? Es ist dann nur gesagt, das Derelinquirte kann sowohl vom Reichen als vom Armen genommen werden, woher ist bewiesen, dass der Reiche für den Armen erwerben kann? Er kann es ihm nachher geben, wenn er will. Besser erklärt die Zusammenstellung der genannten Sätze רמ"ז. Obwohl R. Elieser im ersten Falle zwei מגו annimmt, behauptet er dies doch nicht im zweiten Falle. Wir nehmen beim Heiden nicht an מגו דאי בעי מפקיר, sondern er muss wirklich מפקיר sein. J. hat aber die Behauptung R. Eliesers nicht durch zwei מגו begründet, wie J. überhaupt nicht מגו annimmt (s. Frankel, Gerichtlicher Beweis 460), vielweniger zwei מגו, sondern er hat behauptet הראוי לתן זוכה (vgl. RLH zu M. Pea 5_5 und שערי ירוש"ם zu J. 4_5). Die Gedankenverbindung in M. 9 zwischen dem ersten und zweiten Fall lässt sich nur nach B. rechtfertigen. Das wäre gerade ein Beweis für die babyl. Redaction unserer M.; denn nach pal. Auffassung ist eine Verbindung dieser Theile unauffindbar. Wohl aber steht der Passus in T. an richtiger Stelle. In dem Abschnitte 2 der T., welcher dem Abschnitte 4 der M. parallel ist, wird von den die Pea überlassenden Personen, ferner wie man verpflichtet ist, Pea zu geben und von den nehmenden Personen und, wann sie zu nehmen berechtigt sind, ferner von denjenigen, welche von Pea frei sind, gesprochen, während in den voraufgehenden Abschnitten über den Begriff Pea selbst verhandelt wurde. — Aus שדך und קצירך wird ausgeschlossen הפקר גוי*) und הקדש. In T. finden wir in § 9—11 die Bestimmungen über גוי und הפקר, worauf in der pal. M. die §§ 8 und 9 unserer M. bezüglich הקדש folgten. Nach § 9 der T. folgte auch in der pal. M. der § 6 unserer M. — Die babyl. M.-Redaction hielt, nachdem sie § 6 aufgenommen, den § 11 der T. für entbehrlich, die Bestimmung über הפקר hat sie verworfen (s. oben). Es wäre doch sonst unerklärlich, warum R. Jehuda Hanassi diese wichtigen Bestimmungen über הפקר nicht aufgenommen haben soll. Auch in Abschnitt 3 der T. sind in § 12—15 Bestimmungen über עוללות angegeben betreff הפקר גוי und הקדש. Auch da ist in der M. המפקיר ausgelassen, ganz entsprechend dem Abschnitt 2, wo im § 10 von הפקר die Rede ist, dann von גוי, wenn er אינו ממחה ist und dann von

*) Im Jalkut findet sich die LA in Sa. zu Lev. c. יכל אף הפקר ת"ל קצירך.

הקדש, M. 8,9. In Abschnitt 3 steht bei der Behauptung R. Simons nicht der Unterschied von מפחה und אינו מפחה, ferner auch nicht ein Passus, dem § 11 in Abschnitt 2 entsprechend, weil es hier bei עוללות auf das Ueberlassen an die Armen nicht ankommt. Die עוללות des גוי sind immer פטור, nur die עוללות des Juden gehören den Armen, nicht die des גוי. Wenn er sie מפקיר ist, dann können sie ja auch die Reichen nehmen, ja, der גוי selbst sie wieder erwerben, was bei Pea, wenn der גוי die Pea den Armen überlässt, nicht der Fall ist. Schwarz hat den Worten מפחה und אין מפחה einen falschen Sinn untergelegt. Allerdings scheint B. die Sache so aufgefasst zu haben, aber nach T. und J. liegt ein anderer Sinn in den Worten. (s. folgenden Artikel Anm. 3). Den Passus הל"ש"ופ של גוי, der sich in der pal. M. an die Bestimmung über הפקר angeschlossen hatte, verband die babyl. M.-Redaction nach Aenderung aus dem von רמ"ן angegebenen Grunde, mit M. 4_9, welcher § in der pal. M. wahrsch. auf § 11 folgte. Es war in § 11 gesagt, der Heide darf nicht hindern, d. h., wie wir weiter erklären werden (N. 84), er darf die Armen in der Erwerbung nicht hindern, wie der Jude es auch nicht thun darf. Er darf den einen Armen vor dem anderen nicht bevorzugen, denn dann giebt er, und derelinquirt nicht, und auch, wenn ein Reicher die Pea nimmt, um sie dem Armen zu geben, so darf er nicht hindern. Dann ergiebt sich die Frage, wie ists mit dem Juden, dem Eigenthümer selbst? Darf er die Pea für einen bestimmten Armen erwerben?*) Darum folgte die Controverse zwischen R. Eleasar und den Chachamim. Wenn der Heide den Reichen nicht hindern kann, dass der Reiche es auch nehmen kann, so muss es der Reiche dem ersten Armen übergeben, den er findet. R. Elieser behauptet, der Reiche kann sofort für einen bestimmten Armen erwerben. Die Controverse ist sonach beim Heiden, der לש"ופ derelinquirt hat, auch vorhanden (gegen Schwarz). § 12 der T. versetzt Schwarz zu M. 1., was durchaus nicht nothwendig ist. Es heisst vorher, der Heide darf nicht מפחה sein, ebensowenig als der Jude. So darf der Jude nicht den Armen nur den Samen überlassen und die Hülle sich behalten, ausser, wenn die Samen herabgefallen sind, haben die Armen nur die Samenkörner, sie können nicht die Hüllen verlangen. Ehe nun zu לקט und שכחה übergegangen wird, werden alle Abgaben der Felder und Bäume aufgezählt. Wie das Schwarz zu M. 9 stellen kann, verstehe ich nicht. — Es herrscht durchaus keine Verwirrung in T. Nicht muss T. nach M, sondern umgekehrt, wenn wir die pal. M. reconstruiren wollen, müssen wir die nicht variirten Sätze der M. nach T. ordnen.

*) Wenn nach J. auch die Controverse beim Eigenthümer selbst vorhanden ist, (s. RLH zu M. c. 5_5), so braucht R. Elieser den Derasch העני אין ראוי ליטול משלו nicht zu verwerfen, sondern er wird ראוי ליטול genannt, weil er von anderen Feldern nehmen kann, wie es bei גט heisst שכן ראוי לקבל גט בתו.

34. היו ממחה, מחלוקת[1])

Wie man, ohne das Verhältniss der M., T. und J. zu einander zu kennen, zu den seltsamsten Erklärungen kommen kann, den Worten die ihnen zukommende Bedeutung absprechen und ihnen eine andere geben, dem Präteritum den Sinn des Präsens zusprechen muss, zeigen eclatant die folgenden, in T. und J. angeführten Stellen. In T. 2_9 heisst es: ישראל וגוי שהיו שותפין בקמה חלקו של ישראל חייב וחלקו של גוי פטור ר' שמעון אומר ישראל וגוי שהיו שותפין בקמה פטור אימתי בזמן שהגוי ממחה אבל אין הגוי ממחה[2]) חייב בפאה: Grammatisch richtig kann der Satz nur so übersetzt werden: Wenn Jude und Heide an der Saat eines Feldes Gemeinschaft hatten, so ist — nach der Theilung — der Antheil des Juden zu Pea verpflichtet, der Antheil des Heiden frei. R. Simon behauptet: Wenn Jude und Heide an der Saat Gemeinschaft hatten, so ist auch der Antheil des Israeliten nach der Theilung frei. Unter dem Theil des Isr. kann nur verstanden werden, der Theil, welchen nach dem Schneiden der Saat der Jude erhält, nicht etwa, wenn die Theilung schon bei der stehenden Saat vorgenommen wurde, denn dann ist gar kein Zweifel darüber, dass der Jude für seinen Theil der Saat zu Pea verpflichtet ist. Was soll es verschlagen, dass vorher Gemeinschaft mit dem Heiden bestanden hat und der Heide nicht zu Pea verpflichtet ist. Selbst nach der Behauptung Rabbis, dass bei Gemeinschaft eines Juden und Heiden an einem Felde in Syrien, auch bei Theilung der Saat die Früchte, welche der Jude erhält, so angesehen werden, als wenn zehntpflichtige mit zehntfreien vermischt geworden wären (אין ברירה), im Gegensatze zu RSbG, welcher behauptet, bei Theilung der Saat wird angenommen זה חלקו המגיע לו משעה ראשונה — nach babyl. Ausdrucksweise יש ברירה — (s. Berera), muss aber hier zugestanden werden, dass der Theil des Juden פאה-pflichtig ist, denn zugegeben אין ברירה, es wird nicht angenommen, nach der Theilung fällt dem Juden sein Alleineigenthum zu, sondern es bestehe eine Mischung des eigenen und fremden Eigenthums, so

---

[1]) Quellen: T. Pea § 9 נטל מקצת פאה (2); ib. § 12 המקבל (3); Sa zu Lev. 19_9 (87c); J. ib. 4_8 (18b); b. Chulin 135b; RMBM מ"ע 2_3, ib. 4_{25}, RChdS מ"ח zu ib. 2_8.

[2]) In T. p. 20_6 steht ממחא mit א st. ה.

gilt doch der von dem anderen erhaltene Theil als gekauft und, wenn der Jude Saat vom Heiden kauft, ist sie ja auch Peapflichtig, wie im ersten Theil des genannten § der T. es ohne Controverse steht. Das Princip, worüber der erste Tannai mit R. Simon in Controverse steht, ist folgendes: Der erste Tannai behauptet: Obwohl der Antheil des Juden beim Schneiden nicht gesondert, d. h., nicht Alleineigenthum war, der Jude durch die Communion mit dem Heiden die Pea nicht stehen lassen konnte, so wird er doch nach dem Schneiden und der Theilung Alleineigenthümer, denn die Theilung gilt als Kauf und sowie Kauf der Saat vom Heiden den Antheil des Juden nicht befreit, befreit auch nicht die Theilung des geschnittenen Getreides; R. Simon behauptet, da am stehenden Getreide die Pea durch Gemeinschaft der Saat mit dem Heiden nicht gegeben werden konnte, kann sie nach dem Schneiden und der Theilung nicht gegeben werden. Nur dann geht die Verpflichtung der Pea von der stehenden Saat auf die Garben über, wenn die Verpflichtung zu Pea schon bei der stehenden Saat ausgeführt werden konnte, nicht aber da, wo das nicht möglich ist, da doch der Heide als socius auf seinen Antheil an der Pea nicht verzichten wird. Thut er dies doch, dann gehört auch sein Theil dem Armen nach § 11; ist dann das Feld geschnitten worden, so ist der Jude verpflichtet, von seinem Antheil an den Garben פאה zu geben. Die Controverse bezieht sich auf den Antheil des Juden, nachdem die Theilung an den Garben vorgenommen wurde. Wäre die Theilung schon bei der stehenden Saat eingetreten, da war keine Frage, dass der Antheil des Juden vor dem Schneiden der Saat zur Pea verpflichtet ist, wie wir oben angegeben. Die Bedeutung von ממחה und אין ממחה ist hier dieselbe, wie in § 11, nämlich, der Heide hindert nicht, auch von seinem Antheil, der in der Pea enthalten ist, dem Armen zu derelinquiren[3]). Es kann nicht die Bedeutung

[3]) Die Worte in T. 2_{11} אימתי בזמן שהגוי ממחה werden von den Commentatoren erklärt, wenn er den Reichen nicht hindert, die Pea zu nehmen: es würden diese Worte dasselbe besagen, als אלא אם כן הפקיר der M. 4_9. Auffallend bleibt immer die Variante von T. und M. RDP meint, T. habe sich genauer ausgedrückt, denn die Worte der M. könnte man so auffassen, wie sie in b. Gittin 47a aufgefasst werden, es sei die Rede von der Pea, welche der Heide vom Felde eines Juden gesammelt, während T. eine solche Deutung

haben, ‚er hindert, die Theilung an der Saat vorzunehmen‘, wie Schwarz erklärt, denn dann müsste der erste Tannai behaupten, auch in diesem Falle חלקו של גוי פטור, was aber unmöglich ist, denn bei Theilung der Garben stimmen ja nach J. Alle überein (s. Berera), dass in jedem Halme eine Mischung von Pea-pflichtigem und Pea-freiem enthalten ist, ferner müsste הין nicht als perfectum aufgefasst werden, sondern als gleich שהם, abgesehen davon, dass in zwei aufeinander folgenden Sätzen das Wort ממחה verschiedene Bedeutung haben soll. Dieselbe Controverse zwischen dem ersten Tannai und R. Simon finden wir im Sa c. Dort heisst es שדך ולא שדה אחרים ר' שמעון בן יהודה אומ' משום ר' שמעון שדך ולא שותף עם הגוי. Der erste Tannai behauptet, nur ein Feld eines Heiden ist frei von Pea, nicht aber der Antheil des Juden nach der Theilung der geschnittenen Saat, denn, da die Verpflichtung zu Pea beim Schneiden schon vorhanden war, obwohl sie nicht ausgeführt werden konnte, ist der Antheil des Juden

---

ausschliesst. Aber nach dieser Erklärung brauchte der Redacteur der T. nicht noch hinzuzufügen בזמן שהגוי ממחא, wenn diese Worte die Bedeutung haben sollen wie אלא שהפקיר, dass er auch den Reichen nicht wehrt, sich die Pea zu nehmen. Da brauchte bloss zu stehen אימתי בזמן שהגוי אינו מפקיר, dann wäre dem Missverständnisse vorgebeugt, dass die Pea vom Juden stammt und der Heide sie nimmt. Ich glaube, weil man in Babylonien die Worte אין ממחה so auffasste, wenn der Heide auch den Reichen nicht hindert, für sich zu nehmen, hat die babyl. M. dies einfacher ausgedrückt אלא אם כן הפקיר. Der Sinn der M. ist: ל"ש"ופ eines Heiden ist immer verpflichtet zu מעשרות, es sei denn, er derelinquirt sie, d. h., für arm und reich. In T. heisst es doch, ל"ש"ופ ist nur dann חייב במעשרות, wenn er hindert; wenn er nicht hindert, ist ל"ש"ופ wohl nicht חייב. Der Satz ist nicht allgemein, sondern, es giebt wohl ל"ש"ופ des Heiden, welche frei von מעשרות sind, nämlich, wenn er nicht ממחה ist. Es kann daher אין ממחה nicht heissen, er ist מפקיר, auch den עשירים, dann hört es auf, ל"ש"ופ zu sein. Die Worte אין ממחה müssen den Sinn haben, er wehrt nicht den Armen. Er muss, wie der Jude, es allen Armen überlassen, nicht dem einen das Zurückgelassene zu nehmen gestatten und dem anderen es verbieten. Darum die Hinzufügung, beim Heiden ist jeder הפקר gültig, auch für die Armen, denn jede traditio in incertam personam ist beim Heiden Dereliction (s. Frankel z. St.) und deshalb frei von Maasseroth. B. hat, wie wir wissen, Dereliction mit Ausschluss einer Person als wirkungslos gehalten, er konnte deshalb nicht annehmen, der Heide derelinquirt für die Armen, dann hätte ja das überhaupt keine Gültigkeit, darum musste er ändern אלא אם כן הפקיר.

nachher zu Pea verpflichtet. R. Simon b. Jehuda im Namen R. Simons sagt, Dein Feld ist verpflichtet zu פאה, aber nicht ein solches, dass der Jude in Gemeinschaft mit dem Heiden hat. Da das gemeinschaftliche Feld zu Pea beim Schneiden nicht verpflichtet war, kann auch der Antheil, den der Jude nach der Theilung erhält, nicht zu Pea verpflichtet sein. Im J. c. wird nun der erste Theil unserer T. citirt, ohne die Controverse des R. Simon, darauf folgt ר' ירמיה בשם ר' חזקיה במחלוקת, das erklärt RMM: Dieser Satz ist nicht unbestritten, denn in T. heisst es, R. Simon contraversirt. Aber schon REF hat das במחלוקת von hier an eine andere Stelle versetzt, da eine solche Behauptung eines Amora seltsam ist. Die Controverse steht ja in T. und Sa., was doch bekannt war. Frankel verstärkt die Frage. Zugegeben, dass die Controverse anderen Amoräern unbekannt gewesen wäre, hätte folgen müssen דתני, denn wir haben in einer Boraitha folgende Controverse. Frankel c. will dem Worte במחלקת eine andere Bedeutung beilegen. Die Controverse des ersten Tannai und R. Simons besteht nach der Theilung der Saat; vor der Theilung stimmen beide überein, dass die Gemeinschaft mit dem Heiden von Pea befreit. Frankel hatte richtigen kritischen Blick, dass במחלוקת unmöglich heissen kann: Dieser Satz ist bestritten, das wusste jeder Amora, denn die Controverse stand in T., der pal. M., und im Sa. Dass aber במחלקת in der Bedeutung von Controverse im J. nicht vorkommt, ist nicht richtig. Frankel in מבוא selbst bringt eine Stelle aus J. Demai in dieser Bedeutung. Wenn aber Schwarz einwendet, dass die Worte אימתי וכו' des R. Simon nicht erklärt werden können, so ist das richtig nach seiner Erklärung der Worte מסחה, sie können aber so aufgefasst werden, wie RDP und Friedlaender erklären. Dass ferner היו nicht als Perfectum gefasst werden soll, ist doch sicher nicht richtig. Allerdings kann man nicht mit Frankel annehmen, die Theilung ist vor dem Schneiden gemacht worden, sondern nach dem Schneiden, wie wir oben auseinander gesetzt. Wie ist nun במחלוקת zu erklären? Das hat m. E. N.J. getroffen. Er ergänzt nämlich eine ausgefallene Stelle[4]). R. Jirmia im Namen Chis-

[4]) Auch in der Krot. Ausgabe des J. bemerkt der Glossator, dass hier eine Lücke ist.

kias sagte: Wenn der erste Tannai behauptet, der Theil des Juden ist nach der Theilung verpflichtet zum Zehnten, so hängt das von der Controverse zwischen Rabbi und R.S.b.G. ab. Denn nur dieser behauptet וזה חלקו משעה ראשונה, jeder erhält Alleineigenthum, nach Rabbi muss angenommen werden, es ist der Theil des Heiden mit dem des Juden vermischt, da muss wohl aus Zweifel auch vom Theil des Heiden פאה gegeben werden. Die Voraussetzung nämlich ist, der erste Tannai behauptet שדך ולא שדה של גוי und R. Simon שדך ולא שדה של שותפות. Darauf wird ihm erwidert, die Controverse von Rabbi und RSbG besteht bloss dann, wenn die Saat selbst getheilt wird, da behauptet RSbG, weil das Feld theilbar ist, erhält jeder sein Alleineigenthum, hingegen hier handelt es sich doch um Theilung nach dem Schneiden, da gesteht auch RSbG zu, dass eine Mischung der Theile vorhanden ist. Wenn der erste Tannai hier behauptet, der Theil des Juden ist zu Pea verpflichtet, so hängt das von der Controverse zwischen Rabbi und RSbG nicht ab, sondern der erste Tannai nahm an, es genügt, wenn von שדך ausgeschlossen wird שדה של גוי, wenn die Saat dem Heiden allein gehört; ist sie aber gemeinschaftlich, so wird der Theil des Juden peapflichtig durch das Schneiden; nach der Theilung wird es angesehen, als wenn der Jude vom Heiden die Saat gekauft hätte. Also weder der erste Tannai noch R. Simon haben das Princip von Jesch Berera (s. Berera)[5]. Nach unserer Erklärung hat היו Perfectbedeutung, ist ממחה in beiden Stellen gleich zu übersetzen, und במחלוקת hat seine richtige Bedeutung, die Controverse hier hängt von einer anderen Controverse ab, man muss aber mit N.J. eine Lücke im J. annehmen.

---

[5]) RDP will die Controverse des ersten Tannai mit R. Simon durch das Princip Berera erklären, ebenso RSA und Friedlaender. Möglich, dass nach Auffassung des B., welcher keinen Unterschied macht zwischen Theilung des Feldes und Theilung der Garben und Früchte, die Behauptung des ersten Tannai durch Borera erklärt werden kann (s. Berera). Es ist auch nicht unmöglich, dass nach B. drei Controversen angenommen wurden, eine des R. Ismael und die des ersten Tannai und R. Simon, wie Frankel — allerdings im J. — das annehmen will. Auch nach RDP muss man drei Controversen annehmen. Nach J. hängt die Controverse in T., welche dieselbe wie im Sa ist, gar nicht von Berera ab. Vgl. noch מ״ח c. —

35. שלולית, אמת המים.[1]

Das Bestreben, M. und T. zu harmonisiren, hat auch in der folgenden Materie unüberwindliche Schwierigkeiten bei den Commentatoren erzeugt. Trotz aller versuchten Emendationen in T. und J., gelang es keinem derselben, Klarheit in ihr zu erzeugen. Diese erhalten wir durch das von uns aufgestellte Verhältniss von T. zur M. und das des J. zum B. Wir werden uns überzeugen, dass die überschriebenen Worte in Babylonien anders gedeutet wurden, als sie in Palästina bedeuteten, was der Grund der Verschiedenheit der M. von T., der palästinensischen M., ist.

M. und T. c. weisen Verschiedenheiten auf, welche die Commentatoren auszugleichen vergeblich sich bemühen. In T. ist eine Controverse angegeben zwischen dem ersten Tannai und R. Jehuda, in M. wird die Behauptung des ersten Tannai in T. dem R. Jehuda zugeschrieben. Wir müssen gleich bemerken, dass RSS in T. die LA hatte: ר׳ יהודה אומר אם עומד באמצע וקוצר מכאן ומכאן אינו מפסיק ואם לאו מפסיק (s. RChdS c. und RAE zu M., s. auch RNA, ähnlich emendirt REW, (ש״א) und שערי ירשלם, s. auch RIBMZ, wo die richtige LA steht, die in RSS nur corrumpirt ist). Dann ist der Sinn des Satzes klar. Zu den genannten Sachen, welche zwei Felder bezüglich Pea von einander trennen, gehört noch ein Kanal oder Graben, der so breit ist, dass man von der einen Seite stehend, die andere zum Schneiden nicht erreichen kann; daraus folgt, wenn er so eng ist, dass man von der einen Seite die andere erreichen kann, so trennt er nicht. R. Jehuda aber behauptet, wenn man, in der Mitte stehend, beide Seiten zum Schneiden erreichen kann, so trennt er nicht, ist das nicht der Fall, so trennt er. R. Jehuda erleichtert mehr als der erste Tannai. In M. beginnt aber mit אמת המים ein neuer Absatz, und es steht nur eine Meinung, nämlich die des R. Jehuda, aber mit denselben Worten, welche in T. dem ersten Tannai zugeschrieben werden. RSS, von der Voraussetzung ausgehend, T. sei eine Erklärung zur M., legt in die Worte des R. Jehuda den Sinn hinein, welcher in T. dem R. Jehuda zugeschrieben wird, כאחת der M. soll heissen, wenn man, in der Mitte stehend, beide Seiten

---

[1]) Quellen: M. Pea § 1 אלו מפסיקין (2); T. ib. § 8 דברים שאין להם שיעור (1); J. ib. 2_1 (16d); RMBM פ״ע 3_{3-4}, dazu RChdS פ״ח.

zum Schneiden nicht erreichen kann. Die Behauptung des ersten Tannai braucht nicht erst angegeben zu werden, meint er, da in M. 1 gesagt ist, dass שלולית trennt, so muss das auch von אמת המים gelten. Es muss zum Verständniss der M. die Tosefta hinzugenommen werden. Aber in T. behauptet doch der erste Tannai, wenn כאחת beide Seiten geschnitten werden, so trennt אמת המים nicht und in M. soll כאחת verstanden werden באמצע und man soll schliessen, dass, wenn nicht באמצע, sondern בצד stehend, beide geschnitten werden, der erste Tannai zugesteht, dass keine Trennung vorhanden ist, da müsste der Unterschied schon bei שלולית stehen. RSS selbst stimmt schon etwas in seiner Erklärung nicht. Nach dieser soll שלולית und אמת המים dasselbe sein, während nach T., sagt er, sie verschieden von einander sind. — RMBM konnte sich zu dieser Erklärung nicht verstehen, dass der Ausdruck כאחת in M. heissen sollte: in der Mitte des Kanals stehend, kann man beide Seiten schneiden; denn dann hätte באמצע in M. stehen müssen, sondern es müsse, wie in T., bedeuten, an der einen Seite des Kanals stehend, kann er die andere Seite schneiden. So erklärt er im M.-Commentar ausdrücklich. Da er nun im Codex auch so entscheidet, so meint RJK in KM zu RMBM c., er habe T. so commentirt: R. Jehuda erklärt die Worte des ersten Tannai. Er las nicht ר' יהודה אומר, sondern אמר ר' יהודה, ferner hatte er eine andere LA in T., als RSS, nämlich, im ersten Falle מפסיק, im zweiten אינו מפסיק, wie es auch in unserer T. und auch im J. steht. Der Satz wäre demnach so zu übersetzen: R. Jehuda sagt, unter כאחת verstehe man nicht, in der Mitte stehend, sondern von der Seite; im ersten Falle trennt der Kanal, auch, wenn man beide Seiten schneiden kann, nur, wenn man von der einen Seite auch die andere schneiden kann, dann trennt der Graben nicht. M. und T. stehen danach nicht im Widerspruch. In M. ist die erklärende Meinung des R. Jehuda allein aufgenommen. Dass das eine Harmonisirung ist, der innere Wahrheit fehlt, muss bei genauerem Zusehen einleuchten. Hat R. Jehuda nur erklärt, so kann man ihm nicht die Behauptung selbst zuschreiben. Er findet es erforderlich, כאחת des Missverständnisses wegen zu erklären und man lässt ihn selbst eine solche misszuverstehende Behauptung aussprechen. Gegen die Erklärung des RJK, dass gar keine Controverse zwischen

dem ersten Tannai und R. Jehuda bestanden hat, wenden sich schon RChdS und REW. Im J. heisst es zu unserer M. הוון בעון מימר ולא פליגי, was doch nur übersetzt werden kann, man hätte meinen können, R. Jehuda in M. hätte keine Contravertenten, wir finden aber eine Controverse gegen R. Jehudas Meinung. RJK will den Worten ולא פליגי einen anderen Sinn unterlegen, der aber von RChdS widerlegt ist, RJK habe eine Stelle im Sa. übersehen (vgl. auch Frankel c. z. St. s. v. אשכח תני). Darum emendirt RChdS T. nach der LA des RSS (s. oben), ähnlich REW[2]). Dieser emendirt J. folgendermassen: הוון בעון מימר מן מה דאמר ר' יהודה בעומד מצד אחד ויכול לקצור מצד השני אבל אם היה עומד באמצע וקוצר מכאן ומכאן מפסיק (אינו מפסיק (st. אשכח תני (ופליג) היה עומד באמצע ואינו קוצר מכאן ומכאן מפסיק מצד אחד אינו מפסיק. Nach dieser Emendation ist die Stelle so zu übersetzen. Man hätte nach dem Ausdruck der M. meinen können, R. Jehuda versteht unter כאחת, wenn man, an der einen Seite stehend, die andere schneiden kann, dann trennt der Kanal nicht, wenn man aber, in der Mitte stehend, beide Seiten schneiden kann, dann trennt er wohl; in der Boraitha finden wir aber, dass R. Jehuda behauptet, auch wenn man, in der Mitte stehend, beide Seiten schneiden kann, trennt er nicht. Es wäre dann T. eine Erklärung zur M., wie RSS erklärt; dann bleibt auffallend, warum drückt der Redacteur der M. die Sache so unklar aus, welche der Redacteur der T. so klar ausgedrückt hat. Warum hat er nicht in die M. den Wortlaut der T. aufgenommen, dann wäre man vor zwei Missverständnissen bewahrt geblieben. Man wüsste, dass eine Controverse besteht und zweitens hätte man über die Auffassung von כאחת nicht zweifelhaft sein können. Ferner muss man nach REW's Erklärung ופליג im J. streichen. Frankel und RJDBS zur Stelle erklären den ersten Satz הוון בעון מימר, wie REW, den zweiten הוון בעון מימר, wie RJK und behalten die LA des J. bei, dann stimmt M. mit T. überein. Nur כאחת, d. h., von der Seite stehend, wenn er die

---

[2]) RChdS vertauscht die Worte מפסיק und אינו מפסיק in T., REW lässt diese Worte stehen und stellt für קוצר — אינו קוצר, der Sinn ist nach beiden Emendationen derselbe. Wenn RChdS RMBM damit rechtfertigen will, dass er von אמת המים קבוע spricht, so bleibt immer auffallend, warum entscheidet er wie R. Jehuda, da die Chachamim hier behaupten, selbst, wenn man von der einen Seite stehend die andere schneiden kann, so trennt אמת המים doch.

andere Seite mit schneiden kann, trennt der Kanal nicht, aber in der Mitte stehend, trennt er, selbst, wenn er beide Seiten schneiden kann. RJDBS sagt ausdrücklich, hier hat RJK Recht. Aber, wenn nach RJK im J. den Worten הוון בעי מימר ולא פליגי eine ungewöhnliche Bedeutung gegeben werden muss, so muss man nach RJDBS und Frankel dem אשכח תני ופליג eine andere Bedeutung geben, wie schon Frankel bemerkt; es soll heissen, der Gedanke der Genossen (חבריי) ist nicht richtig. Das kann doch unmöglich ופליג heissen, abgesehen davon, dass die den חבריי untergelegte Voraussetzung eine merkwürdige ist. Zur Widerlegung einer solchen unverständlichen Annahme braucht man nicht schweres Geschütz aufzuführen, eine tannaitische Stelle — eine Boraitha sagt anders — da kann man erwidern, wenn gesagt ist: wenn man, von der einen Seite stehend, die andere nicht erreichen kann, trennt es, so ist der Gegensatz, wenn er sie erreichen kann, so trennt es nicht. Zwischen M. und T. wäre kein Gegensatz, sondern sie würden sich ergänzen. Wie passt da ופליג? Kurz, es ist nicht möglich, Klarheit hier zu erlangen, man kann, welche Erklärung immer, nehmen, es stimmt immer etwas nicht, die Rechnung geht nicht ohne Rest auf. Und das kommt daher, weil es ein Irrlicht war, welches die Commentatoren den richtigen Weg nicht finden liess, nämlich die Voraussetzung, J. beziehe sich auf unsere M., während er sich auf T., die palästinensische M., bezieht und zwar nach der LA von RJMZ, RSS, wie auch RChdS oder REW emendiren.

Stellen wir J. zu der so gestalteten T., so wird der Sinn derselben klar und durchsichtig, unsere M. wird durch andere Erklärung von B. bezüglich der Worte שלולית und אמת המים erklärlich.

P. Die pal. M. hat so gelautet, wie § 8 in T. c., wo ואמת המים noch auf אלו מפסיקין bezogen wird; nicht, wie in unserer M., mit אמת המים ein neuer Absatz beginnt[3]). Es wird gesagt: Zu den Sachen, welche zwei Felder bezüglich Pea von einander scheiden, gehören ausser einem kleinen und grossen Fluss (נחל

[3]) Nur ist nach שלשה תלמים של פתיח in T. zu ergänzen דברי ר' מאיר וחכמים אומרים אינו מפסיק אלא אם כן חרש.

ושלולית[4][5]) u. a. auch אמת המים, durch welchen man nicht die beiden Felder mit einemmale schneiden kann. R. Jehuda aber behauptet, wenn man in der Mitte des אמת המים beide Seiten schneiden kann, dann trennt er nicht, im anderen Falle, wenn man, in der Mitte stehend, nicht beide Seiten erreichen kann, sondern nur eine Seite schneiden kann, dann trennt er wohl. Das sagt T. und J. nach LA von RSS. אם יכולין להקצר כאחת אינו מפסיק ואם לאו מפסיק. Für ואם לאו מפסיק steht im J. מצד אחד מפסיק, dieses bildet einen Gegensatz zu מכאן ומכאן. Wenn man von beiden Seiten schneiden kann, trennt אמת המים nicht, wenn hingegen von einer Seite, trennt er. Nach den anderen Erklärern müsste nicht

---

[4]) Mit Recht verwirft V. c. S. 11 nach den in T. vorkommenden Stellen von שלולית, die von den Commentatoren versuchten Etymologien dieses Wortes. Er nimmt eine Wurzel שלל an, welche strömen heisst. Die Erklärung des J. giebt auch, wie mir scheint, die Etymologie an. Die Bedeutung von שלל ist ‚trahere‘ und dann ‚extrahere‘ (s. Gesenius s. v.). שלולית, ein sich hinziehender, ausgedehnter, grosser Fluss. שלולית של ים, die Meereswogen, die sich ins Land hineinziehen, es überschwemmen. פשט übersetzt trg. mit שלח, gleichfalls ‚trahere‘ und ‚extrahere‘ בית השלחין, ein Raum, wo das Wasser hingezogen wird, die Stelle im J. hat V. nicht gekannt.

[5]) Frankel z. St. sagt richtig, נחל bedeutet einen kleinen Fluss, שלולית einen grossen Fluss, einen Strom. Die Commentatoren der M. (s. RLH, RJL) sagen, נחל heisst ein grosser Fluss, שלולית ein kleiner. Sie folgen B. (s. w.). Dass die Ordnung in der pal. M. eine aufsteigende (זו ואצ"ל זו) und nicht eine absteigende (לא זו אף זו) ist, geht aus den folgenden Scheidungen hervor. דרך היחיד und dann דרך הרבים, שביל היחיד und dann שביל הרבים, wie die LA in der M. des J. und anderen Ausgaben u. Hsch., im Gegensatz zu unserer M.-Ausgabe, wo erst דרך הרבים und dann דרך היחיד steht (s. RLH zu M., Frankel ד"ה p. 230, Rabbinowitz zur M., dass die Hsch. דרך הרבים ודרך היחיד hat. Man sieht, dass durch die Annahme, שלולית sei kleiner als נחל, die folgenden Trennungen auch in absteigender Ordnung geändert wurden. In מתניתא דבני מערבא steht auch שביל הרבים zuerst und dann שביל היחיד, was, wie ich schon öfter wahrgenommen, ein Beweis ist, dass diese Hsch. mit Unrecht den Titel מתניתא דבני מערבא führt. Im J. wird ja gefragt, wenn שביל היחיד steht, wozu erst שביל הרבים? da hat doch in der pal. M. erst שביל היחיד und dann שביל הרבים gestanden. — Im J. steht nach נחל אע"פ שאינו מושך das Wort נתכוו, was Frankel streicht, es wäre eine Verschreibung des folgenden מכיון. Mir scheint, dass מכיון gestanden hat und ein Stück ausgefallen ist. Der Satz war eine Frage, da נחל ein kleiner Fluss ist, שלולית ein grosser, wenn nun נחל trennt, wie viel mehr שלולית und weiter, da דרך היחיד trennt, um wie viel mehr דרך הרבים? Antwort: שלולית und דרך הרבים müssen wegen der folgenden M. stehen, dass sie Bäume nicht trennen.

מצד, sondern בצד als Gegensatz zu באמצע stehen. Halten wir nun fest, dass J. die T. als palästinensische M. vor sich hatte, so ist der Sinn des J. folgender. Wir haben hier in M. eine Controverse zwischen dem ersten Tannai und R. Jehuda bezüglich אמת המים, wo R. Jehuda behauptet, wenn man, in der Mitte stehend, beide Seiten schneiden kann, so trennt אמת המים nicht, während der erste Tannai behauptet, nur dann trenne er nicht, wenn man, an der einen Seite stehend, beide Seiten schneiden kann. Hier steht bloss אמת המים und nicht קבוע. Ein Graben oder Kanal zwischen den Feldern kann breit und kann eng sein, kann immer fliessen, kann aber auch in trockener Jahreszeit austrocknen. Man hätte nun meinen können, sagt J., bei אמת המים, der אינו קבוע, der nicht immer fliesst, da besteht die angegebene Controverse der Tannaim, aber bei אמת המים קבוע herrscht Uebereinstimmung (ולא פליגי), dass nur, wenn er von einer Seite die andere Seite schneiden kann, nicht trenne; aber im Sa finden wir betreff אמת המים קבוע auch eine Controverse. Da behauptet der erste Tannai, dieser trennt immer; R. Jehuda nur dann, wenn von der einen Seite auch die andere geschnitten werden kann, trennt אמת המים קבוע auch nicht. Es muss deshalb die Controverse in Sa stehen. Würde die Controverse im Sa stehen, nämlich bei אמת המים קבוע und nicht hier, würde man meinen, bei אמת המים, welcher nicht קבוע ist, herrscht Uebereinstimmung, nur, wenn man von einer Seite auch die andere schneiden kann, trennt er nicht, aber, in der Mitte stehend, trennt er auch nach R. Jehuda, darum (אשכח תני ופליג)*) müssen beide Controversen stehen; bei אמת המים קבוע behauptet der erste Tannai, er trennt immer, nach R. Jehuda trennt er nicht, wenn er von der einen Seite die andere erreichen kann; bei אמת המים שאינו קבוע ist die Controverse anders; der erste Tannai behauptet, nur, wenn er, an der einen Seite stehend, die andere erreichen kann, trennt er nicht, R. Je-

*) Hier haben wir einen deutlichen Beweis, dass אשכח תני nicht heisst, wie man übersetzt: wir finden eine Boraitha, da diese Controverse in der pal. M. stand, sondern gleich: נמצא, es stellt sich aus unserer M. heraus, dass sie bei אמת המים שאינו קבוע auch streiten. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass auch die Controverse von אמת המים קבוע in der pal. M. gestanden hat, und ausgefallen ist. J. will erklären, dass beide Sätze nothwendig sind (vgl. I S. 870.)

huda, auch dann nicht, wenn er, in der Mitte stehend, beide Seiten erreichen kann. So sind alle Schwierigkeiten behoben, aber die Halacha war auch eine andere. Man unterschied אמת המים קבוע und אינו קבוע. Jener trennte nach der allgemeinen Meinung immer, dieser nur, wenn man von der einen Seite die andere erreichen kann.

B. In b. B.K. c. wird, nachdem M. Pea 1_1 citirt worden, die Frage aufgeworfen מאי שלולית? und verschieden beantwortet. Samuel meint, שלולית sei eine Vertiefung der Erde, wo sich Regenwasser sammelt, R. Jochanan hätte שלולית erklärt, durch einen Kanal, der die Seiten des Feldes mit Wasser speist. Als Unterschied beider Meinungen wird angegeben, dass nach Samuel, welcher שלולית als eine Ansammlung von Regenwasser erklärt, אמת המים um so mehr als trennend gehalten wird, R. Jochanan, welcher שלולית gleich setzt אמת המים, wird eine Ansammlung von Regenwasser, — welches doch mit der Zeit austrocknet — nicht für trennend halten. B. hat demnach אמת המים immer für קבוע gehalten. Wenn nun der erste Tannai in Pea gesagt hat, שלולית trennt immer, so kann er nach beiden Meinungen des B. nicht behaupten, dass אמת המים, wenn er יכול להקצר כאחת nicht trennt. B. fasste den Relativsatz שאינו יכולה להקצר כאחת, in dem Falle, dass er . . , als Attribut, nämlich ein אמת המים, der doch immer fliesst und die Felder mit Wasser speist, er hielt diesen Relativsatz als gleichbedeutend mit קבוע im Sa und trennte אמת המים von der ersten M., er meinte, es sei in der pal. M. nur die Meinung des R. Jehuda ausgesprochen, im Sifra meint auch R. Jehuda כאחת, wenn er in der Mitte steht. Denn von der einen Seite ist es ja, da אמת המים breit ist, nicht möglich, die andere zu schneiden. Es sei aber gar nicht nothwendig, bei אמת המים diesen Relativsatz oder קבוע zuzusetzen. Darum setzte die babyl. M.-Redaction schlechtweg אמת המים ohne Zusatz, und man muss unter כאחת des R. Jehuda nur verstehen: von der Mitte aus. Die Ansicht des ersten Tannai ist gar nicht nöthig anzuführen, da bei שלולית, der doch austrocknet, er behauptet, er trennt immer, wie viel mehr אמת המים[7]). RSS hat die Erklärung der M. nach B. ge-

[7]) V. c. S. 14 Anm. 15 schreibt: Aus Pea 2_2 = T. Pea 1_8 folgt, dass ein solcher Kanal von beträchtlicher Breite gewesen. Allerdings, aus M. 2_2 nach Erklärung von Bartinuro und RSS mit Bezug auf b. B.K. folgt dies.

troffen. Aber eine Vereinigung mit T. ist unmöglich, weil die pal. Auffassung von שלולית und אמת המים eine andere war als die babylonische[8]).

---

aber nicht aus T. 2_1. Es müsste heissen: Aus T. Pea 1_8, welche verschieden ist von M. 2_2 u. J. 2_1 folgt, dass es zwei Arten von אמת המים gegeben, nämlich אמת המים אינו קבוע und אמת המים קבוע. Beide konnten breit und schmal sein. Selbst bei אמת המים קבוע konnte man, wenn er eben schmal war, von der einen Seite stehend die andere schneiden; אמת המים שאינו קבוע konnte auch so breit sein, dass man bloss von der Mitte beide Seiten erreichen konnte, oder noch breiter sein, dass man sie nicht erreichen kann. Hingegen kommt bei נחל u. שלולית die Frage, ob man beide Seiten gleichzeitig schneiden kann, gar nicht in Betracht, weil erstens diese immer breiter sind, als dass es möglich wäre, von der einen Seite stehend die andere zu erreichen, und ferner sich Niemand in die Mitte eines fliessenden Wassers stellen wird, um sein Feld zu schneiden. Man sieht wie zur Erklärung der Worte der M. genaues Eingehen auf die Materie nothwendig ist.

[8]) Friedländer und Schwarz emendiren T.; der erstere nach REW, der letztere nach RChdS. Was die M. betrifft, so meint Friedländer, der Redacteur der M. hätte, weil er die Behauptung des ersten Tannai ausgelassen hat, — warum? — die Worte R. Jehuda's gekürzt, — so dass sie unverständlich sind? Schwarz, der T. zur M. passend oder unpassend stellt, thut hier ein mehreres. Da M. 2 mit אמת המים beginnt, muss T. auch so beginnen, und er setzt dann hinzu מפסקת. Er hat sicher שאינו יכול להקצר כאחת, nicht übersetzt, „wenn man nicht gleichzeitig beide Seiten schneiden kann," sondern, „die man immer nicht gleichzeitig schneiden kann" nach b. B.K. c. — Wie die M. zu erklären ist, darüber sagt er nichts. Er konnte eben so gut, um M. mit T. gleich zu setzen, in M. באמצע setzen. — RDP wirft meist die Frage auf, wenn der Wortlaut von M. u. T. ziemlich gleich ist, wozu steht das in T., wenn es schon in M. steht? So ist hier der erste Theil der T. mit M. 1 so ziemlich gleichlautend und er meint, in T. steht zur Bestimmung בור ניר וכו' noch der Zusatz שלשה תלמים של פתיח, der in M. nicht steht. Schwarz aber möchte — wenn er nicht Furcht hätte (אם לא מסתפינא) — die Worte שלשה תלמים של פתיח streichen, weil im J. Rab und R. Jochanan darüber controversieren. Er meint, das wäre ein späterer Zusatz. Wie beantwortet er aber die Frage, wozu steht in T. dasselbe, was in M. steht? — P.H. giebt aber eine richtige Erklärung der Controverse im J. zwischen Rab und R. Jochanan. Rab hat behauptet, bei בור וניר muss בית רובע sein, weil bei Kilaim auch בית רובע das Mass ist, bei זרע אחר — כל שהוא, R. Jochanan sagt, שלשה תלמים של פתיח. Das wird dann im J. erklärt, nämlich: Sie streiten nicht. Wenn Rab bei זרע אחר gesagt hat כל שהוא, so meint er das bei חיוב פאה; wenn R. Jochanan gesagt hat, שלשה תלמים של פתיח, so meint er das bei פטור פאה, d. h. beide gestehen zu, wenn es in T. heisst שלשה תלמים של פתיח bei זרע אחר, so ist das nur von פטור פאה

36. מארג, מירג[1])

T. c. lautet: המארג נותן בתחלתו ונותן בסופו. Im J. c. steht für המארג — המירג. Frankel erklärt המירג nach Aruch, es bedeute wie im trg.: wer abpflückt, ausreisst, und fügt hinzu, die LA in T. sei falsch. — K. s. v. ארג meint, es sei das gr. ἀμέργω und rechtfertigt auch nach Aruch die LA in T. und verweist auf Tos. zu Tem. Er stimmt so in der Uebersetzung mit Aruch und Frankel überein. RDP meint, המארג heisse: Wer nach Art eines Gewebes Zwiebeln pflanzt, nämlich kreuzweis, muss von der einen Seite und von der anderen besonders Pea geben. RSA erklärt המארג wer herauszieht, wie Aruch המירג. Friedlaender z. St. bemerkt in seinen חידושים, dass nach der Erklärung RDP's J. nicht

---

gemeint. Wenn wiederum Rab bei בור וניר verlangt בית סאה, so spricht er von שדה בינונית, einem quadratischem Felde; wenn R. Jochanan sagt, שלשה תלמים של פתיח, wie in T. steht, so meint er, wenn die Felder 50 Ellen Länge und zwei Ellen Breite haben, was auch ein בית סאה ist. Was שלשה תלמים של פתיח betrifft, so will V. c. p. 35 פתיח als subst. erklären: Furchen des geöffneten Bodens beim zweitenmaligem Pflügen im Gegensatz zu den Furchen des ersten Pflügens, die grösser und nicht geöffnet sind, gegen Levy der פתיח als Pflug erklärt. Diese Erklärung ist annehmbar; wenn er aber sagt, של פתיח sei = מפולשין in T. Kilaim 2_1, so ist das falsch. Dort bedeutet מפולשין „durchgehend" die ganze Länge des Feldes im Gegensatz zu dem Contravertenten, nach dem 50 Ellen genügen. — Was schliesslich die Ordnung betrifft so stellt Schwarz den Passus, אכלה חגב וכו' zu M. 2_1, was durchaus nicht nöthig ist. Der Passus schliesst sich hier an die in der vorigen M. angegebenen Controverse von R. Meir und den Chachamim betreff קוצר לשחת, welche in T. nicht aufgenommen, weil sie in M. unverändert herübergenommen war, wie RMBM in Codex 3_5 auch in seinem System den Passus אכלה נובאי nach den Bestimmungen über הפסק folgen lässt. Uebrigens steht betreff dieser Controverse die Auffassung des J. im Gegensatz zu der des b. Men. 71 (s. שערי ירושלם). Die folgenden M.'s von 3—7 sind unverändert aus der pal. M. in unsere M. aufgenommen worden, hingegen ist M. 8 der Passus der pal. M. = T. 1_9 von der babyl. Redaction ausgelassen. Im J. 2_7 wird dieser Passus erwähnt. אילו קצר חצי שדהו ומכר מה שקצר bezieht sich auf T. 1_9 קצר חציה ומכר את הקציר נותן מן המשויר לכל. — Frankel verweist auf M. 3_5, aber dort handelt es sich um קלחי אילן und ist nach J. eine Controverse zwischen dem ersten Tannai und R. Jehuda, während nach B. R. Jehuda erklärt. Allerdings fasst RMBM die M. so auf. Vgl. פ"ה H. Pea 7_9. Es ist vielmehr zweifellos, dass dieser Passus und T. 1_9 in der pal. M. gestanden hat im Anschluss an M. 8.

[1]) Quellen: T. Pea § 9 אלו דברים (1 p. 19_6); J. ib. 3_3 (17 c.)

zu verstehen sei, nach der des RSA man keinen Unterschied weiss zwischen המחליק (M. ib. 3_3) und zwischen המארג. Er will deshalb המערג lesen. Aber seine Erklärung des J. ist mir unverständlich. Schwarz entscheidet sich für die Erklärung RDP's. Die von Friedländer aufgeworfene Frage, wie sich J. erklären lasse, beantwortet er nicht. Er sagt nur, המארג ist nicht gleich המחליק, sondern ähnlich. Aber worin die Aehnlichkeit besteht, sagt er nicht. Ein genaues Eingehen auf J. belehrt uns, dass der Sinn von המירג nicht anders sein kann, als „wer herauszieht,“ „abpflückt“, wie Aruch angiebt, oder wie K. meint, dass es dem gr. ἀμέργω entspricht und dass die Erklärung von RDP verfehlt ist.

Der Satz in T. ist so zu übersetzen: Wer Zwiebeln aus dem Boden zieht, ist verpflichtet zu Pea, sowohl beim Anfange als beim Ende. Das hat R. Jirmia so erklärt: Es ist hier dasselbe Princip, wie bei המחליק anwendbar. Wie bei המחליק man von denen, welche לשוק herausgenommen werden, nicht Pea geben darf für die, welche לגורן genommen werden, so kann man auch bei מארג nicht von denen, welche noch unreif herausgezogen werden, Pea geben für die, welche schon reif sind.

Der Unterschied zwischen המחליק und המארג ist der: Bei המחליק giebt es Zwiebeln, die schon ausgewachsen und noch frisch auf den Markt gebracht, und andere, die aufbewahrt werden. Darum werden sie als zwei Gattungen angesehen. Bei מארג handelt es sich nach R. Jirmia darum, dass die Zwiebeln ausgerissen werden, bevor sie ausgewachsen sind, man will die Blätter gebrauchen; sie sind noch ירק. Darum steht nicht wie bei מחליק auch hier מזה בפני עצמו ומזה בפני עצמו, sondern מתחלתו ובסופו am Anfange und Ende, d. h., vor der Reife und nachdem sie schon ganz reif sind. R. Jose sagt diese Erklärung R. Jirmias nicht zu. Wenn man unter בתחלתו vor der Reife verstehen soll, so kann es nicht heissen: man muss von diesen Pea geben, denn dann würde es als ירק betrachtet, welches frei ist von Pea. Er erklärt המארג: Wer die schon fertigen kleinen reifen Zwiebeln herauszieht, um sie von neuem einzupflanzen, damit sie Samenzwiebeln werden. Wenn sie das erstemal herausgerissen worden sind, sind sie Peapflichtig, weil sie, obwohl klein, doch schon reif sind; das zweitemal muss man von ihnen Pea geben, trotzdem sie

blos zum Zweck des Samens gepflanzt werden, wie bei Weizen. R. Jirmia sagt wieder die Erklärung R. Joses nicht zu, weil er meint, dass für Zwiebeln, welche zum Zweck des Samens gepflanzt werden, keine Pea gegeben zu werden braucht. Bei Weizen ist es etwas anderes, da dient der meiste zum Genuss. — J. ist sonach nur verständlich, wenn מארג ‚herausziehen', nicht aber, wenn es, wie RDP meint, „nach Art des Webens pflanzen" heisst.

Aber darin hat Schwarz Recht, dass המארג zu המחליק (M. 3) gehört. Nach R. Jirmia enthält dieser Passus das neue Moment, obwohl der בצל noch nicht reif ist, er schon, wenn er früher herausgezogen wird, nicht als ירק, sondern als בצל betrachtet wird; nach R. Jose, dass wenn קצח nochmals gepflanzt wird zum Zweck der Samenerzeugung, man auch von diesem Pea geben muss. Dieser § der T. hat gewiss in der pal. M. gestanden, welchen die pal. Amoräer verschieden erklären. Die babyl. Amoräer haben ihn weder in M. aufgenommen noch als Boraitha citirt, weshalb RMBM ihn auch im Codex nicht hat[2]).

---

[2]) Die Ordnung der pal. M. im 3. Abschnitt wird folgendermassen gewesen sein: 1) M. 1. 2) T. 1_9 (p. 19_8) מדרגות. Es ist nicht abzusehen, warum dieser Passus von R. Jehuda Hanassi nicht aufgenommen sein sollte, wie RMBM ihn auch aufgenommen hat. Möglich, dass die babyl. M.-Redaction ihn darum ausgelassen hat, weil nach J. auch bei einer geringeren Höhe als von zehn Handbreiten keine einheitliche Pea gegeben werden darf, wenn der Pflug nicht dahin geführt werden kann. Aber, indem J. diese Einschränkung zu diesem Passus macht, beweisst dies, dass er in der pal. M. gestanden hat. 3) M. 2; המנמר את שדהו. 4) M. 3. המחליק. 5) T. p. 19_6 המארג. War bis hierher davon die Rede, in welchen Fällen man für einen Theil des Feldes besonders und für den anderen besonders Pea geben muss, so werden dann Fälle besprochen, in welchen man in der einen Weise ganz frei ist von Pea, in anderer Weise verpflichtet ist, nämlich 6) T. § 10 היו לו; lässt man nichts übrig, ist man פטור von ל"ש"ופ, im anderen Falle verpflichtet. Dasselbe findet statt bei המידל, was sich sowohl auf בצלים als auf כרם bezieht. Dann folgte 7) T. § 11 המקטף. Dass J. diese §§ in der pal. M. vor sich hatte, und warum die babyl. M.-Redaction sie ausgelassen, werden wir in N. 37 darthun.

37. תלש, קטף, שטף[1])

B. c. wird eine Boraitha citirt, welche folgendermassen lautet: לקט קצירך ולא׳ לקט קטוף ר׳ יוסי אומר אין לקט אלא הבא מחמת קציר; dann wird gefragt, ר׳ יוסי היינו ת״ק, zwischen der Meinung des ersten Tannai und der des R. Jose ist doch kein Unterschied? Antwort: In der That ist hier keine Controverse angegeben[2]), sondern nur die Meinung des R. Jose und es muss gelesen werden שר׳ יוסי אומר. Die Contravertenten des R. Jose nehmen den Derasch ולא לקט קטוף nicht an. Im Sa. c. ist auch wirklich keine Controverse angegeben. Es heisst dort ולקט קצירך ולא לקט קטוף ולקט קצירך אין לקט אלא מחמת הקציר. RABD zu dieser Stelle kann es nicht fassen, wie B. dazu kommt, zu emendiren; aus dem Ausdruck des Sa. sei wohl eine Controverse herauszulesen (s. d.). Ferner wird in B. ib. eine andere Boraitha citirt, welche so lautet: ר׳ יוסי אומר קציר אין לי אלא קציר עוקר מניין ת״ל לקצור תולש מניין ת״ל בקוצרך. Auch diese Boraitha hält RABD für unerklärlich. Wenn dieser Satz von R. Jose stammt, würde er sich widersprechen. Nach Sa c. (87a) bezieht sich dieser Derasch bezüglich der verschiedenen Weise des Abtrennens auf תבואה, für andere Gewächse wird das. ein anderer Derasch angegeben, während nach B. der erste Derasch auf verschiedenartige Gewächse sich beziehen soll. Auch steht im Sa. nicht bei diesem Derasch ר׳ יוסי אומר wie B. citirt, sondern der Derasch ist unbestritten. Bezüglich Pea herrschte keine Controverse, dass jede Art des Abtrennens zu Pea verpflichtet, bezüglich לקט aber herrschte Controverse zwischen der allgemeinen Meinung und R. Jose. Er schliesst, woher kommt diese so grosse Verschiedenheit der LA in Inhalt und Form (auch bezüglich der Personen, גרסאות ונוסחאות)? Hat der Redacteur der Gemara die Sätze im Sa. gekannt oder nicht? Das ist mir unbegreiflich, ich kann es nicht fassen, bis der wahre Erlöser kommen wird. (מ״מ אני תמה מאוד על הפלגת הגרסא ונוסחאות ובעל הגמ׳ איך לא ראה הנוסחא הזאת או שמא ראה ונפלאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה עד

---

[1]) Quellen: M. Pea § 10 הפאה נתנית (4); ib. § 3 כל זית (7); T. § 14 נטל מקצת (2); ib. Chulin § 4 ראשית הגז (10); Sa zu Lev. 19_9 (87 b); J. Pea 8_3 (17c), ib. 4_7 (18c); b. Chulin 137a; RMBM H. Pea 1_1, 2_6, 4_{27}, Bikkurim 10_8; P.H. 5_{27}.

[2]) Vgl. oben I. S. 89.

יבוא ויורה צדק לנו). Man sieht den echt kritischen Geist RABD's. Er hat sich nicht begnügt mit der Annahme verschiedener Boraithasammlungen, die das Räthsel lösen sollen.

Die Entscheidung RMBM's c. wird für widerspruchsvoll gehalten. Die einen behaupten, RMBM habe wie R. Jose entschieden nach B., so RJK und P.H., aber damit steht im Widerspruch seine Entscheidung in H. Bikkurim c.; die anderen meinen, er hätte wie die Chachamim entschieden (RDP nnd REW), s. P.H. c., der alle Meinungen klar auseinandersetzt. Aber nach allen Erklärungen sind die Fragen des RABD betreff der verschiedenen LA. nicht beantwortet. RAJ zu Chulin c. macht die Bemerkung, J. habe eine andere Auffassung gehabt als B. — J. habe zwischen פאה und לקט einen Unterschied gemacht, den B. nicht angenommen hat. Wir können aber noch hinzufügen: B. hat den Worten קטף, תלש und שטף eine andere Bedeutung gegeben, als ihnen zukommt, weshalb er emendiren musste. Wir werden uns wieder überzeugen, dass J. sich auf die pal. M. bezieht, die uns in T. erhalten ist, während die Redaction unserer M. aus Babylonien stammt, und dass die angeführten Boraithas nicht authentisch, sondern erschlossen sind.

P. Nach pal. Halacha war der Derasch im Sa. c., אין לי אלא קוצר וכו׳, unbestritten, und ist die LA im Sa die ursprüngliche. Aus der Häufung der Worte derselben Bedeutung in einem Verse, nämlich ובקוצרכם לקצור und קצירך, wurde eruirt, dass es für die Pflicht der Pea gleich ist, wie die Frucht vom Boden abgetrennt wird, ob durch Schneiden oder durch Ausreissen oder Pflücken (קצר, תלש, קטף). Die gewöhnliche Art, das Getreide vom Boden zu trennen, geschieht durch Schneiden mit der Sichel (קצר). Man kann aber auch die Halme mit der Hand entweder samt der Wurzel aus dem Boden reissen (תלש) oder auch den Halm abkneipen und die Wurzel im Boden lassen (קטף). In allen drei Weisen des Abtrennens der Frucht ist man zu Pea verpflichtet. Dass קצר mit der Sichel schneiden heisst, bedarf keines Beweises. תלש ist gleichbedeutend mit שרש (s. K. und Levy). Es heisst eine Pflanze mit der Wurzel aus dem Boden reissen, oder ein Organ der Pflanze g a n z von seiner Verbindung lösen, während קטף abkneipen bedeutet, e i n e n T h e i l einer Pflanze oder eines Organs ablösen. Vgl. RMBM zu Pea M. 4_{10}, welcher תלש durch שלף מן

הארץ erklärt. M. Schebiit 6_3, אם יכולין להתלש עם העלין wird allgemein übersetzt, ‚wenn die Zwiebeln durch Anfassen der Blätter aus dem Boden gezogen werden können' (s. oben I S. 134) תלש wird zwar auch von Baumfrüchten gebraucht פירות תלושין, aber auch hier bezeichnet תלש eine Trennung eines ganzen Organs von seiner Verbindung, die Frucht hat ihre Wurzel am Zweige ebenso kann man vom Abreissen der Blätter, welche gleichfalls Organe des Baumes sind, den Ausdruck תלש gebrauchen[8]), während קטף heisst einen Theil einer Pflanze an einer beliebigen Stelle abkneipen. Wer die Halme mit der Hand abreisst, einen beliebigen Theil des Halmes entfernt, kneipt ihn ab; er hat nicht den ganzen Halm, wenn auch die ganze Aehre. Bei Getreide wurde in Palästina תלש nicht vom Abkneipen eines Theiles der Pflanze gebraucht, sondern dafür wurde קטף angewendet. Die drei verschiedenen Weisen des Abtrennens des Getreides werden im Sa aus den widerholten Ausdrücken derselben Bedeutung eruirt, dann weiter auch ein Derasch gefunden für andere Pflanzenarten.

Zu ולקט קצירך lautete der Derasch im Sa. (87d) so, wie er zuerst in b. Chulin c. angeführt wird: ולקט קצירך ולא לקט קטוף ר׳ יוסי אומר אין לקט אלא מחמת הקציר. Während darin Uebereinstimmung herrschte, dass die Weise des Abtrennens des Getreides vom Boden keinen Unterschied bezüglich der Pea-Pflicht macht, bestand bezüglich לקט eine Controverse zwischen R. Jose und den anderen Tannaiten. Da hier nur einmal קצירך steht, so behauptet R. Jose, man ist nur dann zu לקט verpflichtet, wenn man mit der Sichel schneidet, reisst man aber das Getreide mit der Hand aus (תלש) oder kneipt es ab (קטף), cessirt die Verpflichtung zu לקט; die Chachamim gestehen R. Jose zu, dass bei קטוף keine Verpflichtung zu לקט vorhanden ist, wohl aber bei תלש. Die Chachamim nahmen an, von קצירך kann bloss קטוף ausgeschlossen werden, nicht auch תלישה, während R. Jose תלישה und קטוף von קצירך ausschliesst. Diese Controverse zwischen dem ersten Tannai und R. Jose finden wir auch in T. 2 c. Der erste Tannai behauptet, die Pflicht von לקט findet statt, sowohl beim Mähen als beim Ausreissen der Frucht, R. Jose dagegen nur beim Mähen. Dieser

[8]) Darum ist der Einwand RJL gegen die Erklärung RMBM's zu M. Scheb. 6_3, dass der Ausdruck תלש zum Abreissen der Blätter nicht passt, nicht stichhaltig.

Passus hat in der pal. M. gestanden. Unter dieser Voraussetzung wird uns J. 3_3 c. klar, welcher sich auf T. § 10 u. 11 des 1 Absch. bezieht. Im § 11 heisst es, היה מקטף פטור מלקט ש״ופ. Dazu bringt J. den im Sa befindlichen Derasch לקט קצירך ולא לקט קטוף d. h., dass bei קטוף man auch nach den Contravertenten des R. Jose befreit ist von לקט, folgt aus dem Derasch לקט קצירך ולא לקט קטוף. Nun will J. erklären, wie kommt es, dass bezüglich Pea oben 1_1 קטוף eingeschlossen wird[4]), während hier קטוף auch von Pea ausgeschlossen wird? Antwort: Der Derasch wird zum Theil auch auf Pea angewendet. Bei Pea kommt es dann nicht darauf an, ob man תולש, קוצר oder מקטף ist, wenn man den Zweck hat, die Frucht aufzubewahren; will man sie aber zum augenblicklichen Gebrauch verwenden, so ist folgender Unterschied zwischen der Weise des Abtrennens: Kneipt man die Frucht mit der Hand ab, so ist man frei von Pea, selbst wenn man mit dem ganzen Felde so verfährt, schneidet man sie aber mit der Sichel, so ist man nur dann, selbst zum Zweck des augenblicklichen Gebrauches, von Pea frei, wenn man noch von der Frucht einen Theil stehen lässt, um von diesem Pea zu geben. J. erklärt so die §§ 10 und 11, welche in der pal. M. gestanden haben. R. Jochanan und R. Eleasar beziehen sich beide auf die §§ 10 und 11 unserer T., der pal. M. Wenn es in § 10 heisst היה מקטף לביתו אפי' כל שדהו פטור מל״ש״ופ so erklärt dies R. Jochanan zum Zweck לעשות עיסתו[5]). R. Eleasar sagte, nicht nur ist man bei מקטף frei לעשות עיסתו, sondern auch bei gewöhnlicher קצירה במגל. Darauf R. Jose, aber nur dann, wenn er einen Theil übrig lässt, d. h., R. Jochanan und R. Eleasar streiten nicht mit einander. R. Jochanan behauptet, bei מקטף לעשות עיסתו ist man frei von Pea, selbst wenn mit dem ganzen Felde so verfahren wird. R. Eleasar behauptet, man ist auch במגל frei, wenn man einen Theil zurück-

[4]) Es ist dort קוטף in קוצר verschrieben, was doch schon zuerst stand. Auch RAJ zu Chulin c. emendirt קוצר in קוטף und nicht wie Frankel in עוקר gleich B. Da J. ebenso wie Sa. noch weiter den Derasch des Sa citirt nämlich קטניות מניין, so kann er nicht wie B. unter תולש und עוקר die verschiedenen Pflanzenarten verstehen, sondern nur die verschiedenen Arten des Lostrennens der תבואה vom Boden, welche eben keine andere als תלישה קצירה und קטוף sind.

[5]) Dass für כל שהוא zu lesen sei כל שדהו hat REW schon gesagt, dem P.H. zustimmt.

lässt. Dann frägt J., es heisst doch in T., der pal. M., הבוצר לביתו ist man פטור von ל״ש״ופ, ohne dass man etwas übrig lässt, und הבוצר ist ja gleich קוצר במגל? Antwort: Bei הבוצר handelt es sich darum לעשות ענבים, um Beeren zu essen; würde man aber בוצר sein, um Wein zu bereiten, muss man übrig lassen, wie man übrig lassen muss, wenn man קוצר ist, um עיסה zu machen. Würde er aber קוטף sein, braucht er eben so wenig übrig zu lassen, wenn er die Halme abpflückt, um Teig zu bereiten, als Trauben, selbst um Wein für den baldigen Gebrauch zu bereiten. Das eine erklärt das andere, sagt J.; das heisst, die beiden §§ der T. erklären einander. Bei בוצר לביתו ist man frei v. Pea, selbst wenn man den ganzen Weinberg schneidet zum Zweck, die Beeren zu essen; will man aber fürs Haus (לביתו) Wein bereiten, da muss man einen Theil übrig lassen. Würde man קוטף sein לביתו, brauchte man auch nicht übrig zu lassen, selbst um Wein fürs Haus zu bereiten, wie man auch bei קוטף לביתו zu dem Zweck לעשות עיסה nichts übrig zu lassen braucht. So ist der Widerspruch zwischen den Deraschot gelöst, קטיפה ist gleich קצירה bezüglich Pea, wenn es sich darum handelt לקיום, wenn sie abgetrennt werden für die Tenne. קטוף ist aber immer frei von לקט, von Pea aber auch, wenn man abpflückt לביתו, selbst um לעשות עיסתו oder לעשות יינו. — Dass J. die Controverse zwischen dem ersten Tannai und R. Jose betreff לקט T. 2_{14} in der pal. M. vor sich hatte, ersehen wir aus J. ib. 4_{10}. Dort steht zur Erklärung der M. nicht der Derasch לקט קצירך ולא לקט קטוף, wie im Sa und J. 3_3 sondern לקט. קצירך ולא הפורט בידו ולא כל הקוצר בידו. Das ist m. E. eine Begründung der Behauptung R. Jose's; denn die Begründung des ersten Tannai war schon oben angegeben ולא לקט קטוף, dass nur קטוף bei לקט ausgeschlossen wird, nicht aber תלישה. R. Jose aber schloss ולא כל הקוצר בידו, unter קצירך verstehe man nur ein Schneiden mit der Sense (במגל), nicht aber jedes andere[6]) Abtrennen mit der Hand, d. h., sowohl תלישה als קטיפה ist bei לקט ausgeschlossen. Warum sollte R. Jehuda Hanassi die Halacha betreff קטוף bei Pea und תלישה bei לקט nicht aufgenommen haben, die, wie wir uns überzeugt haben, von der palästinensischen Amoräern vielfach besprochen

---

[6]) כל הקוצר ist richtig, Frankel streicht כל.

wurde? Das wäre ein Rätsel, wenn es nicht seine Lösung fände durch die Annahme der babyl. Redaction der M. nach Auffassung der babyl. Amoräer, welche wir auseinander setzen wollen.

B. Wie wir aus b. Chulin c. ersehen, hat B. die Worte ר' יוסי אומר gestrichen und behauptet כולה ר' יוסי היא und er verstand unter dem Ausdruck קטוף, mit der Hand trennen, sowohl aus dem Boden reissen als abkneipen, während die Contravertenten bei beiden — תלישה und קטיפה zu לקט verpflichten wie bei Pea. B. hat eben לקט und פאה einander gleich gesetzt. Wohl hat er den Derasch im Sa bezüglich Pea gekannt, dass sowohl תלישה als קטוף zu Pea verpflichten, aber dieser Derasch meinten sie, rührt vom ersten Tannai her, welcher auch in allen Fällen zu לקט verpflichtet; R. Jose, welcher den Derasch aufstellte ולא לקט קטוף kann auch bei פאה — תלישה und קטוף, welche beide mit der Hand gemacht werden, keine Verpflichtung wie bei לקט angenommen haben. Nach R. Jose muss der Derasch bei Pea anders gelautet haben, nämlich, er hat nicht wie die Chachamim die vielen Ausdrücke von קצר auf die verschiedenen Weisen des Schneidens bei Getreide bezogen, sondern auf die verschiedenen Arten der Pflanzen. Die einen — Getreide — werden gemäht, andere Zwiebeln u. A. mit der Axt aus dem Boden genommen (עקר), wieder andere mit der Hand abgekneipt, wie Erbsen (תלש). Wenn die verschiedenen Pflanzenarten in ihrer gewöhnlichen Weise vom Boden getrennt werden, ist man zu פאה und לקט verpflichtet; in anderer Weise von פאה und לקט frei. Nun vergleicht B. die angegebene Controverse von לקט קטוף zwischen dem ersten Tannai und R. Jose nach seiner Auffassung mit שטוף צמר רחלים. Auch hier steht in der Schrift לא תגוו. Wenn von קציר ausgeschlossen wird קטוף, muss von תגוו ausgeschlossen werden שטוף. Nun steht in T. Chulin ausdrücklich שטוף רחלים ist חייב. Schluss: Diese Behauptung kann nur mit der Behauptung des ersten Tannai bezüglich Pea übereinstimmen, R. Jose, der לקט קטוף befreit, muss auch שטוף רחלים erlauben. Nun ist aber nach pal. Halacha dieser Schluss unberechtigt. Bezüglich Pea besteht keine Controverse und selbst bei לקט schloss der erste Tannai auch קטוף aus, nur nicht תלישה. Wie bezüglich Pea allgemein zugestanden wurde, dass kein Unterschied ist zwischen קצירה, תלישה und קטוף, war auch keine Con-

troverse, dass שטוף צמר רחלים[7]) ebenso unerlaubt ist, wie גזיזה. Wir haben uns aber überzeugt, dass die in Chulin angeführten Boraithas nicht authentisch, sondern erschlossen sind aus Prämissen, die die palästinensische Halacha nicht kannte. B. hat dem Worte תלש auch die Bedeutung von קטף gegeben, während in Palästina diese Worte von einander verschieden waren Da B. annahm הלכה כר' יוסי, wie die meisten Commentatoren sagen, so hat auch die babyl. M.-Redaction in Pea 3_8 die Meinung R. Jose's aufgenommen, aber so unbestimmt, dass die einen die Ansicht des ersten Tannai, die anderen die des R. Jose darin ausgedrückt finden[8]).

---

38. אומן[1])

M. Pea c. heisst es: של בית נמר היו מלקטין על החבל ונותנין פאה מכל אומן ואומן. Das Wort אומן wird von allen Erklärern der M. mit ‚Reihe' übersetzt. K. hält es für persisch, Levy will es durch das gr. ὄγμος erklären. Schönhak durch οἶμος „Streifen" „Strich". Weiss „Sprache der M." p. 85 übersetzt es mit „Seite" und will es von ימין ableiten. Richtiger erklärt es V. von allen Erklärern abweichend, es bedeute, ein festes abgegrenztes Stück, welche Erklärung einleuchtender ist, als ‚Reihe', was wie V. bemerkt, ganz unverständlich ist. Er beruft sich für diese Bedeutung auf das bibl. אומן II Kön. 18_6, bringt aber andere Belege aus dem talmudischen Schriftthum nicht bei. Ich habe aber dieses Wort an mehreren Stellen der palästinensischen Halacha in ähnlicher Bedeutung gefunden. Andererseits haben wir einen Beweis, dass

---

[7]) שטוף muss die Bedeutung haben v. „Ausreissen", wie תלש bei Pflanzen. שטף heisst „fortschwemmen", „vernichten" übertr. ausreissen. Denn das Abgehen der Wolle durchs blosse Waschen, wäre doch nicht als absichtliche That zu betrachten und könnte nicht strafbar sein.

[8]) Schwarz stellt T. 3_{14} zu M. 4_4 und sagt auf RABD verweisend, Sa sei nach Gemara geändert worden, merkt aber die Verschiedenheit der Halacha nach T. und J. einer — M. und Gemara andererseits gar nicht. T. ist nicht eine Erklärung zur M., sondern steht im Gegensatz zur M. — T. und M. weisen auf verschiedene Orts- und Zeitverhältnisse hin.

[1]) Quellen: M. Pea § 5 הפאה נתינת (4); ib. Nedarim 4_4; T. Mo. K. 1_{10} (p. 230_2); J. Maass. sch. 2_3; ib. Scheb. 2_6, ib. Ned. 4_6 (38d); b. ib. 41b.

B. das Wort als „Reihe" fasste, möglich wie K. meint nach dem Persischen, so dass eine M. nach pal. Auffassung anders gedeutet wird als nach B. Wir wollen dies näher auseinandersetzen.

אמן bedeutet „stark, fest sein", im Piel „bestätigen" vgl. Terum. 1_1 (40b) אביו שאמן על ידו, der Vater bestätigt die von dem Minorennen gegebene Teruma, ebenso ib. Demai 6_1 bei במאמין על ידיו — גוי (Hiphil st. Piel)[2]). Davon auch אמת Wahrheit, das Feststehende, dann auch quantitativ, etwas was in grosser Zahl vorhanden ist: Haufen, Masse. Aram. heisst פאה — אומן, Ecke, weil an der Ecke die Theile sich festigen — vgl. meine Bemerkung in Mnsch. 1873 S. 475 Anm. 2 über כנף, welches im Stamm „sammeln", sich ‚zusammenziehn', als subst. „Ende" bedeutet[3]). T. Mo.K. c. heisst es, מלקט אדם עצים ועשבים . . ובלבד שלא יעשם אומן. Hier hat אומן unzweifelhaft die Bedeutung ‚Haufen'. J. Maass sch. c. heisst es, והוא שלקטם מכאן וכאן אבל אם לקט על אומן כבולל וחופן. Nur dann, gilt die Bestimmung der M. im ersten Fall (s. oben I S. 146), wenn man die Geldstücke einzeln, zerstreut, sammelt, sammelt man sie aber auf einem Haufen, so ist es als, wenn er sie zusammenmischt und aufhäuft. — J. Schebiit c. heisst es לא יתן לא לבנו ולא לשלוחו ולא יהא לוקט על האומן. Das erklärt REW (s. שערי ירושלם das.), er solle nicht eine Masse zusammen auflesen[4]). So wird auch unsere M.-Stelle ונותנין פאה מכל אומן ואומן, zu übersetzen sein „sie geben Pea von jeder durch eine Schnur gesonderte Abtheilung des Feldes." Durch die Schnur wurde sie zu einem Ganzen zusammengefasst[5]). Darum wird auch die Familie נמרה gelobt (J. d.), dass sie von jeder Abtheilung die Pea gegeben, weil sie dafür sorgten, dass die Armen zu jeder Zeit Pea

---

[2]) Frankel zu Demai c. erklärt במאמין עליו, der Heide schenkt dem Juden Vertrauen, das soll heissen, er macht ihn zum Eigenthümer der Früchte. Wie passt aber diese Erklärung zu Teruma 1_1 bei קטן? Es heisst eben in beiden Stellen, er bestätigt nachträglich die Handlung; vorher ist sie nicht gültig, wie das bei einem שליח der Fall ist, wo es nicht nur keiner Bestätigung bedarf, sondern eine Aufhebung nicht mehr möglich ist. Vgl. auch T. Terum. 1_{15} (p. 26_{27}).

[3]) Es finden sich dort viele Druckfehler, welche S. 528 das. berichtigt sind.

[4]) Die Bedeutung ‚Reihe' wie RMM. erklärt, passt dort gar nicht.

[5]) באומן השני שנו J. Pea 5_2 (18d) ist zu übersetzen, in der zweiten Abtheilung hat man das gelehrt.

vorfanden, und bei jeder Abtheilung am Ende derselben gegeben haben. So erklärt sich die Verbindung dieses Absatzes mit dem voraufgehenden שלש אבעיות ביום in der M. (vgl. RJL), und dass der J. das. die Behauptung R. Simons bringt, dass die Pea am Ende gegeben werden muss (s. oben I S. 473 Anm.). — Das Wort אומן kommt noch M. Nedarim vor: ולא יעשה עמו באומן. Das wird von den Commentatoren nach B. c. übersetzt, er solle mit ihm in einer Reihe nicht graben. Doch man könnte entsprechend den oben angeführten Stellen auch an dieser Stelle das Wort in der Bedeutung „Haufen“ fassen. Zuerst heisst es לא יאכל עמו באבום, derjenige, der ein Gelübde gethan, von dem anderen keinen Genuss zu haben, darf mit diesem in einem für die Arbeiter bestimmten Gefässe nicht gemeinschaftlich essen, denn da die Speisen nicht abgetheilt sind, könnte der eine von dem, was der andere weniger gegessen, geniessen, und ebenso darf der eine mit dem andern an einem „Haufen“, der weggeschafft werden soll, nicht zusammenarbeiten; denn was der eine mehr leistet, kommt dem anderen zu gute. Die Chachamim gestatten es, wenn der eine entfernt vom anderen arbeitet. Aber aus J. geht hervor, dass dort das Wort die Bedeutung „Handwerker“ hat. Vgl. RDF und Aruch. Der Satz wäre zu übersetzen: Er darf nicht mit ihm zusammenarbeiten als Handwerker[6]), denn der eine könnte vom anderen etwas ablernen. Die Chachamim gestatten dies, wenn sie entfernt von einander arbeiten, weil der angegebene Grund dann fortfällt. So ist J. verständlich. R. Meir behauptet: Wer vom anderen den Genuss sich versagt, darf ihm auch kein Handwerk lehren, denn auch in der Ferne kann der eine den anderen beobachten und von ihm was ablernen. Die Chachamim gehen nicht so weit. אומן Handwerker kommt auch von אמן, etwas häufig, oft thun, so dass man in dieser Arbeit Sicherheit und Festigkeit hat. Auch אומן Erzieher ist so zu erklären. Derjenige,

---

[6]) Das ב hat auch die Bedeutung: „als“ wie ה' בחזק יבוא, (Jes. 40₁₀) ‚Gott kommt als Starker‘, vgl. Fürst sub ב. So wäre der Einwand Rapoports beseitigt, es müsste, wenn אומן die Bedeutung Handwerker haben sollte, stehen באומנת. Durch diesen Einwand haben sowohl Levy als K. dort אומן nach B. mit Reihe übersetzt. Die Erklärung Levy's (s. v. אומן) zu J. c. ist sehr gezwungen.

welcher dieselben Regeln den Kindern oft giebt, dass sie in ihnen befestigt werden. —

B. Babli giebt als Grund der Erschwerung des R. Meir גזרה an, er verbietet in der Ferne zusammenzuarbeiten, damit man nicht in der Nähe erlaube; an und für sich wäre es gestattet. Er konnte nicht אומן mit Handwerker übersetzen, und als Grund angeben, dass der eine von dem anderen eine Kunstfertigkeit ablernen wird, denn da dies kein unmittelbarer Genuss ist, sondern zur Existenz gehört (כדי חיין), würde auch R. Meir es erlauben. B. hat wahrscheinlich אומן, wie K. sagt, nach dem Persischen mit „Reihe“ erklärt, und so wurden auch die Stellen in Pea mit „Reihe“ übersetzt, was aber nicht einleuchtet. Wenn wir aber auch mit der Erklärung V.'s übereinstimmen, so ist seine Auffassung von בית נמרה, dass dies gleichbedeutend sein soll mit המנמר את שדהו, falsch. Eine Einsicht in J. hätte ihn belehren können, dass בית נמרה eine Familie bedeutet, die wegen dieser Art des Pea Gebens gelobt, aber andererseits getadelt wird, weil sie weniger als das vorgeschriebene Maass gegeben hat. Auch hätte der Absatz, wenn בית נמרה gleich wäre mit המנמר zu המנמר gestellt werden müssen. Welchen Zusammenhang er mit dem vorhergehenden Absatz hat, haben wir oben angegeben.

39a. קנין לגוי בארץ ישראל
להפקיע מידי מעשרות ושביעית[1]).

Ein eclatantes Beispiel von der Thatsache, dass durch die verschiedene babylon. Auffassung von der palästinensischen die pal. M., die uns in den Varianten in der T. erhalten ist, durch die babyl. Redaction geändert wurde, und auch dafür, dass J. nur erklärt werden kann durch Beziehung auf die pal. M., giebt uns ein genaues Eingehen auf die in der Ueberschrift angegebene Materie. Diese hat nämlich die Frage zum Inhalt, ob der Kauf eines jüdischen Feldes in Palästina durch einen Heiden die Kraft hat, die Früchte desselben von der Pflicht des Zehnten resp. aller

---

[1]) Quellen: RMBM Torum. 1_{11}, Maass. 11_{18}, Schemitta 4_{29}. K.M. ib. RJbB ה' ארץ ישראל ,התרומה; EP Absch. 4 und 47; RMT Resp. I, 11. 21. 217. 336. II, 196. III, 45. 46. Resp. RBA 1, 2; RJT I, 42; P.H. 16_{16} n. 40, ib. Scheb. 28_{18} n. 29.

heiligen Abgaben sowie betreff des Charakters von שביעית-Früchten zu befreien, oder nicht. Dass hier Zeit-Verkehrs- und politische Verhältnisse Aenderungen herbeizuführen die Macht haben, wird man zugeben, oder dass die geänderten Verhältnisse einen Conflict erzeugen mit dem alten Gesetze. Wie dieser Conflict anders von der pal. Halacha und anders von der babyl. gelöst wurde, wollen wir zeigen; aber auch gleichzeitig, dass unsere M. nicht aus Palästina stammen kann, sondern in Babylonien nach Auffassung der babyl. Amoräer neu redigirt wurde, und dass manchen Worten eine andere Bedeutung zugeschrieben wurde, als ihnen zukommt.

In diesem Artikel wollen wir die Kämpfe darstellen, welche sich seit RMBM nicht nur auf einen Federkrieg gegen seine Entscheidung von Seiten der französischen Schule sich beschränkten, sondern im 16. Jahrhundert heftige Kämpfe in der Praxis in Palästina hervorriefen, welche schliesslich zum Banne derjenigen führten, welche sich nicht nach der Entscheidung RMBM's richteten; ja sogar unter denjenigen, welche an RMBM's Entscheidung festhielten, brach wieder ein Streit aus, wie die Meinung RMBM's betreff der שביעית-Früchte des Heiden zu verstehen sei. Wir wollen die Entwicklung dieser Kämpfe verfolgen, weil es sich herausstellt, dass dieser Kampf gegen RMBM nichts anderes war, als ein Kampf um Widerherstellung der palästinensischen Halacha, die aus T. und J. hervorgeht, gegenüber der erleichternden babyl. Hal., die aus M. und Gemara folgt, wenn man auch J. und B. zu harmonisiren glaubte. Aber die Verschiedenheit zwischen den genannten Codices ist so in die Augen springend, dass man sich eines Staunens über die Gewaltsamkeit der Erklärungen nicht erwehren kann. Die Erklärung des J. musste dadurch eine verfehlte sein, wenn man auch offenbare Verschiedenheiten zwischen J. und B. nicht leugnen konnte.

Der erste, der das Thema nach RMBM gründlich behandelte, war der 1306 aus Frankreich vertriebene, von Liebe zum heiligen Lande begeisterte Geograph desselben, Estori Parchi [2]). Dass er auch auf talmudischen Gebiet hervorragend war, davon legt sein Buch Zeugniss ab. Im 4. Kapitel, in welchen er dies Thema be-

---

[2]) Siehe die Einleitung zu כ״פ von Edelmann p. X. Dieser giebt von den im Buche aus B. citirten Stellen die Seiten an, aber es fehlen die

handelt, wirft er wuchtige Fragen gegen die Entscheidung RMBM's auf. Er citirt eine Reihe von T.-Stellen, aus welchen durchgängig hervorgeht, dass אין קנין לגוי להפקיע מידי מעשרות ומידי שביעית u. z. auch nach Fertigstellung der Frucht (מרוח) von Seite des Heiden, während RMBM entscheidet, man brauche von heidnischer Frucht, wenn der Heide sie vollständig hergestellt (אחר מריחה), keine Zehnten zu geben. Hat er, sagt er weiter, von diesen Stellen keine Notiz genommen, sie vielleicht nicht gekannt, oder nicht anerkannt, so muss man sich mehr wundern, dass er wohl eine T.-Stelle in ihrem ersten Theil citirt und den zweiten Theil, der ausdrücklich gegen seine Entscheidung spricht, verschweigt. — Er meint aber dann, RMBM's Entscheidung stimmt mit B. nach seiner Erklärung überein. Wir aber, sagt er weiter, richten uns nach den Erschwerenden und zählt die Autoritäten aus der Tossafistenschule auf. Am weitesten ging sein Lehrer, der Märtyrer R. Elieser aus Chinon[2a]), welcher die Verpflichtung heidnischer Früchte in Palästina zum Zehnten noch in der Gegenwart möglichen Falls sogar biblisch, aber sicher für rabbinisch hielt. Im 47. Abschnitt wirft er gleichfalls schwierige Fragen gegen die Entscheidung RMBM's auf, welche dahin geht, dass die Früchte eines heidnischen Feldes am שביעית erlaubt seien. Das, meint er, wäre gegen M. — nach RMBM's Erklärung — und T. Aber im folgenden Absatz sagt er ואל הרב ז"ל יש לי להאמין אף על שמאל שהיא ימין; damit will er sagen, trotzdem die Schwierigkeiten sich nicht beantworten lassen, hat die Entscheidung RMBM's eine Stütze in

---

näheren Angaben von J. und auch von T. Letztere habe ich in meiner T.-Ausgabe auf S. 107 und XLVII zum grossen Theil angegeben. Ich habe zum Zwecke dieser Materie das Buch nochmal durchgegangen und habe noch eine Anzahl Stellen, die dort im Verzeichnisse nicht angegeben sind, gefunden, so dass die Citate aus T. die Zahl 200 überschreiten. Ich trage die ausgelassenen Stellen von T. hier nach. Die ersten Zahlen beziehen sich auf Seite und Zeile meiner T.-Ausgabe, die zweiten auf Blatt und Z. von Kaftor Wapherach: 28_{12}—70a; 29_{15}—$68b_{48}$; 92_{20}—$90b_{3}$; 34_{28}—$4a_{42}$; 97_{26}—$59b_{30}$; 92_{29}—$90b_{3}$; 92_{28}—$7b_{3}$; 97_{29}—$58a_{6}$; 134_{6}—$81a_{9}$; 188_{20}—$38a_{19}$; 144_{8}—$54a_{52}$; 157_{5}—$45b_{20}$; 175_{15}—$54a_{11}$; 177_{1}—$14a_{12}$; 196_{15}—$22a_{46}$; 279_{4}—$72a_{49}$; 316_{4}—$37a_{10}$; 320_{6}—100 Ende; 361_{20}—$32a_{8}$; 363_{10}—$21b_{17}$; 440_{24}—$103b_{41}$; 464_{9}—$33a_{23}$; 464_{18}—$11b_{18}$; 538_{11}—$20a_{17}$; 570_{12}—$14b_{26}$; 585_{22}—$85b_{16}$; 616_{22}—$21b_{21}$; 628_{9}—$15b_{26}$; 632_{4}—$55a_{4}$; 675_{25}—69 a Ende. Siehe Litteraturbl. Rahmer V. S. 54 Anm. u. S. 62.

[2a]) Siehe Edelmann a. a. O. und p. XXIX.

B., wie er auch dann sagt. Wir sehen, EP als wissenschaftlicher Mann, wollte nicht harmonisiren, sondern konnte nur bemerken, RMBM habe sich nach B. gerichtet. Dieser hat das Recht, auch gegen T. und M. zu streiten. Aber durch diese Bemerkungen des aufgezeigten Gegensatzes zwischen T. und B. zog er sich schwere Vorwürfe von den späteren Harmonisten zu. RBA ist ganz entrüstet, wie EP es wagen konnte, gegen RMBM, die anerkannte Autorität, in solchem Tone zu schreiben. Gewiss, meint er, hat RMBM das Recht, oder die Pflicht, eine T., welche nicht im Einklang mit B. ist, zu verwerfen; sie ist corrumpirt (משבשתא). Wenn er nicht selten nach T. entscheidet, so geschieht es nur dann, wenn B. nicht dagegen ist[3]). Wie RBA, nehmen auch an-

---

[3]) Die Stelle aus תשו' רב"א ist citirt bei Edelmann p. XXXVII zu דף ז'. Sie lautet: ואני אומר כי זה החכם החסיד ז"ל מרוב חביבותיה בארץ ישראל ובמצותיה שגה ברואה ושאריה ליה מריה דבמילי דבדיחותא עביד לרב ז"ל אביהן של ישראל כמתעתע, עוד כתב זה החכם החסיד תוספתא אחרת ואני אומר כו' ובירושלמי גרסינן ר' זעירא בשם שמואל אין למדין לא מן ההלכות (פי המשניות) ולא מן האגדות ולא מן התוספת אלא מן הגמרא והרא"ש בשם הר"ן גיאות בריש מס' יומא כתב תוספתא זו שבשתא היא מדלא הביאה הגמ' לפשוט הבעיא והרמבם שהעלה לדין כמה פעמים מהתוספתא הוא רק במקום דלא רמיזא מזה בגמ' כלל . . . . . אבל אנו . . . . ושאריה ליה מאריה שהטיח דברים כלפי הרב אביהן של ישראל והקושיא כו' אבל אנו כמה קשה דבריו אלו אפי' על קטן שבפוסקים כש"כ להרים לאב קולו. Gegen die Behauptung, welche die T. betrifft, liesse sich Manches einwenden. So entscheidet RMBM שהייה במיעט קמא ובתרא gegen B. nach T. — Ich habe dieses Responsum, welches mit dem Nachtrag auf Blatt 28 (der Lemberger Ausgabe 1904) über 40 Foliospalten ausmacht, durchgegangen. Es ist mit grosser Heftigkeit gegen die Erschwerenden geschrieben. Seine Ausfälle gegen EP sind noch viel stärker, als die oben citirten Sätze besagen. Nach להרים לאב קולו auf F. 10a schreibt er noch: אבל גדולה שנאה אשר שונאים שאינם יודעים ליודעים וכ"ש אשר חצים יודעים שכל כמה אשר תגדל תפארת גדולת היודע כן תגדיל קנאתו ולא ידעתי מהיכן נתברר לו . . . הנגלו לו שערי שמים בלכתו מהר להר לתור הארץ . . . . Das ist doch zuviel gegen EP., den er selbst החכם החסיד nennt. In den Worten בלכתו מהר להר liegt eine schärfere Spitze gegen EP, als dieser gegen RMBM gebraucht. Es soll damit gesagt sein, dass er, der Geograph, nicht competent ist, in talmudischen Sachen zu entscheiden, wie er dies auch auf Seite 28 andeutet ופסקו נכון (של הרמבם) למורים ההולכים בעקבות הפוסקים ז"ל ואשר שמו לילות כימים להבין עומק' של הלכה על פי דרכם ז"ל, worin doch deutlich der Vorwurf steckt, EP habe nicht seine ganze Zeit der עומק הלכה gewidmet. Und dennoch hat Keiner dies Thema so klar behandelt als EP. Er hat das, was zur Stütze RMBM's gesagt werden kann, klar angegeben und seine Einwendungen aus T. und J. sind weder von RBA, der durch seine Zusätze zum babyl. Talmud nach Handschriften, auf die er sich auch in diesem Resp. öfter beruft, ein grosses Verdienst hat, noch von anderen nach ihm beantwortet worden. Die Heftigkeit gegen die Erschwerenden ist nur aus dem zu allen Zeiten bestehenden Bestreben nach Einheit der Praxis zu er-

dere Autoritäten dem EP es übel, gegen RMBM polemisirt zu haben. In H. Schemitta c. schreibt RJK ‚כל דבריו הם שלא בהשגחה‘, ohne dass er die Beweisstellen gegen RMBM aus T. zu widerlegen für nothwendig hält; denn T. — meint er sicher — ist keine Instanz gegen RMBM. In Terumoth c. schliesst RJK folgendermassen: Jetzt kam ein Mann hierher[3a]), der auch von den von Nichtjuden gekauften Früchten Zehnten giebt, man muss ihn aber zwingen, sich der Entscheidung RMBM's zu fügen, um nicht Partheiungen aufkommen zu lassen. Aehnlich schreibt RJT in seinem Resp. c. mit geringer Achtung von EP. Er schreibt: ומה הוא חלקנו מדברי הרב בעל כפתור ופרח מה שכתב בכאן פ׳ מ״ז ואל הרב יש לי להאמין ובמחילה מכבודו לא כוון לדברי הרב. Man muss vielmehr den Autoritäten, meint er, sich anschliessen, die B. bezüglich מעשרות mit T. harmonisiren. Aber der Wahrheit suchende EP, der durch seine Forschungen in geographischer Beziehung der T. mehr Autorität zuschreiben muss als der M.[4]), konnte nicht annehmen, dass die zahlreichen Stellen in T., welche gegen die Entscheidung RMBM's sprechen, alle corrumpirt sein sollten.

RMBM als Codificator hat wohl erkannt, dass B. einen anderen Standpunkt hat als T. und J., und da er jenen theilte, so entschied er nach ihm, ohne dass er annahm, T. sei corrumpirt,

---

klären, aber darum kann der Gegner, der nachweist, dass die frühere Halacha mit der gegenwärtigen nicht stimmt, nicht der Unwissenheit geziehen werden. Hatten die Späteren das Recht, gegen Halacha und Tosefta zu entscheiden, wie RBA sagt, warum soll die Autorität RMBM's für alle Zeiten gelten und die Späteren nicht das Recht haben, ihre Meinung auszusprechen?

[3a]) Das wird wohl der חכם ר׳ שלומה sein, den RMT c. I 21 erwähnt, welcher nicht mit der Entscheidung RMBMs übereinstimmte. Es ist dies wohl R. Salomon Syreleyo, der damals in Sapheth lebte (vgl. Confronte ed. Cassel p. 32b).

[4]) Siehe meine Abhandlung über T. in Gött. gel. Anz. 1881. Stück 23. 24. S. 32. Dort citire ich seine Bemerkung (p. 107a): „Nach meiner Meinung hat T. hier das richtige". Es hat wohl wenig Talmudisten gegeben, die sich so eingehend mit T. beschäftigten, als EP (s. Anm. 2). Er erkannte die Wichtigkeit derselben durch Uebereinstimmung ihrer Angaben mit seinen wissenschaftlichen Forschungen. Als das geschichtliche Interesse in der neuen Zeit erwachte, erkannte man auch die grössere Zuverlässigkeit der Angaben in T. in historischer Beziehung, als in den Citaten. Aber das gilt auch in halachischer Beziehung. Eine T., die als corrumpirt (משבשתא) gilt, ist in Wahrheit abrogirt, thatsächlich aber richtiger, als das dafür Substituirte.

sondern sie sei vielmehr durch B. abrogirt. — RMT aber, der wiederholt auf dieses Thema zu sprechen kommt[4a]), will die T.-Stellen mit der Entscheidung RMBM's harmonisiren[5]). Solche gezwungene Erklärungen musste EP und gewiss auch RMBM für unmöglich halten. So soll der Satz in T. אין מוכרין ואין לוקחין מן הגוי ומן הכותי פירות שביעית so erklärt werden, dass אין מוכרין auf גוי und אין לוקחין nur auf כותי sich bezieht (s. Ende des Responsums), oder, wie er zuerst annehmen wollte (s. Anfang des Resp.), es soll gemeint sein, man darf nicht kaufen Früchte vom גוי, die dieser vom Juden gekauft hat. Ebensowenig ist RBA die Harmonisirung von RMBM's Entscheidung mit J. gelungen, worauf wir noch zurückkommen werden.

Bestand aber zwischen den beiden Autoritäten Palästinas — R. Joseph Karo und R. Moses di Trani — Uebereinstimmung und kam ein Beschluss zu stande, dass man, bezüglich der Zehnten, an der Entscheidung RMBM's festhalten müsse[6]), dass nämlich, wenn der Nichtjude die Früchte fertig hergestellt (אחר מריחה), sie vom Zehnten frei sind — denn RMBM sei die anerkannte Autorität Palästina's (מארי דא״י) —; so brach zwischen den genannten Autoritäten darüber Streit aus, wie nach RMBM es mit den Früchten des 7. Jahres, welche von Heiden gekauft werden, zu halten sei. RJK erklärte, RMBM meine, wie auch EP angiebt, die heidnischen Früchte des Schmitta-Jahres haben keine Heiligkeit, sind wie Früchte jedes anderen Jahres; sie müssen daher, wenn der Jude sie vor der Fertigstellung derselben (קודם מירוח) kauft, verzehntet werden. RMT behauptet aber, RMBM meine, sie sind zum Genuss erlaubt, d. h., sie haben heiligen Charakter, wie die Früchte der Juden und man brauche deshalb von ihnen keinen Zehnten zu geben. Der Streit war heftig. RMT hat für seine Behauptung Folgeleistung auch von RJK sich erzwingen wollen. Er soll, wie RJT, welcher die Frage noch einmal gründlich erörtert (Resp. c.),

---

[4a]) Siehe Anm. 1. In der Einleitung von Edelmann p. XI ist Resp. 12 ein Druckfehler, es muss 11 heissen. Auch wird im Resp. II 196 und III 46 כ״פ mehrmals citirt, was bei Edelmann nachzutragen ist.

[5]) Siehe Resp. I 21.

[6]) An dieser Versammlung haben nach RBA c. Theil genommen seine Lehrer R. David b. Simri (RDBS), der zuletzt in Safet lebte und 110 Jahre alt geworden ist (s. Confronte 36 b) und R. Israel de Koriel.

RJK genöthigt haben, sich ihm zu fügen, was aber P.H. 23 c. bestreitet. RJK wäre von seiner Meinung nicht abgegangen. RJT wäre z. Z. noch sehr jung gewesen, als der Streit bestand. (s. d.) Auffallend bleibt immer, dass RJK seine Entscheidung in den Sch. Ar. nicht aufgenommen hat und die Frage dort gar nicht berührt. — Die letzten Autoritäten, REW und P.H., erklären sich für die Auffassung RJK's. In der That besagt der Wortsinn RMBM's das, was RJK verstanden hat und ist es, wie P.H. beweist, unmöglich, die Worte RMBM's so zu deuten, wie RMT es gethan. Bezüglich der Entscheidung RMBM's, dass die Früchte eines Nichtjuden אחר מירוח frei seien von מעשרות, so kommt die Rechtfertigung derselben von Seiten P.H. auf das schon von EP Gesagte hinaus, dass diese Entscheidung aus B. folge, er bringt noch andere Beweisstellen aus B. bei. Hingegen die Beantwortung der Fragen EP's, dass die T.-Stellen gegen die Entscheidung RMBM's seien, ist P.H. ebenso wenig gelungen, wie RMT. Auch nach ihm soll an mehreren T.-Stellen, aus welchen unzweideutig folgt, אין קנין לגוי, dies nur אחר מרוח gemeint sein, wenn der גוי die Früchte vom Juden gekauft hat. Interessant ist aber nach ihm die Beantwortung der Frage, wie die T.-Stelle אין מוכרין ואין לוקחין מן הגוי ומן הכותי פירות שביעית nach RMBM zu verstehen sei, und wir sehen, wie durch andere Gedanken auch die Worte geändert werden müssen, d. h., wie man zu allen Zeiten Emendationen zu machen nicht ansteht, wenn man den Gedanken für richtig hält. EP hatte noch eine Hsch. der T., in welcher, wie in EW, der Wortlaut, wie citirt, lautete. P.H. hatte aber eine gedruckte, recensirte T. vor sich, da stand, wie wir in A lesen אין מוכרין ואין לוקחין מן הכותי ומן הכותי. Er sagt nun — und wir können uns denken, wie er sich mit dem Fund gefreut hat, — denn RMBM ist ja dadurch vor Verschweigung gerechtfertigt — EP habe das erste כותי als גוי verstanden, es sei aber vom Schreiber dittographirt. Es hat, meint er, gar nicht גוי hier gestanden. Hier haben wir, um B. mit T. zu harmonisiren, eine Emendation, die eine Textänderung ist. Die babyl. Amoräer haben ebenso mit der pal. M. verfahren.

Wir müssen sagen, die Widersprüche, welche EP zwischen der Entscheidung RMBM's und der von T. und J. aufzeigt, sind nicht widerlegt. Es besteht eben eine Verschiedenheit zwischen

der pal. und babyl. Halacha. RMBM hat als Codificator sich der erleichternden Auffassung B.'s angeschlossen, obwohl er in M. Pea und Demai c. als Commentator die Auffassung des J. aufgenommen hatte. Wir wollen in den folgenden Artikeln diese Verschiedenheiten zwischen T. und J. einer-, M. und Gemara andererseits, angeben u. z. erst einen Ueberblick über die Varianten der diese Materie betreffenden Stellen, dann die verschiedene, palästinensische und babyl. Auffassung geben, worauf wir die einzelnen Stellen nach pal. und babyl. Auffassung erklären wollen.

39b. קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשרות ושביעית[1].

Wir wollen hier vorerst die textlichen Verschiedenheiten zwischen M. und T., sowie die offenbaren Verschiedenheiten zwischen J. und B. angeben, im folgenden die verschiedene Auffassung zwischen J. und B. und dann in den auf diesen folgenden Artikeln die einzelnen Varianten zwischen M. und T. und J. und B. erklären.

1. T. Demai 5 c. enthält folgende Verschiedenheiten von M. 5 c.:

a. Finden wir in T. eine Controverse zwischen R. Meir einer- und R. Jehuda, R. Jose, R. Simon andererseits, während in M. anonym (סתם) bloss die Behauptung R. Meirs steht, was um so mehr auffallen muss, als R. Jehuda Hanassi selbst und die meisten palästinensischen Amoräer nach der Behauptung der Contraverteuten des R. Meir sich gerichtet haben[2]).

b. In T. heisst es מעשרין משל ישראל על של גוים ומשל גוים על של ישראל משל ישראל על של כותי ומשל כותי על של ישראל ומן הכל על

---

[1]) Quellen: T. Pea 2_{11}; ib. Demai §§ 12—14 הקלין שבדמאי (1); ib. §§ 22—25 הלוקח ירק (4); ib. §§ 21,22 הלוקח פירות (5); ib. §§ 1—7 המקבל (6); ib. Terum. §§ 10,11 המוכר פירות (2); ib. § 7 הזורע פשתן (8); ib. Machschirin Ende; ib. Oholoth §§ 4,16 חומר בארץ העמים (18); M. Pea § 9 הפאה נתנת (4); ib. Demai § 4 מאכילין את העניים (3); ib. § 9 הלקח מן הנחתם (5); ib. §§ 1,2 המקבל (6); ib. Terum. § 7 הזורע תרומה (9); ib. Gittin Ende השולח (4); ib. Machschirin § 10 זיעת בתים (2); J. Pea 4_6 (18c); ib. Demai 5 Ende; ib. Gittin 4 Ende; ib. Jebam. 7_3 (8a); ib. 8_6 (9d); b. Jebam. Ende; ib. Gittin 47; ib. Men. 31,64 Bechor. 11 ab.

[2]) Diese Frage zu beantworten, macht RBA grosse Anstrengungen.

הכל דברי ר' מאיר. Es sind 3 Kategorien in doppelter Weise genannt, in M. steht für משל כותי על של ישראל — משל כותי על של כותי. Diese Abnormität, bemerkt schon RLH und מן הכל על הכל, wird wohl als selbstverständlich ausgelassen.

c. In b. Men. c. wird unsere T. als Boraitha citirt, aber variirt: Sie lautet תורמין משל ישראל על של ישראל ומשל עכום על של עכום ומשל כותים על של כותים ומשל כל על של כל דברי ר"מ ור' יהודה ר' יוסי ור' שמעון אומרים תורמין משל ישראל על של ישראל ומשל עכום על של כותים ומשל כותים על של עכום אבל לא משל ישראל על של עכום ושל כותים ולא משל עכום ושל כותים על של ישראל, während in T. c. die Contravertenten des R. Meir folgendes sagen: מעשרין משל ישראל על של ישראל ושל גוים על של גוים ושל כותי על של כותי אבל לא מישראל על של גוים ועל של כותי ולא מהן על של ישראל. Ferner: In der Boraitha steht תורמין, in T. מעשרין, ausserdem ist der Gegensatz der Meinungen zwischen R. Meir und den Contravertenten in der Boraitha anders ausgedrückt, als in T. Man wird nicht zweifeln, dass er in T. naturgemässer hervorgehoben wird, als in der Boraitha. Der Streitpunkt ist der, ob man ישראל על גוי verzehnten kann und umgekehrt, das sagt deutlich T.; ישראל על ישראל braucht R. Meir nicht zu sagen, die Contravertenten müssen das aufstellen, nur ישראל מישראל etc., aber nicht ישראל על גוי, oder כותי. Auch die LA der Boraitha משל עכום על של כותים ist anders als die LA der T.[3]) — In T. haben wir ferner 3 Contravertenten des R. Meir, nämlich, R. Jehuda, R. Jose, R. Simon; in der Boraitha hingegen werden R. Meir und R. Jehuda gegenübergestellt R. Jose und R. Simon[4]). J. Demai c. stimmt insofern mit T. überein, als R. Meir allein steht und als Gegner ר' יהודה und ר' שמעון angegeben werden, R. Jose kann ausgefallen sein. (N. 39d und 39e).

2. In M. Gittin c. sind zwei LA vorhanden. Die eine lautet המוכר שדהו לעכום לוקח ומביא בכורים מפני תקון עולם, die andere:

---

[3]) Schwarz hält die LA der Boraitha für die richtige, wir werden weiter darauf zurückkommen.

[4]) Aehnlich haben wir in der Controverse von הלוקח יין מבין הכותים auf der einen Seite R. Meir und als dessen Gegner auf der anderen Seite ר' יהודה ר' יוסי ר' שמעון, während b. Erubin 36 Ulla behauptet, זוגי זוגי קתני, man muss lesen ר' מאיר ור' יהודה und ר' יוסי ור' שמעון, vgl. auch T. Scheb. 1_1 und oben I S. 388. Im J. steht ר' יהודה gar nicht, (s. w. N. 40b).

המוכר שדהו לעכום וחזר ולקחה ממנו ישראל הלוקח מביא ממנו בכורים מפני תקון עולם, die erste LA hat Raschi, die andere RJF, RMBM u. a. Welche LA ist die richtige? (N. 39 d).

3. Bei Vergleichung von M. Machschirin c. mit T. Demai 1 c. und T. Machschirin c.[5]) fällt uns die fehlende Controverse von R. Jehuda und R. Jose, sowie der fehlende Satz אמר ר' יהשע בן קפסאי in M. auf, ohne dass diese Sätze als Boraitha in Gemara citirt würden, während wir letzten Satz wohl im J. finden (N. 39e).

4. Dieselben Fälle, die in M. 3 c. gekürzt angegeben sind, sind in T. Demai 4 c. klar und deutlich ausgeführt, und während der § 25 in T. klar und unzweideutig ist, wird in M. ein Satz hingestellt, der einen anderen Sinn zulässt, als T. besagt. Als Gegensatz zu בחזקתן למעשרות ולשביעית passt der in T. vorhandene חוששין למעשרות ולשביעית, aber nicht כפירותיו, wobei es zweifelhaft ist, ob כפירותיו heisst, wie seine Früchte, welche טבל sind, oder, welche gar nicht verzehntet zu werden brauchen. Wenn erst חוששין למעשרות ולשביעית steht, kann dann hinzugefügt werden והרי הן כפירותיו, d. h., sie müssen verzehntet werden. In T. heisst es ferner bei der Behauptung R. Simons und RSbG's עשו פירות ישראל את פירות הגוי זה דמאי, in M. bloss דמאי (N. 39e).

5. T. Demai 6 c., verglichen mit M. c., weist viele Varianten auf.

a. In T. ist in § 1 eine Controverse angegeben zwischen dem ersten Tannai und RSbG, in M. ist nur eine Meinung angegeben, die entgegengesetzt ist der des ersten Tannai in T., aber auch nicht ganz übereinstimmt mit dem, was RSbG in T. sagt.

b. In T. ib. heisst es in § 1 מעשר ונותן לו, was von den Commentatoren in תורם emendirt wird. Auch im J. daselbst werden von den Commentatoren verschiedene Emendationen gemacht, die wir, da sie mit unserem Thema zusammenhängen, untersuchen wollen (N. 39f).

6. T. Terum. c. werden zwei Bestimmungen angegeben, die sich auf סוריא beziehen. Im Citat b. Gittin c. fehlt בסוריא, so

---

[5]) Der Satz ist entweder von Abschn. 2 der M. אוצר, wohin er gehört, nach dem Ende versetzt, oder es haben ursprünglich die §§ des zweiten Abschnitts am Ende gestanden und man schloss den Traktat absichtlich mit dem Satze des ר' יהשע בן קפסאי.

dass R. Eleasar diese Bestimmung auch für א״י gelten lässt. (N. 39 d Anm. 6 a).

7. Dass das Citat in b. Jebamoth c. sich nicht mit dem Satze in T. Demai 5, deckt, haben wir schon oben I S. 324 ff dargethan.

8. T. Terumoth 8 c. und M. sind verschieden. REW emendirt, und anders Friedlaender (N. 39 e Anm. 14).

9. Wir haben schon oben S. 86 A. gesagt, dass nach dem Wortlaut der T. Pea 2 c. B. die M. nicht so hätte erklären können, wie es in Gittin c. geschieht, aber, wenn wir J. Pea c. mit der Gem. in Gittin vergleichen, so finden wir, dass J. die M. erklärt, sowohl nach der Behauptung יש קנין, als nach der Behauptung אין קנין, ohne die äusserst gezwungene Erklärung des B. nöthig zu haben (N. 39 d).

10. Nach b. Jebamoth c. soll R. Jochanan behauptet haben תרומה דאורייתא, oder doch wenigstens, dass R. Jose behauptet hat תרומה דאורייתא, denn er hätte gesagt, R. Jose wäre der Autor von סדר עולם, wo diese Behauptung angegeben ist, aber im J. Jeb. c. heisst es, ר׳ ישמעאל בר׳ יוסי wäre nicht in Uebereinstimmung mit seinem Vater gewesen, betreff תרומה, nämlich ר׳ יוסי hätte angenommen מעליהן קבלו המעשרות und sein Sohn ר׳ ישמעאל nahm an, תרומה sei biblisch; R. Jochanan selbst, heisst es im J. Demai, hat angenommen מעליהן קבלו את המעשרות und ebenso ib. Jebam., dass ר׳ יוחנן angenommen habe תרומה דרבנן und RSbL, תרומה sei דאורייתא. Ferner lässt sich das, was B. R. Eleasar Gittin c. behaupten lässt, nicht mit dem vereinen, was wir im J. von R. Eleasar wissen (N. 39 e).

Die Verschiedenheiten in LA. lassen sich nur auf die verschiedene Auffassung der babylonischen Amoräer von der der palästinensischen zurückführen. Nach ihrer Auffassung mussten die babyl. Amoräer wegen Consequenz des Gedankens die paläst. M. emendiren, resp. variiren. Diese verschiedene Auffassung wollen wir geben, ehe wir die einzelnen Stellen behandeln.

39c. קנין לגוי בארץ ישראל

להפקיע מידי מעשרות ומידי שביעית[1].

P. Nach T. und J. bezieht sich die Controverse von אין קנין und יש קנין darauf, dass nach R. Meir die Früchte eines heidnischen Feldes, welche der Jude kauft, biblisch zehntpflichtig sind, nach den Contravertenten nur rabbinisch, was allerdings erleichternde Consequenzen hat. Einen Unterschied, den B. macht, ob der גוי die Frucht fertiggestellt (אחר מירוח), oder nicht (קודם מירוח), kennt die pal. Halacha nicht, auch nicht den Derasch דגנך und דיגונך (b. Gittin c.). R. Meir hält die alte Ansicht fest אין קנין לגוי בארץ ישראל, ein Heide kann kein Eigenthum erwerben am palästinensischen Boden. Wie im alten R.R. der peregrinus kein Eigenthum, sondern nur Besitz am Boden erlangen konnte, so hat auch in Palästina der Heide kein Eigenthumsrecht am Boden erwerben können. Es war auch verboten, in Palästina Land an Heiden zu verkaufen und zu verpachten (M. A.S. 1_8.). Ist das aber geschehen — wir können uns denken, dass durch römischen Druck jüdische Felder theils durch Gewalt in die Hände der Heiden kamen, theils durch Noth doch verkauft wurden, — so galten die Früchte des im Besitze des Heiden befindlichen Feldes als zehntpflichtig; denn durch den Kauf des Feldes hat der Heide kein Eigenthum am Boden erlangt, sondern nur den Besitz. Das Eigenthum — nudum dominium — befand sich noch beim jüdischen Verkäufer. Kauft daher ein Jude die Früchte vom Heiden, sind sie ebenso zehntpflichtig, als wenn er sie vom Juden gekauft hätte. Gekaufte Früchte sind nach palästinensischer Auffassung biblisch zehntpflichtig[2]). Die Pflicht zum Zehnten ist

---

1) Quellen: T. Terum. § 11 המוכר פירות (2); ib. Demai § 20 הלקח ירק (4); ib. Scheb. § 20 שביעית נתנה (6); ib. Mr. § 14 ר' שמעון בן יהודה אומר (3); M. Chall. § 7 שתי נשים (3); J. Kilaim 7_3 (30d); ib. Mass. 5 Ende; ib. Challa 3_4 (59b); b. Gittin 47.

2) Wenn darüber Controverse ist, ob die von den Heiden gekauften Früchte biblisch zu verzehnten seien, oder bloss rabbinisch, so ist es doch selbstverständlich, dass es zweifellos war, dass die vom Juden gekauften Früchte zu verzehnten seien. Das folgt auch aus J. Demai 5_7 (24d) אמר ר' יונה כיני מתניתא. Vor dem מירוח sind ja die Früchte noch nicht טבל. Wenn es heisst, der חבר kann in dem dortigen Falle dem חבר — טבל verkaufen, so heisst das: fertiges Getreide. Es ist im J. nirgends bezüglich לקוח ein Unterschied zwischen קודם מירוח und אחר מירוח erwähnt. Ferner im J. Pea 1_6 (16c)

keine von der Person abhängige, sondern haftet an den Früchten eines jüdischen Feldes [2a]). Da dies, wenn es auch factisch an einen Heiden verkauft wird, doch ein jüdisches bleibt, so ist ein Derasch דגנך ולא של גוי gar nicht möglich. Es bleibt in Händen des Heiden doch דגנך. Anders ist das bei הקדש und הפקר. In beiden Fällen hört es auf, Eigenthum des Einzelnen zu sein. Ebenso waren die Früchte eines heidnischen Feldes in Palästina, welches am 7. Jahre bearbeitet wurde, dem Juden zum Genuss versagt, denn das Feld bleibt, trotzdem der Heide es besitzt, jüdisches Eigenthum und muss am 7. Jahre ruhen und מן השבות אתה אוכל אי אתה אוכל מן השמור, Du darfst nur die Früchte geniessen eines Feldes, das am 7. Jahre geruht hat, aber nicht die von einem behüteten, d. h., bearbeiteten Felde (s. oben I 329ff.). Das wurde auch von den Contravertenten des R. Meir zugestanden,

heisst es, dass R. Akiba, welcher in der M. behauptet, dass Saatgetreide nicht verzehntet zu werden braucht, einen Vers der Schrift ähnlich gedeutet hat, wie die בני חניות, welche dafür bestraft wurden, dass sie den Vers עשר תעשר — ואכלת Deuter. $14_{22,23}$ gedeutet haben, ולא לוקח ולא מוכר — ואכלת, weil das ein falscher Derasch sei, die Schrift versteht unter ואכלת auch לוקח ומוכר. R. Akiba hat zwar nicht bezüglich לוקח ומוכר den Vers so gedeutet, sondern bezüglich וזריעה, auch das sei nicht richtig, dass לוקח und מוכר nur rabbinisch verpflichtet sei, das ist aus der Stelle nicht zu schliessen. B. B M. 88 a hat angenommen, die בני חניות hätten die rabbinische Pflicht nicht anerkannt, biblisch, hätten Alle zugestanden, sei der Derasch richtig. — Es entstehen dadurch Schwierigkeiten betreff לוקח מן הגוי, welche von den Tossafisten verschieden gelöst werden. Das Wahrscheinliche ist, dass B., da er angenommen hat מירוח הגוי פוטר, den Unterschied nach dem Tannai, welcher behauptet אין קנין, so gemacht hat: Vom Juden ist man rabbinisch verpflichtet, zu verzehnten, wenn man אחר מריחה kauft, hingegen vom גוי ist man nach dem Derasch דיגנך ולא דיגון גוי nach der מריחה rabbinisch frei, vor der מריחה verpflichtet.

[2a]) Von den heidnischen Feldern, welche nach der Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft sich im Eigenthum der Heiden befunden hatten, wurde wohl angenommen, dass sie ihr Eigenthum sind. Nur so lässt sich erklären, dass später palästinensische Städte, wie Cäsarea, Askalon, Beth Sean (Scytopolis) in Folge von Zeugnissaussagen, dass sie von jeher den Heiden gehört haben, vom Zehnten und Erlassjahre befreit wurden, was sich doch nur auf die von den Heiden gekauften Früchte beziehen kann: denn die Juden, welche in diesen Städten wohnten und Felder besassen, mussten doch nicht minder als die Bewohner von Syrien von den Früchten ihrer Felder den Zehnten geben und das Schemitta-Gesetz beobachten.

nur, dass sie das Verbot nicht als ein biblisches ansahen, sondern als ein rabbinisches. Hingegen in Syrien, wo es zwar auch den Juden verboten war (M. A.S. ib.), Felder an Heiden zu verkaufen, wurde allgemein angenommen, dass der Heide wohl Eigenthum dort erwerben kann, und die Früchte seines Feldes frei sind vom Zehnten und die des 7. Jahres dem Juden zum Genuss erlaubt sind.

Die T.-Stellen, welche EP. anführt, sind nach pal. Halacha nicht für אין קנין beweisend, sondern auch die Contravertenten haben sie anerkannt, sie haben nur behauptet, diese Bestimmungen seien rabbinisch. Den Satz in T. 4c. אבל מביאין לו מגוי ומכותי חזקתו ודאי haben auch die Contravertenten zugestanden. Der Unterschied war nur der, nach R. Meir ist ודאי zu erklären, biblisch טבל, nach den Contravertenten rabbinisch, ebenso galt der Satz der T. Scheb. 6c. auch nach den Contravertenten des R. Meir. — Dass R. Meir die ältere Auffassung hatte, ersehen wir aus dem Beispiel, das R. Simon Schesuri bringt. Dort handelt es sich um ein biblisches Verbot nach J. (s. oben I S. 87); die Erklärung der M. Scheb. 6c. im Commentare zur M. von RMBM, dass לא נאכל ולא ונעבד heisst, die Früchte dürfeu nicht gegessen werden, wenn sie — auch von Heiden — bearbeitet worden sind, ist die richtige, wenn er auch später sie verworfen hat.

לא נאכל bezieht sich auf ספיחין und שמור. Dass לא נאכל zuerst steht. hat seinen Grund darin, dass es sich auch auf ספיחין bezieht. Man kann auch die Ordnung לא נאכל ולא נעבד damit begründen, dass der Genuss sich auf jeden bezieht, auch auf den, der kein Feld hat, während לא נעבד sich nur auf die Feldarbeiter erstreckt. Sicher haben diejenigen, welche auch יש קנין behaupteten, die Gültigkeit des Satzes לא נאכל ולא נעבד nicht bestritten. Das ist klar zu ersehen aus T. Oholoth 18c.[3]), wo es heisst: Die Juden

[3]) In § 4c. heisst es: Die Städte — die nicht von ארץ ישראל selbst — aber verschlungeu mit dem Lande Palästina sind, obwohl die Früchte derselben frei sind vom Zehnten und von שביעית, so sind sie nicht l. verunreinigend wegen ארץ העמים. Daraus folgt, dass die Städte, welche zu Palästina gehören, verpflichtet sind zum Zehnten und das שביעית-Gesetz findet Anwendung, d. h., die Früchte der Heiden, welche von Juden gekauft werden, sind zum Genusse verboten — denn darum kann es sich nur handeln, da nur in Syrien Früchte der Heiden vom Zehnten frei sind und am שביעית gegessen werden dürfen — während im übrigen Palästina die von Heiden gekauften Früchte verpflichtet sind zum Zehnten und am שביעית nicht gegessen werden dürfen.

haben in Cäsarea ohne öffentlichen Beschluss in Folge der Zeugenaussage der dort genannten Personen[3a]), die Früchte der Heiden des siebenten Jahres sich angeeignet, was bis zu dieser Zeit verboten war, nämlich, heidnische Früchte des 7. Jahres zu geniessen. Rabbi nahm im Gegensatze zu R. Ismael b. R. Jose an יש קנין, er hat auch Cäsarea erlaubt, aber vorher waren die heidnischen Früchte des 7. Jahres dort verboten; nach den Contravertenten des R. Meir und Rabbi waren sie nur rabbinisch verboten. — Dass die älteren Tannaim angenommen haben אין קנין, geht aus mehreren Stellen der T. hervor. T. Mr. c. finden wir eine Controverse zwischen R. Akiba und den Chachamim, in der die Frage erörtert wird, wie es mit der Verpflichtung zum Zehnten zu halten sei, wenn ein Jude in Syrien ein Feld, dessen Früchte noch nicht reif sind, von einem Heiden gekauft hat[3b]). In Palästina aber

---

[3a]) In AW heisst es שהחזיקו בה מעולם und so citirt auch RSS; er erklärt, dass es von jeher als zu א"י gehörig betrachtet wurde. EP., p. 45a, liest שהחזיקו בה ישראל. Aber nach dieser LA und auch nach der Erklärung des RSS passt doch nicht והתירוה שלא במנין. Das passt, wie die Faust aufs Auge. Weil sie Zeugniss abgelegt haben, dass es von jeher israelitisches Gebiet war, haben sie sich erlaubt, die Früchte des שביעית der Heiden zu geniessen! REW emendirt מעולם בטומאה, das stimmt besser. Die Genannten haben Zeugniss ausgesagt, dass man קסרין von jeher als טמא ansah, darum hat man sich erlaubt, ohne Beschluss sich vom Zehnten zu befreien. Später wurde der Beschluss gefasst, dass zwar die Befreiung vom Zehnten gestattet, aber dabei doch erlaubt sei, hineinzugehen. Aber man braucht die Emendation בטומאה gar nicht, es heisst, sie haben Zeugniss ausgesagt, dass die Heiden von jeher sie besetzt haben, es sei eine ursprünglich heidnische Stadt, die von den Exulanten nicht erworben wurde; darum seien die Früchte der Heiden befreit vom Zehnten und die des שביעית gestattet.

[3b]) Dass T. c. corrumpirt ist, bemerkt schon RMM. Es muss gelesen werden עד שלא בא לעונת מעשרות חייב משבא לעונת מעשרות פטור וכו'. Im J. ist diese T. in anderer Form, aber inhaltlich gleich dieser LA gegeben. Merkwürdig ist, dass in unsere M. nicht die Controverse von R. Akiba und den Chachamim aufgenommen ist. Aus J., der über die Controverse vielfach verhandelt, geht hervor, dass er sie in der M. hatte. Warum soll die M. die Behauptung des R. Akiba anonym (סתם) aufgenommen und die der Chachamim ganz ignorirt haben? Nach den Erklärern soll die Behauptung Rabbis die der Chachamim sein, was doch sehr auffallend ist, die Chachamim waren doch Zeitgenossen des R. Akiba, wie kann das im Namen Rabbis mitgetheilt werden, was die Zeitgenossen R. Akibas ihm gegenüber behauptet haben? Wohl auch wegen dieser Schwierigkeiten hat REW die M. anders erklärt. In M. sei nicht die Meinung des R. Akiba ausgedrückt, sondern die der

ist diese Frage gegenstandslos, weil selbst die Früchte, die man vom Heiden kauft, zehntpflichtig sind. M. Challa c. contraversiren R. Elieser und R. Gamaliel darüber, ob ein Jude, der colonus (אריס) eines heidnischen Feldes in Syrien ist, verpflichtet ist, von den Früchten den Zehnten zu geben; R. Elieser behauptet, sie seien zum Zehnten verpflichtet, R. Gamaliel, sie seien nicht verpflichtet. Dass sie aber in Palästina in einem solchen Falle verpflichtet seien, das war zweifellos. Also in Syrien ist Controverse, ob אין קנין oder יש קנין, in Palästina war sicher אין קנין allgemeine Annahme. In Palästina ist Controverse darüber, ob der jüdische colonus (אריס) die Früchte, die der Heide bei der Theilung erhält, verzehnten muss (s. N. 39f.). Dass dies geschehen muss, wenn ein Jude sie von ihm kauft, das ist unbestritten.

T. Terumoth 2_{11} heisst es: Wenn ein Jude ein Feld in Syrien kauft und er es dann wieder dem Heiden verkauft, so sind die Früchte zehntpflichtig, weil sie schon im Besitze des Juden zehntpflichtig geworden sind; war das aber nicht der Fall, so sind sie in Syrien nicht zehntpflichtig, aber von Palästina wird nicht gesprochen, weil dort auch die Früchte des Heiden, die vom Juden gekauft werden, immer zehntpflichtig sind, denn אין קנין in א״י, und יש קנין in סוריא. Wie angegeben, hat R. Meir die ältere An-

---

Chachamim und לוקט כדרכו יהולך heisst, er muss sofort die Früchte aufsammeln, wenn er frei sein will vom Zehnten (s. d.). Aber da in T. steht לוקט כדרכו פטור, so wird auch in M. dieser Passus einen gleichen Sinn haben. Richtiger scheint mir die Erklärung von RMM zur M., wie auch RMBM erklärt hat. Unsere M. ist eine spätere Controverse nach der Controverse von R. Akiba und den Chachamim. Diese handelte davon, dass ein Jude das Feld vom Heiden kauft, dann heisst es, die Chachamim gestehen R. Akiba zu, wenn der Heide die Saat zum Schneiden verkauft, nachdem die Frucht der Reife nahe ist, dass der Jude keinen Zehnten von den Früchten zu geben braucht, diesen Fall der Chachamim, worüber Einverständniss herrschte, hat die M. aufgenommen. שדה ירק heisst in M., er kauft die Frucht des Feldes, das ירק, nicht das שדה selbst, רשב״ג geht einen Fall weiter, nicht nur derjenige, welcher die Früchte des Feldes kauft, sondern auch ein colonus (אריס) ist frei von מעשרות, was Rabbi bestreitet, er ist nicht ganz frei vom Zehnten, sondern nur nach Verhältniss. על ראשה des J., kann heissen, auch im ersten Fall, wenn er אריס ist. Bevor das Wachsthum $1/3$ der Reife erlangt hat, giebt er auch nach Verhältniss, wie RMBM erklärt; שדה ירק in T. aber heisst, ein Fruchtfeld, das noch grün ist, da wird beurtheilt, ob es noch nicht $1/3$ Reife erlangt hat, oder, ob dies Maass schon erreicht ist, vgl. J. das. שכבר היו עשבים.

sicht beibehalten, R. Jehuda, R. Jose und R. Simon aber haben den gedrückten Zeitverhältnissen Rechnung getragen (vgl. oben I S. 364) und angenommen, die Verpflichtung, die heidnischen Früchte zu verzehnten, sei nicht biblisch, sondern rabbinisch. Die Erleichterung konnte sich nur erstrecken auf einzelne Fälle. Die pal. Amoräer waren gleichfalls in Controverse darüber. Die einen richteten sich nach R. Meir, die meisten nach den Chachamim, aber auch bezüglich der Behauptung der Chachamim, meinten einige Amoräer, es sei kein Unterschied zwischen der Meinung R. Simons und der der anderen erleichternden Tannaiten, während andere annahmen, R. Simon gehe in der Erleichterung noch weiter, als seine Collegen. (s. w.). Aber ausnahmslos gestanden alle zu, dass man von den von Heiden gekauften Früchten die Zehnten abheben, die Teruma dem Priester geben muss, nur soll nach einer Meinung R. Simon behauptet haben, der Priester müsse den Werth derselben ersetzen.

Dass aber durch מריחה des Heiden die Früchte desselben ganz frei sein sollen nach dem Derasch דיגונך ולא דיגון גוי, davon ist im J. keine Spur zu entdecken[4]), im Gegentheil können wir beweisen, dass J. den Derasch nicht kannte. J. Challa c. heisst es וקשיא על דרבנן גלגול פוטר ברשות הגוי ואין מירוח פוטר ברשות הגוי שניא היא דכתיב וכל מעשר הארץ מזרע הארץ. Es wird danach allgemein angenommen, מרוח הגוי befreit nicht von מעשרות und zwar wird dafür ein bibl. Vers als Derasch beigebracht; מעשר ist eben eine Pflicht, welche an den Früchten Palästinas haftet, mögen sie auch zur Zeit der Verpflichtung im Besitze der Heiden sein. Auch wird der Satz אין קנין לגוי (J. Demai c.) aus dem Verse והארץ לא תמכר לצמיתות (Lev. 25_{23}) eruirt, es kann daher nicht gedeutet werden דגנך ולא של גוי, wie דגנך ולא של הקדש ולא של הפקר, denn durch הקדש und הפקר hört es auf, דגנך zu sein, durch Verkauf an Heiden aber bleibt es דגנך, die Contravertenten des R. Meir, welche יש קנין behaupten und wohl דגנך auch auf ולא של גוי angewandt haben werden, haben keinen Unterschied gemacht

---

[4]) Wenn RBA und nach ihm RMM vielleicht, ohne jenen zu kennen, in den Worten des J. Demai und Gittin c. מודה שיש לו אכילת פירות den Gedanken herauslesen wollen, die Früchte nach der מריחה sind auch nach R. Meir biblisch frei vom Zehnten, so sagt schon נ"י zur Erklärung des RMM שגגה גדולה היא. Die Erklärung des J. s. w.

zwischen קודם מירוח und אחר מירוח של גוי. Wir finden im J. (s. unten) nach R. Simon einen Unterschied, ob man vom Heiden Früchte, die noch mit dem Boden verbunden sind (מחובר), kauft, oder schon vom Boden getrennte (תלוש). In beiden Fällen muss Teruma gegeben werden, nur kann man im zweiten sich vom כהן den Ersatz für die Teruma geben lassen; dass aber מירוח הגוי befreit, das nahm nach pal. Halacha Niemand an. R. Meir hat in Folge seines Derasch והארץ לא תמכר den Derasch דגנך ולא של גוי gar nicht annehmen können, die Contravertenten haben wohl den Derasch דגנך angenommen, aber ohne Unterschied zwischen קודם und אחר מריחה. Biblisch ist die heidnische Frucht frei vom Zehnten in Palästina, aber rabbinisch verpflichtet, in Syrien auch rabbinisch frei, rabbinisch ist sie aber in Palästina verboten, sowohl קודם als אחר מריחה. Ist ja an allen Stellen, wo es sich um Kauf heidnischer Früchte handelt, nur von fertiggestellten Früchten die Rede (vgl. die Stellen in voriger Nr.). Dass die Controverse von אין קנין und יש קנין auch von fertigen Früchten nach J. verstanden haben muss, dafür spricht auch J. Kil. c. Dort wird aus der Stellung der Worte im Verse לא תזרע כרמך כלאים Deuter. 22_9 eruirt, auch Kilaim-Früchte des heidnischen Feldes sind den Juden verboten. Dazu bemerkt R. Eleasar: Dieser Derasch hat nur Geltung nach dem Tannai, welcher behauptet אין קנין לגוי, denn der Weinberg bleibt, trotzdem er im Besitze des Heiden ist, Dein Weinberg, denn das Eigenthum desselben kann er ja nicht erwerben. Nehmen wir aber an יש קנין, dann wird der Weinberg Eigenthum des Heiden, dann ist der Schluss berechtigt כרמך ולא של אחר; darauf R. Jochanan: Auch der Tannai, welcher יש קנין behauptet, kann diesen Derasch annehmen, u. z. in dem Falle, dass der Heide sein Feld כלאים besäet hat und dann der Jude es kauft, so ist der Jude verpflichtet, die Saat zu vernichten. Hieraus ist zu schliessen, dass die Controverse von אין קנין und יש קנין sich nur auf den Kauf der Früchte des heidnischen Feldes beziehen kann, dass aber in dem Falle, dass der Jude ein Feld vom Heiden in Palästina kauft, er von demselben den Zehnten geben muss, auch, wenn der Kauf statt gefunden, nachdem die Früchte der Reife nahe und zum Zehnten schon verpflichtet waren. Auch aus dem Unterschiede, den R. Jos. b. Levy macht (J. Maass. 5 Ende), zwischen dem Kauf von פירות מחוברין und פירות תלושין geht

hervor, dass, wenn ein Jude das ganze Feld vom Heiden kauft, auch R. Simon zugestanden hat, dass die Früchte zehntpflichtig sind. Der Unterschied, ob sie zur Zeit des Kaufes schon zehntpflichtig sind, oder nicht, galt nur für Syrien, aber nicht für Palästina, selbst nach dem Tannai, welcher יש קנין behauptete.

Nach pal. Halacha waren bis zu den letzten Amoräern von Heiden gekaufte Früchte in Palästina zum Zehnten verpflichtet, nach der Annahme יש קנין rabbinisch, nach der von אין קנין und תרומה דאורייתא biblisch. Hat aber ein Jude ein Feld vom Heiden gekauft, das heisst zurückgekauft, dann war die Verpflichtung der מעשרות als biblisch zugestanden. Nur wurde über einzelne Städte, welche früher zu Palästina gerechnet wurden, von denen aber angenommen wurde, dass sie von jeher im Eigenthum der Heiden gestanden haben, Beschluss gefasst, dass sie nicht zum eigentlichen Palästina gehören, so von Rabbi die Städte אשקלון, ביתשאן, קסרין. Möglich auch, dass es solche Städte waren, die mit der Zeit ihre jüdischen Einwohner verloren haben, so dass sie ganz heidnische Städte geworden sind, und da man annahm מעליהן קבלו המעשרות, so konnte das Gelübde wieder aufgehoben werden. Auch zur Zeit der Amoraim finden wir, dass ein Beschluss bezüglich der Früchte des Königsberges (הר המלך) vorbereitet war, um die Früchte desselben vom Zehnten zu befreien, man wartete auf R. Hoschaya, aber politische Verhältnisse (נטרפה השעה) hinderten diese Zusammenkunft. Der Königsberg war doch in Palästina (vgl. T. p. 71_{20}), aber zur Zeit waren dort wenig Juden (vgl. J. 6_1), deshalb wollte man diesen Beschluss zu Wege bringen, dort die Früchte der Heiden zu befreien; denn die Früchte der Juden sind ja in Syrien auch zum Zehnten verpflichtet. Da der Beschluss aber nicht zu Stande kam, blieben sie nach wie vor zehntpflichtig, auch nach der Annahme יש קנין. —

B. Die babylonischen Amoräer erreichten durch andere Auslegung der biblischen Worte und durch Interpretation der M. das Resultat, dass Früchte von Heiden in Palästina, wenn sie von Heiden fertig gestellt sind (אחר מריחה), nicht nur nach der Annahme יש קנין לגוי, sondern auch nach der von אין קנין, von der Pflicht der מעשרות frei sind und am שביעית genossen werden dürfen. Die Controverse von אין קנין und יש קנין hat nach B. nur Bezug auf den Fall, dass ein Jude sein Feld an einen Heiden verkauft

und es dann zurückkauft, oder wenn er die Früchte vor der Fertigstellung durch den Heiden gekauft hat, und er sie selbst fertig stellt, so dass sie bei ihm zehntpflichtig werden. Derjenige, welcher יש קנין behauptet, habe das Wort der Schrift דגנך gedeutet דגנך ולא של גוי, dein Getreide, aber nicht das des Heiden. Sobald der Heide das Feld gekauft, wird es sein Eigenthum und wird dadurch frei vom Zehnten, selbst wenn es der Jude fertiggestellt (die מריחה vorgenommen); wer אין קנין behauptet, habe דגנך gedeutet דיגונך, was so viel heisst, als wenn du das Getreide fertig machst, so dass es zehntpflichtig ist, bist du zu מעשרות verpflichtet, nicht aber, wenn der Heide das thut. Durch diesen Derasch des B. wurde bewirkt, dass nach beiden Meinungen, sowohl nach der von אין קנין als nach יש קנין Früchte des Feldes der Heiden, welche der Heide fertig gestellt hat, sowohl von מעשרות frei, als auch am שביעית zum Genuss erlaubt sind, u. z. nicht nur biblisch, sondern auch rabbinisch. Die Erleichterung nach der Interpretation der babyl. Amoräer ging weiter als die der Palästinenser selbst nach der Meinung יש קנין.

Während die palästinensische Halacha annahm, nach der Behauptung אין קנין sind Früchte vom Heiden auch nach der מריחה desselben biblisch zum Zehnten verpflichtet, nach der Behauptung יש קנין rabbinisch, und bei Rückkauf eines Feldes von Heiden die Früchte auch nach der Behauptung יש קנין biblisch zum Zehnten verpflichtet machte, so trat durch die babylonische Auffassung eine doppelte Erleichterung ein. Beim Rückkauf eines Feldes von einem Heiden, nachdem das Wachsthum $^1/_3$ Reife erlangt hat, sind nach der Behauptung יש קנין die Früchte vom Zehnten frei, und bei Kauf von Früchten eines heidnischen Feldes nach der מריחה sind sogar nach der Behauptung אין קנין dieselben vom Zehnten ganz frei, sogar rabbinisch[5]).

Indem von den babyl. Amoräern die Begriffe אין קנין und יש קנין anders aufgefasst wurden, als von den palästinensischen

[5]) Es ist ein trefflicher Gedanke, den EP Abschn. 4 ausspricht, dass RMBM אין קנין zwar entscheidet; aber in diesem Sinne fasste J. den Begriff יש קנין auf. EP. will aber B. und J. harmonisieren, was falsch ist. RMBM hat seine Begriffe von אין קנין und יש קנין dem B. entlehnt, welcher im Gegensatze zu J. steht.

Amoräern und den Tannaim, waren sie gezwungen die tannaitischen Sätze anders zu interpretieren, zu emendiren und Sätze, die im Gegensatze zu ihren Begriffen standen, aus der M.-Redaction auszulassen. Wie dies geschehen, wollen wir in den folgenden Artikeln zeigen.

---

39 d. קנין לגוי בארץ ישראל.

להפקיע מידי מעשרות ומידי שביעית, אכילת פירות[1]).

Wir gehen nun zur Erklärung der in Nr. 39 b angegebenen Varianten zwischen T. u. M., T. u. Boraitha.

Wir beginnen mit den Varianten 1 u. 2. Wir wollen darthun, dass J. nur erklärt werden kann nach Voranstellung der pal. M., der T., u. B. nach der M. In der oben angegebenen Variante 2. in M. Gittin ist J. verständlich durch die LA., welche Raschi hatte, während aus Gemara die LA RMBM's folgt, u. z. hat B. die M. in Folge seiner Auffassung geändert. Die pal. M. in Demai hat gelautet, wie wir sie in T. lesen. Aus J. ib. wird man einwenden, folgt ja, dass J. unsere M. vor sich hatte, denn es heisst ja im J. מתניתן דר"מ, worin doch deutlich liegt, dass in M. nur der Satz R. Meirs gestanden hat. Aber dergleichen Sätze hatten wir schon oft, welche irre führen, aber bei genauerem Eingehen lässt sich die Schwierigkeit beseitigen. Wir haben zu M. Gittin denselben Wortlaut im J. — Auf Gittin bezogen hat der J. einen guten Sinn, von dort kam die J.-Stelle nach Demai. Die M. Gittin muss nach J. gelautet haben: ([2]המוכר שדהו לגוי לוקח ומביא בכורים מפני תקון עולם dazu bemerkt J. מתניתן דלא כר"מ[3]) und es wurde die M.-T. citiert,

---

[1]) M. Gittin § 9 השולח (4); ib. Demai § 9 הלוקח מן הנחתום (5); T. ib. §§ 21, 22 הלוקח פירות (5); J. ib. 5_8 (24 d); ib. Gittin 4_9 (46 b); ib. Pea 4_5 (18 c); b. Gittin 47; ib. Menach. 66 b, 67; ib. 31.

[2]) Aus dem Citat in J. הלוקח מביא וכו' geht mit Sicherheit hervor, dass in M. nicht gestanden haben kann וחזר ולקחה ממנו ישראל, denn dann ist das הלוקח übrig, es musste dann heissen מביא, hingegen kann הלוקח מביא entweder erklärt oder emendirt werden לוקח ומביא. In מתניתא דמערבא finden wir die LA וחזר ולקחה ממנו ישראל wie in der M. des J. Beide waren nicht palästinensische M.

[3]) So emendirt richtig RDF. Nachdem diese Stelle in Demai widerholt war, emendirte eine spätere Hand מתניתן דר' מאיר, und so kam diese Emendation auch nach Gittin.

ר' יוסי ist ausgefallen, und dann die Erklärung hinzugefügt, dass R. Meir behauptet, אין קנין לגוי, während die Contravertenten behaupten יש קנין. Da nun in M. steht לוקח מפני תקון עולם ist bewiesen, dass der Redacteur der M. die Behauptung der Gegner des R. Meir zur Norm genommen. Es wird dann noch hinzugefügt, dass mehrere Amoräer nach der erleichternden Meinung des R. Simon, nämlich יש קנין entschieden haben und so die Verpflichtung zu מעשרות und בכורים nur rabbinisch ist. R. Eleasar aber behauptet, den Satz unserer M. habe auch R. Meir zugestanden, denn zugegeben, dass אין קנין, dass also das vom Heiden gekaufte Feld nicht im Eigenthum desselben, sondern noch in dem des Juden sei, so kann der Jude, der Verkäufer auch nach R. Meir biblisch keine Erstlinge von dem Felde bringen, denn er hat wohl das Eigenthum aber nicht mehr den Fruchtgenuss, den ususfructus, — so erklärt J. קנין נכסים nämlich אכילת פירות — Eigenthum kann der Heide nicht erlangen, wohl aber den ususfructus. — Sobald aber Jemand die Früchte seines Feldes verpachtet hat, so kann der Eigenthümer nicht mehr בכורים bringen, ein anderer sicher nicht, der hat doch nicht das Eigenthum; aber מפני תקון עולם, damit man nicht die Felder an Heiden verkaufe, wurde angeordnet, dass der Eigenthümer בכורים von Heiden kaufen und sie bringen soll. Damit ist aber nicht gesagt, dass die vom Heiden gekauften Früchte nicht biblisch zum Zehnten verpflichtet sind, im Gegentheil, da das Eigenthum des Feldes jüdisch bleibt, so haftet an den Früchten die Pflicht der מעשרות. R. Jochanan und sein Lehrer R. Jannai haben aber angenommen, קנין הפירות כקנין הגוף דמי, Ususfructus ist ein Theil des Eigenthums. Wie Eigenthum kann auch ususfructus vom Heiden nicht erworben werden, denn dieses ist ein jus rei wie Eigenthum. Sie machten den Unterschied nicht zwischen jus rei und in re[4]). Der Usufructuar erhält erst ein Recht an den fructus percepti, nicht an den perci-

---

[4]) Vgl. Exner: Rechtserwerb durch Tradition, S. 31, dass im älteren RR unkörperliche Sachen nicht besessen, also nicht übertragen werden konnten. Allmählig kam man erst dazu. „Als Gegenstand dieser possessio juris denkt der Jurist nicht das Recht selbst, sondern die dienstbare Sache." So wird auch die Controverse קנין הפירות כקנין הגוף oder לאו כגוף der Streit um das Princip sein, ob das Recht an einer Sache gleich der Sache selbst ist, oder nicht. Oben I 454_{16} ist st. jus ad rem jus in re und st. jus in re zu esen jus rei, vgl. Wangerow § 113.

piendi. Darum behaupten sie, die M. kann nach der Behauptung R. Meirs nicht erklärt werden. Dieselben Ansichten von R. Eleasar und R. Jochanan finden wir auch in J. Pea c. ausgesprochen. Dort heisst es ר' חזקיה ר' ירמיה בשם ר' יוחנן כמ"ד יש קנין . . ברם כמאן דאמר אין קנין אפי' הפקירו חייב. Nach der Annahme אין קנין, dass der Heide kein Eigenthum erwerben kann, kann er ja auch nicht derelinquiren! darauf R. Eleasar: Wohl hat er kein Eigenthumsrecht, aber das Recht am ususfructus (אכילת פירות), und dieses Recht kann er aufgeben. Das aber bestritt R. Jochanan. Aber R. Eleasar kann nicht meinen, weil der Heide אכילות פירות hat, sind die Früchte desselben auch von מעשרות frei, dann würde er ja die Behauptung R. Meir's ganz aufgehoben haben[5]. Bezüglich Pea war keine Controverse, dass, wenn der Heide die Saat, die er vom Juden gekauft, geschnitten hat, und ein anderer Jude die Früchte kauft, sie frei sind von Pea, weil bei פאה in der Schrift קצירך steht, während des Schneidens durch den Heiden ist die Frucht nicht zu Pea verpflichtet worden. Die Peapflicht hängt vom Subjekt des Eigenthümers ab, מעשרות ist unabhängig vom Subjekt, sie haften an der Frucht. Es folgt jedenfalls aus J., dass die M. gelautet haben muss לוקח ומביא, der Eigenthümer muss von dem heidnischen Besitzer des Feldes בכורים kaufen, würde es heissen וחזר ולקחה ממנו, der Eigenthümer hat das Feld zurückgekauft, so würde er selbst nach den Contravertenten des R. Meir בכורים bringen müssen, denn nur in Syrien ist der Unterschied, ob es zur Zeit der Verpflichtung in Händen des Heiden war oder nicht, aber nicht in Palästina — allerdings nach B. ist es anders. — Ferner könnte ja R. Eleasar nicht antworten, der Heide hat אכילת פירות; denn nach der Annahme, der Jude hat es zurückgekauft, hat ja der Heide keine אכילת פירות. Diese J.-Stelle ist aus Gittin auch in Demai wiederholt, wie es auch sonst in J. vorkommt, dass eine Stelle von einem Orte nach dem anderen versetzt ist. Die folgende schwierige Stelle im J. Demai werden wir in N. 39 e erklären.

---

[5]) RBA und RMM meinen, der Satz אכילת פירות des R. Eleasar decke sich mit der Annahme des B., dass die Früchte des Heiden אחר מריחה frei vom Zehnten sind, aber schon N.J. sagt zur Erkärung des RMM שגגה גדולה היא.

B. Aus Gemara geht deutlich hervor, dass die babyl. M.-Redaction gelesen hat וחזר ולקחה ממנו ישראל; denn erstens könnte man nicht verstehen, warum die Gemara nicht frägt, die Controverse von Raba und R. Eleasar ist ja dieselbe, wie die von R. Meir und seinen Gegnern? Setzen wir aber, dass es sich hier gar nicht um Früchte, die im Eigenthum des Heiden sind, handelt, sondern von dem Felde, das der Jude zurückgekauft hat, so konnte B. die Controverse von R. Meir und seinen Gegnern, T. Demai 5c, nicht mit der M. in Verbindung bringen. Die Controverse von R. Meir und R. Jehuda einer — R. Jose und R. Simon andererseits (nach B.), geht nicht auf יש קנין und אין קנין zurück, sondern ob מריחה של גוי חייב, oder פטור sei; יש קנין und אין קנין kommt nach B. in Frage, wenn der Jude vom Heiden ein Feld oder Früchte zurückkauft zur Zeit als die Früchte während der Verpflichtung zum Zehnten in Händen des Heiden waren. Nehmen wir an אין קנין, so fand die Verpflichtung zu מעשרות statt, trotzdem das Feld im Besitze des Heiden war, nehmen wir an יש קנין, so hat die Verpflichtung zu מעשרות nicht statt gefunden und bleibt beim Rückkauf auch beim Juden frei. Hat der גוי aber die Früchte seines Feldes ganz fertig gestellt, so ist keine Controverse, dass diese Früchte frei sind vom Zehnt und בכורים. Denn nach der Behauptung desjenigen, welcher den דרש hat דגנך ולא דגן של גוי, sind die Früchte frei vom Zehnten, selbst wenn sie nicht der גוי fertiggestellt hat; nach dem Derasch דיגונך, sind sie auch frei, denn er hat sie fertig gestellt. Wenn R. Meir behauptet, מירוח הגוי אוסר, so kann das nur der Fall sein, wenn der Heide Frucht vom Juden kauft und dieser sie fertig stellt. Denn nach B. behauptet R. Meir יש קנין sowie auch R. Jehuda (vgl. Tosafot zu den citirten Stellen). Das mag der Grund der Variante in Men. c. sein (oben angeführt S. 117 sub. 1) תורמין משל ישראל על של ישראל ומשל עכום על של עכום. In T. steht משל ישראל על של גוים d. h. Frucht des Juden auf Frucht des Heiden, wenn sie auch auf dem Felde des Juden gewachsen. Nach B. ist das nur dann gestattet, wenn der Heide die Frucht vom Juden gekauft und er sie fertiggestellt hat. Das soll die Aenderung andeuten. Der Heide muss sie vom Juden gekauft haben. Ferner ist die Richtigkeit dieser L.A. dadurch bewiesen, dass die Stellen, welche B. Gittin als Fragen gegen Rabba und R. Eleasar auf-

wirft, Fälle behandeln, welche nicht Frucht des Heiden, sondern den Rückkauf zum Gegenstand haben. Die erste Frage von Pea bezieht sich auf den Fall, dass der Heide die Frucht mit dem Boden verbunden stehen lässt, und es fragt sich, ob die Pea in der Hand des Juden zehntpflichtig ist, denn dies ist gleich dem Rückkauf[6]). Auch die zweite Frage handelt von einem Rückkauf. Weil das Feld, das der Jude vom Heiden gekauft hat, bei diesem zum Zehnten verpflichtet wurde, bleibt es zehntpflichtig, würde er es aber rückkaufen, nachdem es beim Heiden zur Zeit der Verpflichtung war, würde es auch beim Juden nicht zehntpflichtig sein. Auch die dritte Frage von Theilung ist gleich einem Rückkauf[6a]). Auch die Antwort B's. auf die Frage מפני תקון עולם אין

---

[6]) Man achte auf den Unterschied zwischen J. und B. c. Im J. wird aus den Worten אלא אם כן הפקיר geschlossen יש קנין, denn nach אין קנין kann er ebensowenig derelinquiren, als er Eigenthum erwerben kann. Nach B. wird von אלא אם כן הפקיר nicht der Beweis erbracht, dass der Heide sowie er derelinquieren auch Eigentum erwerben kann, also יש קנין, weil dies nach B. unbestritten ist. Die Frage von יש קנין oder אין קנין erstreckt sich nur auf den Rückkauf. Wer אין קנין behauptet, nimmt an, durch den Rückkauf des Feldes oder der mit dem Boden noch verbundenen Früchte werden sie durch מריחה des Juden zehntpflichtig, während derjenige, der יש קנין behauptet, annimmt, sobald das Feld während der Reife im Eigenthum des Heiden gestanden, bleiben die Früchte desselben von מעשרות frei, wenn er das Feld oder die mit dem Boden verbundenen Früchte zurückgekauft hat.

[6a]) Auffallend ist, dass die Gemara diese Fragen aufwirft gegen die Behauptung אין קנין und erst antwortet בסוריא, da doch in beiden §§ der T. c. ausdrücklich steht ישראל שקנה שדה בסוריא? Da hätte die Gemara umgekehrt fragen müssen, aus dieser Boraitha ist bewiesen אין קנין בא"י. Man wird in Folge dessen sagen, T. sei nach B. emendirt worden, ursprünglich hat בסוריא nicht gestanden. Ich halte das nicht für richtig. B. hat dieselbe LA. gehabt, die wir haben. Er hat aber die dortigen §§ anders interpretirt, indem er eine tannaitische Controverse annahm, die nicht bestanden hat. B. Gittin 8b. wird T. § 10c. ישראל שקנה שדה בסוריא הרי זה כקונה בפרואר שבירשלים so erklärt; dieser Satz gelte nach dem Tannaiten, welcher behauptet, כבוש יחיד שמיה כבוש. B. fasste den Satz so: Die מעשרות sind ebenso biblisch verpflichtet in Syrien, wie in dem Bezirk von Jerusalem; der Contravertent aber, welcher behauptet כבוש יחיד לאו שמיה כבוש erkennt diesen Satz nicht an. Nach dem ersten Tannai ist zwischen א"י und סוריא gar kein Unterschied. Nach diesem gelten die §§ 10 und 11 ebensogut von א"י als von סוריא. Der Fragesteller ging von der Ansicht aus, § 10 und 11 stehe mit dem vorigen § in Verbindung, es ist sonach zwischen סוריא und א"י kein Unterschied; darum lässt er סוריא aus. Darauf die Antwort: Diese §§ sind

דאורייתא לא passt besser nach der LA RMBM's als nach der Raschi's. Zuerst bestand das biblische Gesetz, dass beim Rückkauf des Feldes der frühere Eigenthümer בכורים darbringt, weil אין קנין, da aber der Preis der Felder dadurch beim Rückkauf

---

mit dem vorigen nicht zu verbinden, sondern gelten nach dem Tannai, welcher behauptet כבוש יחיד לאו שמיה כבוש, dann ist wohl ein Unterschied zwischen א"י und סוריא; in סוריא gilt יש קנין, in א"י aber אין קנין. Eine solche Controverse von כבוש יחיד hat es nach T. und J. gar nicht gegeben. Es war allgemein zugestanden, dass ein Unterschied zwischen סוריא und א"י vorhanden ist. Wenn es in § 10 heisst בקונה בפרואר שבירשלם, so ist damit nicht gesagt, die מעשרות seien biblisch, sondern sie sind in Syrien in gleicher Weise **r a b b i n i s c h** verpflichtet, wie in Palästina **b i b l i s c h** d. h. alle speciellen Bestimmungen über תרומה und מעשרות gelten eben so in Syrien, wie in Palästina. Der Unterschied ist aber, wie die folgenden §§ besagen, dass man in Palästina die vom Heiden gekauften Früchte verzehnten und am שביעית nicht geniessen darf, während in Syrien das nicht der Fall ist. Nur so lässt sich die Variante 6 in Nr. 39b erklären. Wir sehen, wie B. durch Annahme einer nicht vorhandenen erschwerenden Behauptung כבוש יחיד שמיה כבוש dazu kam, für Palästina eine Erleichterung zu schaffen. Denn wenn der Satz in § 25 auch von סוריא angegeben ist, so muss er nach der Behauptung כבוש יחיד שמיה כבוש auch von Palästina gelten, nämlich יש קנין und wie unbestreitbar in סוריא man auch rabbinisch frei ist in diesem Falle, so muss es auch in Palästina der Fall sein. Auch in Gittin 43b wird der Passus der T. Terum. c. אבל האריסין והחוכרין ובתי אבות וגוי שמשכן שדהו לישראל אף על פי שעשה לו ישראל נימוסי עליה פטורה מן המעשרות והשביעית, welcher sich auf סוריא in T. bezieht, allgemein als auch für Palästina gültig hingestellt. Raschi erklärt nach dem Amora, welcher behauptet יש קנין, während nach pal. Halacha der Satz auch nach den Controvertenten des R. Meir nur für Syrien galt. RDP wundert sich, dass RMBM diesen Passus in seinen Codex nicht aufgenommen hat. Möglich deshalb, weil nach der babyl. Halacha בעל חוב למפרע הוא גובה das Eigenthum des Feldes auf die Zeit zurückdatirt wird, als das Darlehen gegeben worden, während nach pal. Halacha das Eigenthum erst angenommen wird nach Eintritt des Termins, wo der Schuldner nicht bezahlt (s. אסמכתא). T.A.S. p. 464_{28} עשה לו נימוסי [נימוסית] heisst m. E. nicht wie B. annimmt, wenn er eine Zeit bestimmt hat, sondern wenn er seinen νόμος (lex commissoria) ausgeübt hat. Der Sclave geht in Freiheit, wenn der גוי den Sklaven wie vorher bestimmt, für die Schuld als Eigenthum erhalten hat; hat er seine lex nicht ausgeführt, ist die Zeit noch nicht da, dann geht er nicht in die Freiheit. Hingegen wenn der Jude ein Feld zum Pfande vom Heiden erhalten — in Syrien — ist er von מעשרות befreit, selbst nachdem er sein Recht ausgeübt d. h. das Feld ihm in Folge der lex zugesprochen wurde, denn zur Zeit, als die Früchte reiften, war das Feld Eigenthum des Heiden, und damals war es befreit von מעשרות.

von den Heiden sehr erhöht wurde, hat man eingerichtet, dass man keine בכורים zu bringen braucht. Nachdem aber wieder der Uebelstand eintrat, dass Niemand sein Feld zurückkaufte, richtete man wieder ein, dass das biblische Gesetz aufrecht erhalten bleibe. Nach der LA Raschi's ist die B.-Stelle weniger verständlich, da es sich doch um Früchte handelt, die nicht so unerschwinglich zu kaufen sind. Nach pal. Auffassung ist diese gezwungene Erklärung des B. gar nicht nöthig. Früchte aber, die auf dem Boden des Heiden gewachsen und von ihm fertiggestellt sind, sind ohne Controverse nach B. frei vom Zehnten, selbst rabbinisch. Denn abgesehen davon, dass, wenn B. angenommen hätte, es sei rabbinisch verboten, so hätte ja die erste Frage beantwortet werden können, חייב, sei rabbinisch zu verstehen; B. konnte das deshalb nicht annehmen, weil der Derasch דגנך oder דיגונך ist, und das davon Ausgeschlossene ebenso rabbinisch frei sein muss wie הפקר und הקדש, was auch von דגנך ausgeschlossen wird. Dass aus Bechorot 11 erwiesen ist, dass B. angenommen hat, מריחה של גוי ist ganz frei, haben EP und PH dargethan; ebenso ist Menachoth 67 kein Beweis gegen RMBM. Aber der Hauptbeweis ist, m. E., der, dass B. die Controverse von מעשרין auf מרוח הגוי und nicht auf יש קנין und אין קנין zurückführt, was doch nahe liegt, weil er die Tendenz hatte, mehr zu erleichtern als J. Dass ferner alle T.'s, aus welchen bezüglich Früchte des Heiden geschlossen werden kann אין קנין, in Gemara gar nicht aufgenommen wurden, was beweist, dass sie als משבשתא galten. Es wird so verständlich, dass b. Menachot 31 die Stelle in T. Maass. 5 c. nicht mit dem vorigen § verbindet, sondern durch die verschiedenen LA מן השוק oder מן הגוי nach dem Princip אין קנין und יש קנין erklärt. Liest man מן השוק so heisst das, er solle vom עם הארץ kaufen, denn kaufte man מן הגוי, würde man biblisch חייב sein, da אין קנין angenommen wird; denn er könnte מן הגוי nur solche Früchte kaufen, die auf dem Felde des ישראל gewachsen sind und zwar vor der מריחה; diese wären biblisch verpflichtet, wären sie schon ממורח, würden sie wieder ganz פטור sein, er muss daher מן השוק von עם הארץ kaufen. Nach der Annahme יש קנין muss man מן הגוי lesen und zwar kann man von ihm nur solche Früchte kaufen, die nicht auf seinem Felde gewachsen, da sie sonst ganz frei wären. Aber Früchte des Feldes eines גוי, die er fertig gestellt, sind ohne

Controverse ganz frei vom Zehnten. Hätte B. angenommen, wie es nach der pal. Halacha feststeht, dass derjenige, der יש קנין behauptet, auch annimmt, dass die Früchte des Heiden מהלכה zum Zehnten verpflichtet sind, dann hätte er nicht nöthig gehabt, eine doppelte Controverse anzunehmen, nämlich יש קנין und אין קנין und מריחת הגוי פוטר und אינו פוטר.

Die babyl. M.-Redaction hat in Demai nur die Behauptung R. Meirs nach der Annahme מריחת הגוי אוסר, in M. Chall. c. ist das Princip enthalten גלגל הגוי פוטר. In der einen M. ist das Princip des R. Meir gegeben, in der anderen das der Contravertenten. Denn גלגל הגוי und מריחת הגוי sind einander gleich. Es konnten daher die späteren babyl. Amoräer darüber controversiren. Die einen nahmen an, obwohl מריחת הגוי אוסר, so ist doch גלגל הגוי פוטר, die anderen, wenn מריחת הגוי אוסר ist, ist auch גלגל הגוי אוסר, umgekehrt, wenn גלגל הגוי פוטר, so ist auch מריחת הגוי פוטר. Wir sehen, es sind neue Gedanken in die alten Bestimmungen hineingedeutet und der Text der pal. M. ist geändert worden.

39e. קנין לגוי בארץ ישראל.

להפקיע מידי מעשרות ומידי שביעית. ודאי, דמאי [1]).

Halten wir fest, dass B. über יש קנין und אין קנין eine andere Auffassung hatte als J., so wird uns die Variante 3 und 4 (Nr. 39b) klar, und wir überzeugen uns auch, dass nach babyl. Auffassung die Worte ודאי und דמאי in M. Machschirin c. sowie כפירותיו und דמאי in M. Demai anders gedeutet werden müssen als nach pal. Auffassung.

Nachdem in den der M. Machschirin c. voraufgehenden §§ Fälle angegeben sind, bei denen es sich um einen Zweifel handelt, ob ein Gegenstand, der gefunden wird, erlaubt oder verboten ist, und bestimmt wird, dass man nach dem Princip der Mehrheit den Zweifel entscheidet, wird in unserer M. der Fall angegeben, dass in einem Magazin (אוצר) Früchte liegen von Juden und

---

[1]) Quellen: T. Demai §§ 12—14 הקלין שבדמאי (1); ib. §§ 22—25 הלוקח ירק (4); ib. §§ 21, 22 הלוקח פירות (5); ib. Machschirin Ende; M. Demai § 4 מאכילין את העניים (3); ib. Machschirin § 10 זיעת בתים (2): J. Demai 3_4 (23c); ib. 5 Ende; ib. A.S. 2_8 (41 b).

Heiden. Den vorigen Fällen analog kann auch hier nicht von Mischung des Getreides die Rede sein*) und es entsteht ein Zweifel, ob nicht eine Verwechslung vorgekommen ist. Wie ist da zu entscheiden? R. Meir behauptet, man richtet sich nach der Mehrheit. Ist die Mehrheit der Früchte von den Heiden, so wird entschieden ודאי, ist die Mehrheit der Früchte von den Juden, wird entschieden דמאי, ist die Anzahl beider gleich, so wird gleichfalls ודאי entschieden; die Chachamim aber behaupten, wenn nur ein Jude seine Frucht hineingelegt hat, so wird der Zweifel entschieden, דמאי. Da es sich hier um Getreide in einem Magazin handelt, so ist das Getreide doch schon fertiggestellt (אחר מריחה) sowohl das des Juden als das der Heiden. Wie wir oben angegeben, ist nach B. das vom Heiden fertiggestellte Getreide sowohl nach der Behauptung אין קנין als nach der Behauptung יש קנין vom Zehnten frei. Nach dieser Voraussetzung wird man die Bestimmung der M. erklären müssen, ודאי heisst: die Früchte sind gewiss nicht zu verzehnten, und דמאי, es ist zweifelhaft, weil nämlich im letzten Falle die Mehrzahl der Früchte von den Juden herrührt und man nicht weiss, ob die Früchte verzehntet sind oder nicht. Ein ähnlicher Fall ist in M. Demai c. Dort heisst es: Wenn Jemand seine Früchte dem Heiden zur Verwahrung gegeben, so sind sie wie seine — des Heiden — Früchte, R. Simon behauptet, sie sind Demai. Hier besteht Zweifel, ob der Heide seine Früchte mit denen des Juden vertauscht hat. Nehmen wir an, dass der Jude verzehntete Früchte in Verwahrung gegeben hat, und der Zweifel entsteht, ob die erhaltenen Früchte die des Juden oder Heiden sind, so wird, da nach Annahme des B. die Früchte des Heiden frei sind vom Zehnten, die Controverse so erklärt werden müssen, der erste Tannai behauptet, selbst wenn der Heide die Früchte des Juden mit den seinigen verwechselt hat, sind sie frei vom Zehnten, das heisst כפירותיו, R. Simon aber behauptet דמאי, denn der Heide kann sie mit anderer Frucht verwechselt haben, die דמאי ist. So erklärt RMBM die M. nach Auffassung des B., denn מריחת גוי ist פטור von מעשר. In Machschirin c. erklärt er zwar die M. anders, aber nach seiner Entscheidung im Codex wird er von der

*) Vgl. Resp. RMS י"ד 100.

Erklärung der M. in Machschirin zurückgekommen sein[3]). Da er in Demai erklärt כפירותיו, d. h. die Früchte des Heiden sind frei vom Zehnten, muss er auch in Machschirin ודאי erklären, sie sind sicher frei von Maasseroth. RSS, der zwar betreff מריחת הגוי mit RMBM nicht übereinstimmt, sagt auch, nach B., welcher behauptet, R. Meir habe יש קנין לגוי angenommen, müsse ודאי erklärt werden, sie sind sicher nicht zu verzehnten. RER spricht sich mit voller Energie gegen diese Erklärung aus. Der Gegensatz von ודאי und דמאי käme sonst immer in dem Sinn von ודאי טבל und דמאי, von solcher Frucht vor, von der nur תרומת מעשר und מ"ש gegeben zu werden braucht, aber nicht in dem Sinn von „sicher nicht zu verzehnten, und zweifelhaft zu verzehnten". Die Autoritäten in Ehren sagt er, aber die Wahrheit muss höher stehen als die Autoritäten[4]). Er meint, es sei besser anzunehmen תרי תנאי אליבי דר"מ, es hat zwei Auffassungen über R. Meir gegeben, die eine war, er behauptet יש קנין, die andere, er behauptet אין קנין; in M. Machschirin sei die letztere Meinung ausgesprochen.

---

[3]) RLH findet es auffallend, dass RMBM den Fall der M. Machschirin in seinen Codex nicht aufgenommen hat, aber er glaubte durch seine Entscheidung in Maass. 11_{14} das Princip auch für diesen Fall schon ausgesprochen zu haben.

[4]) Interessant ist es wahrzunehmen, wie schwer der innere Kampf war gegen anerkannte Autoritäten zu polemisiren. Eine ganze Reihe von Entschuldigungen führt RER auf, dass er es wagt, eine andere Erklärung zu geben als RSS. Die Stelle lautet: ואני הצעיר אף כי בער אנכי מאיש ולא בינת אדם לי ומכיר אני את ערכי השפל כי מה אני ומה חיי רמה ותולעה לעמד נגד ראשי עם קדש לסתור דבריהם מ"מ כבר קדמנו רבנן כי כתר תורה מונח לכל כל הרוצה לטול יבוא ויטול ולכן אם הייתי שותק במה שנ"לע"ד שאינו מתישב בהיות המגיד קדוש מדבר או אדם גדול בעיני נראה לי שהייתי נחשב לחנף גדול ומזלזל בהורה בחשבה אותה פחותה מהאיש המדבר להיות שלכבודו איני מדקדק בה לראות אם בדקדק דברה ולכן נא בלשון בקשה הנני שואל מחילה מהחיים והמתים שלא ידונו אותי לכף חובה כי תורה היא וללמוד אני צריך ולכן בדבר שאני רואה בו ראייה גמורה או שמך מנהו מרז"ל הקדושים המקובלים איש מפי איש אלא סברא בעלמא הטבע אשר הטביע בי הקב"ה מכריחני לצאת ממחיצתי שאם אין אותה הסברה מתישבה על לבי אני סותר אותה בראיות הנראות לפע"ד ולא ח"ו להתגדל להיות גם אני נמנה בין בעלי סברות הטובות המה אם רעות שאם דעתי כך הוא מקבל עלי את הדין שלא יאבה ה' סלח לי אבל הוא בוחן לבות וכליות יודע כוונתי ובו בטחתי שלמען רחמיו יצילני משגיאות. Es spricht sich in diesen Worten echtes Streben nach Wahrheit und Pietät gegen die Autoritäten aus, ohne jurare ad vocem magistri. Man kann die Grösse der Vorderen anerkennen und doch Kritik an ihren Worten im Interesse der Wahrheit üben. Amicus Plato, amicitior veritas.

In Demai c. kommt er auch auf die M. Machschirin zu sprechen, erklärt auch ודאי gleich ודאי טבל, aber er ist doch genöthigt, dem Worte דמאי nach B. eine andere Bedeutung zuzusprechen, als ihm sonst zukommt, wie das auch aus b. Bechorot 11 deutlich zu ersehen ist. RDK hält die Erklärung des RSS bezüglich ודאי und דמאי als die richtige. Hier müssen diese Ausdrücke die Bedeutung haben, „sicher" und „zweifelhaft," d. h. sicher nicht zu verzehnten und zweifelhaft zu verzehnten. — Dass die M.-Redaction, die Absicht hatte, den Worten einen anderen Sinn unterzulegen, geht aus den Varianten v. T. hervor. Warum liess die M.-Redaction in Machsch. den Satz des ר' יהודה בן קפסאי aus, der in T. zweimal steht, und jedem Missverständnisse begegnet? Dieser Satz besagt deutlich, dass die Chachamim erleichtern und nicht erschweren, warum fehlt ferner in M. Demai der Satz הרי זה חוששין משום מעשרות ומשום שביעית wodurch jeder Zweifel benommen würde, wie כפירותיו zu verstehen sei? Nur die babyl. Auffassung מירוח הגוי פוטר brachte die Aenderungen in M. hervor und liess T. als משבשתא erklären. Vgl. auch Raschi zu Bechorot c., dass דמאי in M. Demai 3c anders zu fassen sei, als sonst דמאי gebraucht wird. — Versuchen wir J. 3c. auf Grund der pal. M.-T. zu erklären[5]). Dass in der pal. M. Demai 5c. ר' יהודה ר' יוסי ר' שמעון dem ר' מאיר gegenüberstanden, ersehen wir aus T. ib. 1c. Dort ist die Controverse von R. Meir und den Chachamim wie in M. Machschirin angegeben mit dem Zusatz אמר ר' יהודה

---

[5]) Die Erklärungen der Commentatoren befriedigen nicht, trotz der Emendationen. So liest RABD הכי את אמר ודאי st. הכי כפירותיו. Für חכמים שהן בשטת ר"ם liest REW חכמים שהן בשטת ר"ש (s. P.H. c.) und diese LA fand ich auch in Resp. RBA 1. Ferner streicht REW דתנינן אצל הנכרי כפירותיו. — Die Erklärer sind ganz unverständlich. RMM will aus J. die Entscheidung RMBM's herauslesen, N.J. sagt dazu, es seien דברים מגומגמים. Er meint zwar, weil seine Erklärung der Stelle b. Bechorot widerspricht, darum brauchte die Erklärung des J. nicht fehlerhaft zu sein, aber aus anderen Gründen. Im Gegentheil ist die Erklärung von N.J. unannehmbar, weil er J. mit B. harmonisiert, während sie im Gegensatz zu einander stehen. Der Satz הפקיד אצלו שתים אחת דמאי ואחת ודאי soll nach den Erklärern sowohl auf R. Simon als auf den ersten Tannai sich beziehen, u. z. soll gemeint sein, wenn der Heide nur ein Mass hat (RSS und RMM). Da muss man sagen עקר חסר מן הספר und wer kann das controlliren? Es wird ihm doch kein Glauben geschenkt! Frankel meint, der Satz beziehe sich bloss auf den ersten Tannai

במה דברים אמורים, (s. A.) und אמר ר' יוסי בד"א[5a]), woraus hervorgeht, dass sowohl R. Jehuda als R. Jose Contravertenten des R. Meir waren, welcher behauptete, אין קנין, während die Chachamim behaupteten, יש קנין, die מעשרות der Früchte der Heiden sind vom Juden rabbinisch zu verzehnten und darum im Zweifel erleichternd zu entscheiden, oder weil מעליהן קבלו המעשרות, wie J. Jeb. c. von R. Jose ausdrücklich sagt (s. oben S. 120). Diese M.- resp. T.-Stelle wird im J. 3 c. näher erklärt im Zusammenhang mit der dortigen M. wo die gleichen Principien in Frage kommen.

Nehmen wir an, J. hatte T. 4_{25} zur pal. M., da kann doch kein Zweifel sein, dass כפירותיו bedeutet, man ist verpflichtet von den Früchten des Heiden Zehnten zu geben. Dazu frägt J., was ist der Unterschied zwischen diesem Fall und dem in M. 4 angegebenen Falle, der natürlich auch in der pal. M. gestanden hat, wo es heisst לטוחן גוי דמאי? Antwort: כאן קופה בקופות, כאן פירות בפירות. Zum Mahlen bringt man das Getreide in Gefässen, Säcken, da ist eine Verwechslung nicht zu befürchten; zum Aufbewahren bringt man zwar auch das Getreide in Gefässen oder Säcken, aber es wird ausgeschüttet, da ist die Befürchtung einer Verwechslung dieser Früchte mit denen des Heiden und man muss sie verzehnten wegen חשש. Der folgende Passus ist aus J. A.S. c. fehlerhaft hierher gekommen. Dort ist die Rede von Wein, den ein Jude beim Heiden in Verwahrung

---

und er liest אחד דמאי ואחד ודאי herauf, .. נטלה ממנו מאה בני אדם erklären Frankel und RJDBS: Hundert Personen haben je ein סאה aufzuheben gegeben, dann sind alle darum Demai, weil angenommen wird, der Heide hat bloss ein Saa verwechselt. Das ist doch eine seltsame Annahme. Warum soll er nur ein Saa verwechseln und nicht auch andere?

[5a]) Der Grund, dass ר יוסי zwischen אוצר של יחיד und אוצר של מלכים unterscheidet, ist nicht, weil bei אוצר של מלכים der Jude טבל gegeben, dann könnte er doch nicht entscheiden אם רוב ישראל דמאי. Der Grund wird m. E. folgender sein. Bei אוצר של מלכים stimmt er ר"מ zu, weil dieser Fall מצא בשוק gleicht, wo das Princip הולכין אחר רוב massgebend ist, weil die Menschen in Bewegung sind (נייד). Zum אוצר של מלכים kommen aus vielen Gegenden Fremde, um ihre Waaren zu verkaufen, hingegen bei אוצר של יחיד wird das Princip קבוע seine Anwendung finden, und קבוע כמחצה על מחצה דמי und da R. Jose annimmt יש קנין oder מעליהן קבלו המעשרות wird der Zweifel erleichternd entschieden.

hatte; wenn die Flasche ein Siegel hat, heisst es, ist das Trinken des Weines verboten, aber es ist erlaubt, einen andern Genuss von ihm zu haben; man kann ihn verkaufen. Da sprach R. Jermia zu R. Seira, er sagte nur, wenn das Gefäss ein Siegel hatte, hatte es aber kein Siegel, so ist der Wein auch zu jedem Genuss verboten, er ist gleich Heidenwein. Darauf fragte R. Chananja vor R. Mana, wenn dem so ist, dass der Wein als Heidenwein gilt, weil als sicher angenommen wird, der Heide hat ihn mit dem seinigen verwechselt, müsste man ja im Falle der M. Demai, wo es heisst, wir befürchten, der Heide hat die verwahrte Frucht mit der seinigen verwechselt, diese Frucht als sicher טבל betrachten und andern טבל damit befreien? Ueber diese Frage war R. Mana ungehalten, er sagte, ולכל דבה, für Alles giebt es Gerede, und J. fügt hinzu, R. Chanina hat nicht richtig gefragt. Aus Befürchtung muss man dort Zehnten geben, und aus Befürchtung ist der Wein אסור בהנאה[6]. Dann wird die Meinung R. Simons erklärt u. z. nach der pal. M.-T., wo es heisst עשו פירות ישראל את פירות הגוי זה דמאי. Das könnte verstanden werden, durch die Früchte des einen Juden, welche דמאי sind, werden auch die Früchte des Heiden דמאי. Deshalb erklärt R. Jose b. Chananja, der Satz ist nicht so zu verstehen, sondern nur, wenn der Jude ein gleiches Mass vom Heiden erhalten hat, als er zur Aufbewahrung gegeben; denn R. Simon nimmt an, da es zweifelhaft ist, ob der Heide verwechselt hat oder nicht, so ist der Zweifel erleichternd zu entscheiden, denn biblisch ist יש קנין und zugegeben, Verwechslung ist vorgekommen, so wird ja kein biblisches Verbot übertreten. Es wird die Frucht des Heiden als דמאי betrachtet, während nach dem ersten Tannai, der אין קנין behauptet, der Zweifel ein biblischer ist und darum erschwerend entschieden werden muss. Dann muss gelesen werden הפקיד אצלו אחת ונטל שתים אחת דמאי ואחת ודאי בקיימות. Die Worte אחת ונטל sind im J. ausgefallen, es entspricht dann dem folgenden נטלו ממנו מאה בני אדם בבת אחת u. zw. auch wenn הפקיד אחת. Wenn gleichzeitig, während der Jude sein aufbewahrtes Mass verlangt, 100 andere auch ein Mass von ihm verlangen, sei es durch

[6]) Auch RJDBS sagt, die LA in A.S. ist die richtige. Siehe dagegen eine andere Erklärung dieser Stelle Frankel s. v. אמר ליה (p. 16 b s. Ausg.).

Kauf oder anderen Vertrag, aber nur בבת אחת — es ist keine Pause eingetreten zwischen dem, der sein depositum verlangt und den anderen Empfängern — dann entsteht gleichzeitig der Zweifel, wer das Getreide des Heiden erhalten hat, so wird der Zweifel für jeden erleichternd entschieden. Hat aber einer mehrere Masse erhalten, so ist das erste דמאי die anderen ודאי. Dann frägt J., es steht doch in M. (והתני) את ישראל[7] עשו פירות פירות הגוי זה דמאי; der Fragesteller wendet ein, in den Worten der M. liegt doch, dass durch die eine סאה des Juden alle Früchte des Heiden דמאי werden? Antwort: עוד היא כדי קופתו, es ist eben so zu verstehen, wenn der Zweifel bei einem Masse entsteht, wie oben. — Dann wird im J. die T. 1 c. citirt, wo die Chachamim eine ähnliche Behauptung aufstellen als R. Simon. Die Stelle ist versetzt und muss nach T. geordnet werden. Die Worte des ר׳ יהשע בן קופסאי sind ein Beweis für die oben gegebene Erklärung, der Zweifel bei den hundert muss gleichzeitig entstehen. Wenn Einer hundert besprengt, kann jeder sagen, ich bin besprengt worden, der andere nicht, ebenso kann jeder von den oben genannten hundert sagen, ich habe דמאי erhalten. — דתניניך ist mit REW zu streichen. — Die Controverse zwischen R. Eleasar und R. Jochanan bezieht sich auf die vorher angegebene T.-Stelle. Folgende Schwierigkeit machte sich bei ihnen geltend. Oben T. 1 heisst es חכמים אומרים דמאי, es müsste dies die massgebende Halacha sein, und hier wird סתם משנה wie R. Meir angegeben, und die Contravertenten sind nicht wie oben חכמים, sondern ר״ש ורשב״ג. Da meinte nun R. Eleasar, die Chachamim in T. 1 sind diejenigen, die R. Simons Meinung hatten[8]), nämlich יש קנין, es müssen aber andere spätere חכמים gegeben haben, welche R. Meir zugestimmt haben, und darum wird in סתם משנה die Meinung R. Meirs gegeben. R. Jochanan aber behauptete, חכמים ממש, die

[7]) Dass בשם ר״ש בשם ר״ט eine falsche LA ist, ist zweifellos, da J. doch in 5 c. ausdrücklich sagt, ר״ט hat אין קנין behauptet. Es muss heissen wie in T. והתני ר״ש ורשב״ג אומרים עשו פירות וכו׳.

[8]) Wir haben schon oben S. 132 gesehen, wie R. Eleasar die M. Pea und Gittin auch nach der Behauptung R. Meirs rechtfertigen will. Er hat wahrsch. angenommen, dass andere Chachamim mit R. Meir übereingestimmt haben.

Chachamim in T. 1 und die allgemeine Meinung unserer M. stehen nicht im Widerspruche miteinander. Die Chachamim von dort haben auch die andere Entscheidung getroffen. Wenn in T. 1 R. Simon und RSbG mit den Chachamim übereinstimmen, so gehen hier ihre Meinungen auseinander. R. Jehuda und R. Jose behaupten zwar mit R. Simon מעשרין משל גוי על של גוי, aber R. Simon erleichtert mehr, nämlich nach R. Simon muss man zwar מעשר sein, d. h. תרומה und מעשר abheben, aber man kann sich Entgelt vom Leviten und Priester geben lassen, was nach den Chachamim nicht erlaubt ist[9]). Statt דתני ר' יהודה ור' שמעון ist mit E. zu lesen דתני מעשרין משל ישראל אומרים יש קנין לגוי . . על של גוי...ר' יהודה ר' יוסי ור' שמעון אומרים מעשרין משל ישראל על של ישראל משל גוי על של גוי; denn nur so haben wir ר' שמעון und חכמים nämlich ר' יהודה und ר' יוסי, welche zwar Gleiches behaupten, aber in verschiedener Weise. R. Jochanan meint nämlich, der Unterschied zwischen R. Simon und den Chachamim rühre daher, dass R. Simon behauptet, auch nach biblischem Gesetz gilt יש קנין, die Chachamim aber nehmen an, nach biblischem Gesetz gelte wohl אין קנין, aber seit Esra מעליהן קבלו המעשרות, daher der Unterschied. In T. 1 behaupten die חכמים אפי' ישראל אחד דמאי . . . , in T. 4 c. resp. M. 3 c. drückt סתם משנה die Meinung der Chachamim aus, weil sie die Wahrscheinlichkeit der Verwechselung annahmen, R. Simon aber, der auch biblisch יש קנין annimmt, erleichtert auch in diesem Falle, denn zugegeben, er habe verwechselt, so ist doch יש קנין. Nach dem Vorausgeschickten lässt sich auch J. Demai 5 c. erklären. Wir sagten schon oben (S. 130), dass der Passus מתניתן דר"מ aus Gittin hierhergekommen ist. Dann wird die Controverse zwischen R. Meir und R. Simon erklärt, R. Meir behauptet אין קנין, R. Simon יש קנין, R. Jehuda und R. Jose haben mit R. Simon zwar übereingestimmt, aber aus einem anderen Grunde, wie nämlich R. Jochanan erklärte, weil מעליהן קבלו מעשרות, aber biblisch nehmen sie auch אין קנין an. Das Folgende bis ר' יונה haben wir schon oben (a. a. O.) erklärt. Dann heisst es ר' יונה ר' סימון בשם ר' יהשע ב"ל sagte: Wer abgeschnittene Früchte von גוי kauft, hebt zwar תרומה ותרומת מעשר nach rabbinischer Vorschrift ab,

[9]) Siehe Anm. 10.

giebt sie dem Priester, lässt sich aber Entgelt geben, wer Frucht am Halme kauft, lässt sich kein Entgelt geben [10]. Das ist gleich der Behauptung R. Jochanans, dass nach R. Simon man Entgelt vom כהן sich geben lassen kann, nicht aber nach den Chachamim, die zwar auch behaupten מעשרין משל ישראל על של ישראל, aber nicht מישראל על של גוי. Den folgenden Passus haben wir oben (a. a. O.) erklärt. Dann heisst es weiter ר' יהודה בר פזי בשם ר' הושעיה הלכה כר' שמעון. Jetzt ist nicht auffallend, warum heisst es nicht הלכה כר' יהודה כר' יוסי וכר' שמעון, oder wenigstens כר' יהודה וכר' שמעון, weil nur ר' שמעון יש קנין behauptet hat, ר' יהודה und ר' יוסי aus einem anderen Grunde, nämlich wegen מעליהן קבלו המעשרות. Es wäre ferner auffallend, warum sagt nicht J. הלכה כר' יהודה selbst gegen ר' שמעון [11]? Die Frage ist aber beantwortet, wenn nur ר' שמעון bezüglich אין קנין mit R. Meir contraversirt. Darum wird gefragt: Wenn R. Meir und R. Simon, wie Du behauptest, nur über אין קנין und יש קנין streiten, dann ist es ja selbstverständlich, dass הלכה כר' שמעון? Antwort: Weil in der pal. M.-T. es heisst, אמר ר' שמעון שוורי וכו', aus welcher Stelle zu ersehen ist, dass R. Simon Schesuri, R. Tarphon und R. Meir behaupten, אין קנין und die Tannaim R. Jehuda, R. Jose und R. Simon mit R. Meir contraversiren, hätte ich annehmen können, drei Tannaim behaupten אין קנין und drei behaupten יש קנין, — es muss gelesen werden תלת כל קבל תלת אינון, deshalb sagt er הלכה כר' שמעון. Es ist eben nur eine Controverse zwischen R. Meir und R. Simon bezüglich אין קנין und יש קנין und ר' מאיר ור' שמעון הלכה כר' שמעון. Dieser Meinung des R. Jona im Namen des R. Simon, im Namen des R. Josua b. Lewy, welche mit der Behauptung R. Jochanans übereinstimmt, dass ein Unterschied ist zwischen R. Simon und den Chachamim, steht die Meinung anderer Amoraim entgegen, welche nach R. Eleasar sich richteten, dass nämlich zwischen R. Simon und den Chachamim kein Unterschied sei. R. Jehuda, R. Jose und R. Simon behaupten יש קנין; diesen חכמים, welche mit R. Simon übereinstimmen, stehen andere Chachamim

---

[10]) RJDBS bemerkt schon, dass dies im Gegensatz zu b. Bechoroth steht, denn dort wird gesagt, bezüglich תרומה גדולה sei keine Controverse, dass man kein Entgelt nehmen darf, es handelt sich nur um תרומת מעשרות, während nach J. dieser Unterschied nicht gemacht wird.

[11]) Vgl. J. Terum. 3_1.

entgegen, nämlich R. Tarphon, R. Simon Schesuri und R. Meir, welche אין קנין behaupten, dass sonach auch R. Simon nicht behauptet hat נוטל דמים מן השבט. Diese Meinung hatte R. Seira, der Schüler des R. Eleasar [12]). Er bestritt die Behauptung, dass R. Josua b. Levy gesagt haben solle נוטל דמים מן השבט, denn es ist kein Unterschied zwischen R. Simon und R. Jehuda und R. Jose [13]). Wenn es weiter im J. heisst אמר ר' יוחנן טעמא דר' אלעזר, so beweist dies nicht, dass der Passus . . . כשם — u. z. wie in A zu lesen — in der pal. M. nicht gestanden hat, sondern R. Jochanan sagt nur, das ist ein Grund. In T. heisst es ר' אלעזר אומר כשם (nicht ר' אליעזר), da fehlt erst die Behauptung und dann die Begründungspartikel; das erklärt R. Jochanan. Dass J. in unserer Materie einen ganz anderen Standpunkt hat, als B., ist nicht zu bestreiten, aber m. E. ebensowenig, dass J. T. als pal. M. zur Voraussetzung hat, unsere M. in Babylonien redigirt wurde [14]).

---

[12]) Siehe Frankel מבוא p. 77 b.

[13]) In der Stelle שלשה מעשרין שלא ברשות sagt schon Frankel, dass שלא ברשות hier eine andere Bedeutung haben muss, nämlich „nicht freiwillig". Dazu passt die Frage, wenn er Entgelt erhält, warum soll er ungern verzehnten?

[14]) Wir wollen hier noch die Variante 8 in N. 39 b erklären. Zur M. המנכש עם הנכרי בחסיות bemerkt J. דר"ש היא. RMM erklärt אפי' ר' שמעון, aber in dieser Weise kommt das doch sonst nicht vor, wenn gesagt wird דר"ש היא, so heisst das, nicht wie R. Meir. In der That erklärt auch RSS, die M. könne nur erklärt werden nach der Annahme מירוח הגוי פוטר; nach der Annahme מירוח הגוי אסור, muss man annehmen אסור. Nun wissen wir doch, dass מירוח הגוי פטור J. nicht angenommen hat, darum sagt R. Jochanan דר"ש היא, welcher יש קנין behauptet, nach R. Meir, welcher אין קנין behauptet, kann die Bestimmung der M. nicht gelten. Da es aber in M. nach R. Simon heisst יאכל מהן ארעי und nicht קבע, ist der Satz R Jochanans bewiesen, dass R. Simon behauptet, מפריש מעשרותיו מהלכה, aber er lässt sich das Entgelt für die Teruma geben; nach den Chachamim ohne Entgelt. Dieser Passus der M. steht auch in T., — in E ist עם הגוי בחסיות verschrieben in עם החנוני בחנות, was sinnlos ist — aber st. יאכל steht לא יאכל. Richtig emendirt REW nach J. המנכש עם הגוי בחסיות יאכל מהן ארעי עם הכותי לא יאכל מהן ארעי, die Worte von יאכל bis הכותי hat der Abschreiber ausgelassen. — Friedlaender setzt in den Text עם הכותי, דכאי אוכל כהן ארעי, was sinnlos ist. — J. hat diesen Text in der pal. M. gehabt. Er muss aber m. E. so emendirt werden עם הכותי אסור בודאי הא בדמאי לא. Es heisst in der M. עם הכות — ist es אסור (לא יאכל), weil der כותי — טבל eingesät hat, wie ist es aber

39f. קנין לגוי בארץ ישראל
להפקיע מידי מעשרות ומידי שביעית[1].

Wir kommen nun zur Erklärung der Verschiedenheiten zwischen M. und T. des 6. Abschnitts von Demai (s. N. 39b, 5.). RDP erklärt die Controverse in T. zwischen dem ersten Tannai und RSbG durch ‚Berera'. Letzterer habe ‚Jesch Berera' (s. folgende Nr.) angenommen, ersterer behauptete ‚En Berera'. Darum ist die Meinung des ersten Tannai, dass der colonus partiarius (אריס) eines heidnischen Feldes den Zehnten geben muss, denn Theilung ist gleich Tausch, gegenseitiger Kauf und Verkauf; wer aber auch an Heiden verkauft, muss verzehnten (s. T. Demai 1_{20}); nach RSbG ist Theilung nicht gleich Tausch oder Verkauf, sondern jeder erhält sein Alleineigenthum, darum braucht man nicht zu verzehnten[2]). RDP wendet aber schon gegen diese Erklärung ein, dass es nicht feststeht, dass R. Simon, der bei חוכר מן הגוי auch behauptet, man brauche nicht zu verzehnten, ‚Berera' angenommen hat; ferner ist auffallend, warum RSbG nicht ebenso wie R. Simon im zweiten Falle die Verpflichtung von תרומה festhält, obwohl doch R. Simon gleichfalls von Zehnten befreit wegen ברירה, aber zu תרומה doch verpflichtet, wegen eines anderen Grundes, nämlich א"א לגורן שתעקר אא"כ נפרשה תרומה ממנה. REW liest für מעשר — תורם nach J. — Aber hier heisst es wirklich ערבך ערבא צריך. Das Citat im J., worauf man sich beruft, muss emendirt werden, nämlich החוכר in מקבל. Der dortige J. ist überhaupt so sehr corrumpirt, dass es keinem der Commentatoren gelungen ist, eine befriedigende Erklärung desselben zu geben:

---

beim עם הארץ, der דמאי gesät, ist es מותר, warum? Antwort: דמאי wird בטל במחובר לקרקע, aber bei טבל gilt der Grundsatz אין גידולי איסור מעלין האיסור, (s. oben I S. 119). RMM erklärt anders. Es ist auch nicht unmöglich, dass der Schluss des R. Jochanan מתניתן דר"ש היא auf den Unterschied der T., der pal. M., sich bezieht, welcher zwischen גוי und כותי gemacht wird, nach R. Meir würde ja zwischen גוי und כותי in dieser Beziehung kein Unterschied sein, da er behauptet מעשרין משל ישראל על של גוי ועל של כותי, dann kann auch hier kein Unterschied gemacht werden zwischen גוי und כותי, wohl aber nach R. Simon.

[1]) Quellen: T. Demai 6_{1-7}; ib. 7_{1-11}; ib. 1_{20}; M. ib. 6_{1-2}; ib. Maass. 5_8, ib. Challa 4_7; J. ib. 6_1 (25ab); b. Bechorot 11b.

[2]) Wir werden im folgenden Artikel zeigen, dass J. den Begriff ‚Berera', wie ihn B. angenommen, gar nicht gekannt hat.

Wir halten die LA der T. als die richtige, welche als pal. M. dem J. vorgelegen hat. Auf T. bezogen, werden wir einen Sinn im J. finden, natürlich müssen die Corrupteln, die von später Hand hineingekommen, beseitigt werden, unsere M. ist von der b. M.-Redaction als Resultat der babyl. Auffassung angegeben. Versuchen wir erst, den Gedanken der T. zu ermitteln.

Wir haben oben (S. 143) erkannt, dass R. Simon und RSbG behaupten, יש קנין לגוי, dass ferner Controverse war zwischen R. Eleasar und R. Jochanan, dass ersterer behauptet, es giebt חכמים, die mit R. Simon, und andere Chachamim, welche mit R. Meir übereinstimmen, welcher . . . אין קנין לגוי annimmt, während R. Jochanan sagt, die חכמים erleichtern ר' מאיר gegenüber, sie behaupten aber nicht יש קנין, sondern מעליהן קבלו המעשרות, die חכמים stehen zwischen R. Meir und R. Simon in der Mitte. Nach der Behauptung אין קנין לגוי ist zwischen Früchten eines jüdischen und den Früchten eines heidnischen Feldes in Palästina bezüglich מעשרות kein Unterschied. Es wird von beiden der Satz in T. Demai 1_{20} gelten: Wer Früchte zum Essen kauft, und er sie dann verkaufen will, darf sie nicht einem Heiden verkaufen etc., es sei denn, er hat sie verzehntet. Hat nun ein Jude, resp. ein חבר — dieser beobachtet ja nur genau die Gesetze über Zehnten — von einem Heiden ein Feld als colonus partiarius (אריס) erhalten, so besteht schon an der wachsenden Frucht Gemeinschaft zwischen dem Besitzer und dem colonus. Bei der Theilung findet Tausch, gegenseitiger Kauf und Verkauf statt, es muss daher der Jude die dem Heiden abzuliefernden Früchte verzehnten. RSbG behauptete, wie wir wissen (s. oben a. a. O.) יש קנין. Der Heide hat Eigenthumsrecht an dem Felde, die Früchte sind auch vom Juden, der sie von ihm kauft, nicht biblisch, sondern nur rabbinisch zu verzehnten. Diese rabbinische Anordnung bezog sich bloss für den Fall, dass man die Frucht selbst essen will, nicht aber darauf, dass man sie dem Heiden verkauft. Zugegeben, dass Theilung der Frucht Verkauf gleich ist, so ist vom Heiden gekaufte Frucht gestattet, an Heiden zu verkaufen. RSbG kann auch folgendes Princip aufgestellt haben. Wohl nehmen wir an, dass der Theilpächter, colonus partiarius (אריס), eines Juden ein Recht hat an der Frucht am Halme, schon während die Frucht mit dem Boden

verbunden ist[3]), und so Gemeinschaft besteht an der Frucht, schon, während sie hängend ist; aber bei einem heidnischen Felde wird angenommen, der colonus erhält erst seinen Theil vom Eigenthümer nach der Theilung. Das liegt in den Worten: Wie, wenn der Heide seine Früchte nicht verzehnten will?[4]) Die Früchte sind nicht vermischt, sondern gehören bis nach der Theilung

---

[3]) Wir haben schon oben (I S. 422) gesagt, dass im jüd. Recht nicht wie im RR der Pächter erst ein Recht hat an den fructus percepti, sondern schon an den fructus pendentes, dass der אריס und חוכר angesehen wird als Theilhaber der stehenden Frucht in Gemeinschaft mit dem Eigenthümer. Das folgt schon aus M. Pea 5_8, wo es heisst: „Wenn zwei ein Feld für einen Theil der Erzeugnisse pachten (שני אריסין), so nimmt der eine von dem Theil des anderen die Armenabgaben, denn der Pächter (אריס) hat Recht an der hängenden Frucht, man kann קצירך anwenden. Ferner heisst es: Wenn Jemand für einen Theil des Ertrages das Feld zu schneiden übernimmt, so darf er nicht die Armenabgaben לש"ופ sammeln, denn auch er hat Theil an der Frucht am Halme. R. Jehuda macht einen Unterschied in der Verabredung: War die Verabredung so: Von dem, was Du ernten wirst, soll der dritte Theil Dir gehören, dann hat der Arbeiter an der stehenden Frucht keinen Theil, und ist es ihm dann gestattet, לש"ופ zu nehmen. Eine ältere Auffassung wird wohl gewesen sein, dass der מקבל und חוכר sogar Antheil am Boden hat. Die Behauptung R. Jehudas, M. Bikkurim 1 Ende, dass der Pächter (מקבל und חוכר) בכורים bringt, weil er Antheil am Boden hat, ist wahrscheinlich die ältere Bestimmung. Allerdings wird in J. darüber gestritten, ob R. Jehuda einen Pächter auf Zeit, oder einen Pächter auf Lebenszeit — entsprechend der Erbpacht in deutschen und Emphytheusis im R.R. — meint. RSbG, welcher יש קנין behauptet, wird bei Pacht vom Heiden als stillschweigende Bedingung angenommen haben, dass der heidnische Verpächter Eigenthümer der Früchte bleibt bis nach Perception des Pächters, die hier nach der Theilung angenommen wird. T. Pea 3_1 ist so zu erklären. Ueber den Fall der letztgenannten M., wo R. Jehuda einen Unterschied in der Verabredung macht, contraversirt R. Jose; er hält den Arbeiter, der ein Feld zum Schneiden übernimmt, in jedem Fall nicht als Theilhaber der stehenden Frucht, deshalb kann der Sohn לש"ופ sammeln, hingegen gesteht er zu, dass der Theilpächter אריס und חוכר, — und derjenige, der dem anderen die Saat verkauft, durch den Sohn nicht sammeln lassen darf. In E heisst es richtig אבל und es muss לא ילקוט emendirt werden. Bei מוכר קמתו ist es doch zweifellos, denn von diesem heisst es im J. Pea 5_8 (19 a) אם מכר לו קמה אצל זה אני קורא שדך ואצל זה אני קורא קצירך, da muss es doch gewiss heissen לא ילקט, aber beim אריס und חוכר auch nicht, denn er hat Theil am קציר, an der stehenden Saat.

[4]) RSbG, welcher die Tendenz hatte, zu erleichtern, nahm zwischen Heiden und Juden die Auffassung des R.R. an.

ganz dem Heiden und dieser theilt dem אריס seinen Theil zu. Darum sagt er חולקין בפניו, in Gegenwart des Heiden wird getheilt, der Jude empfängt erst seinen Theil vom Heiden. Diesen Gedanken muss man auch annehmen bei der Behauptung RSbG's in M. Maass. c. und der R. Gamaliel's in M. Challa c. In Syrien besteht zwischen dem Heiden und dem jüd. Theilpächter keine Gemeinschaft, sondern der Jude erhält die Frucht erst vom Heiden zugetheilt, und er braucht darum auch von seinem Theil keinen Zehnten zu geben, in Palästina braucht der Jude für den Heiden keinen Zehnten zu geben, von seinem Theil muss er rabbinisch die מעשרות abheben, darum braucht nach RSbG auch Teruma vom Theile des Heiden nicht abgehoben zu werden. So wäre der erste Paragraph erklärt. § 2 spricht, wie die meisten Commentatoren emendiren, von החוכר. Während der מקבל einen bestimmten Theil der zu erlangenden Frucht erhält, $^1/_2$, $^1/_3$, $^1/_4$, ist die Vereinbarung mit dem חוכר so, dass er das Feld bearbeite, und dem מכחיר, dem Verpächter, ein vorher festgesetztes Mass der zu erlangenden Früchte abgiebt. Es unterscheidet sich dieser Vertrag vom ersteren dadurch, dass der חוכר als der alleinige Eigenthümer der erzielten Frucht angesehen werden muss. Man kann nicht annehmen, der Eigenthümer des Feldes hat Theil an der stehenden Frucht; denn der חוכר muss in jedem Falle das festgesetzte Mass dem מכחיר geben, selbst, wenn das Feld weniger oder gar nichts gebracht hat. Würde das Feld einem עם הארץ gehören, das dieser einem חבר als חוכר übergeben hat, so müsste der חבר sicher den dem עם הארץ abzugebenden Theil verzehnten, denn er bezahlt mit der Frucht seine Schuld, und eine solche kann man nur mit verzehnteter begleichen, vgl. T. Demai 3_5, wo es heisst, wenn ein חבר für ein bestimmtes Mass Naturalien (חוכר) Wurzel (oder Stämme) von Feigen und Ranken von Reben vom עם הארץ gepachtet hat, so muss jener diesem verzehntete Frucht abgeben, weil aber diese Früchte טומאה annehmen, so muss er die Früchte vom Eigenthum der Bäume des ע"ה geben, bei anderen Früchten kommt die טומאה nicht in Betracht, da kann er auch von anderen, ihm selbst gehörigen, geben. Auch ib. 7_6 heisst es: Wenn ein כהן oder לוי für Geld (שוכר) oder Naturalien (חוכר) ein Feld vom כהן und לוי gepachtet haben, so gehören die Zehnten dem חוכר und שוכר, während beim מקבל die Entscheidung ist,

sie theilen sich die Zehnten (ib. 7_1). Der Grund ist eben der, bei מקבל sind die Zehnten wie der Ertrag selbst gemeinschaftlich, beim חוכר ist der Ertrag Alleineigenthum, von dem er das bestimmte Mass dem מכחיר zu bezahlen hat.

Im § 2 wird nun eine Controverse angegeben zwischen dem ersten Tannai und R. Simon, betreffend den Fall, wenn ein Israelit von einem Heiden ein Feld für ein bestimmtes Mass von Naturalien gepachtet hat (חוכר). Nehmen wir an, אין קנין לגוי, so gelten die vom heidnischen Felde erzielten Früchte als Eigenthum des Juden, von denen biblisch die Zehnten abgehoben werden müssen. Da nun die Früchte des חוכר als Alleineigenthum gelten, so wird er auch dem Heiden mit verzehnteter Frucht bezahlen müssen; nehmen wir aber an יש קנין, so sind die Früchte des heidnischen Feldes zwar Alleineigenthum des Juden, aber er hat sie vom Heiden für seine Arbeit gekauft, biblisch wären sie auch, wenn sie ihm ganz gehören, nicht zehntpflichtig, rabbinisch sind sie zwar zehntpflichtig, aber nur dann, wenn er sie geniesst, nicht aber, wenn sie dem Heiden übergeben werden, sei es durch Verkauf, sei es als Bezahlung. Nur mit Früchten eines jüdischen Feldes darf man auch einem Heiden nicht bezahlen, und dieselben ihm auch nicht verkaufen. Aber das hält R. Simon für notwendig, dass der jüdische Pächter (חוכר) von den Früchten, die er dem heidnischen Eigenthümer abgiebt, Teruma geben muss. Man kann aber die Controverse zwischen dem ersten Tannai und R. Simon noch anders erklären. Der erste Tannai stimmt im Princip mit R. Simon überein, יש קנין לגוי, dass aber demnach der erste Tannai behauptet, der חוכר müsse dem Heiden verzehntete Frucht abgeben, hat seinen Grund darin, dass er dies als Strafe dafür ansieht, dass der Jude heidnische Felder in Pacht genommen, was deshalb nicht geschehen soll, damit die Heiden gezwungen werden, ihre Felder an Juden zu verkaufen. Dieser letzte Grund ist der richtige und dies geht aus dem folgenden § in T. und auch aus J., wie wir emendiren, hervor. Der folgende § in T. muss — REW emendirt auch — m. E. so emendirt werden: החוכר[5] שדה

[5]) החולק ist verschrieben für החוכר, oder es hat Jemand emendirt, weil ihm auffallend war, dass derselbe Satz החוכר מן הנכרי wiederholt steht. Zieht man ihn aber zusammen, wie wir es gethan, so schwindet das Auffallende. Es ist aber nicht unmöglich, dass der Satz החוכר מן הנכרי wiederholt werden

מן הגוי מעשר ונותן לו לפכך אם חזר ישראל ולקחה ממנה או שמכרה לישראל חוזר ונוהג בו דמאי, ר' שמעון אומר תורם וניתן לו לפכך אם חזר הגוי ונתגייר או שמכר לישראל מעשר ונותן לו. שכר ממנו שדה וכו' מה בין שוכר וכו'[6]. Der erste Tannai behauptet, wer vom Heiden für ein bestimmtes Mass von Naturalien ein Feld pachtet, ist verpflichtet, verzehntete Frucht ihm abzugeben, folglich, wenn der Jude von dem Heiden, nachdem dieser die verzehntete Frucht erhalten hat, Frucht kauft, so betrachtet er sie als דמאי nach dem Grundsatz der Chachamim in T. ib. 1_{12}, wenn der Heide vom Juden Frucht erhalten hat, so ist die Frucht des Heiden, wenn Jemand so viel von ihm kauft, als er vom Juden erhalten hat, zweifelhaft, דמאי; denn vom Heiden wird präsumirt, er verwechselt sie mit seiner Frucht, und da יש קנין gilt, so braucht ja die Frucht des Heiden überhaûpt nur rabbinisch verzehntet zu werden; tritt noch ein Zweifel hinzu, so ist die Frucht דמאי (s. oben S. 143). R. Simon behauptet, wer vom Heiden für ein bestimmtes Mass von Naturalien ein Feld in Pacht nimmt (חוכר), braucht bloss vor der Zahlung die Teruma und nicht die Zehnten abzuheben, folglich heisst es weiter, wenn der Heide Jude wird, oder das Feld einem Juden verkauft, so ist der Pächter verpflichtet, dem Juden verzehntete Frucht zu zahlen; denn dem Juden muss der חוכר verzehntete Frucht zahlen. — § 3 besagt, dass bei Pacht für ein bestimmtes Mass von Naturalien (חוכר) von einem כותי keine Controverse besteht, dass man ihm verzehntete Frucht geben müsse. § 4 spricht davon, dass man durch eine andere Ausdrucksweise von einem Heiden oder Samaritaner unverzehntete Naturalsteuern bezahlen lassen kann[7]. § 5 spricht von Pacht für einen bestimmten Theil des Ertrages (קבלה) u. z., wie schon Pardo erklärt, muss unter

musste, weil die Stellung ר' שמעון אומר nach לפכך das Missverständniss erzeugen könnte, die Controverse R. Simons beziehe sich auf לפכך, darum wurde die Controverse R. Simons gleich nach dem Hauptsatz angegeben und daran der Folgesatz von R. Simon angeschlossen. Um aber den Folgesatz der Chachamim anzuführen, musste der Hauptsatz nochmals wiederholt werden (s. Schwarz z. St.).

[6]) Nach unserer Emendation steht der Passus שכר nicht in der Mitte der Controverse, sondern an richtiger Stelle.

[7]) In E steht ופול תחתי, in A עול. In M.B.B. 9_4 heisst נפל לאומנת המלך, ebenso in T. ib. p. 412_1 אם מחמת עצמו נפל, es kann sonach פול der impr. von נפל sein.

ישראל hier עם הארץ verstanden werden, denn beim חבר ist es ja selbstverständlich, dass er mit dem Verzehnten einverstanden ist und wie es weiter 7_1 ausdrücklich heisst . . . ישראל שקבל מישראל חולקין ביניהן. Hier ist die Frage, nachdem von גוי und כותי gesprochen worden, ob man dem עם הארץ verzehntete Frucht abgeben muss, so dass der מקבל Schaden hat, oder nicht. Vom חוכר eines jüdischen Feldes war es nicht zweifelhaft, da der Ertrag der Pacht Alleineigenthum ist, dass man verzehntete Frucht abgeben muss und stand schon oben in לפכך des R. Simon. Es machten sich folgende Meinungen geltend. Der erste Tannai behauptet תורם ונותן לו, der Theilpächter (מקבל) braucht bloss die Hebe von der Frucht zu geben und nicht den Zehnten, R. Meir behauptet, der מקבל muss auch den Zehnten geben. R. Jehuda und die Chachamim streiten über einen andern Fall. Wenn der Vertrag, wie er gemacht worden, ausgeführt ist, dass nämlich der durch Vertrag festgesetzte Theil des Ertrages abgeliefert wird, so stimmen sie überein, dass man nur von der Frucht die Teruma abzuheben braucht. Sie contraversiren darüber, dass der Pächter (מקבל) gegen den Vertrag andere Frucht gesäet hat als vereinbart wurde, oder, dass der Pächter mit Frucht von einem anderen Felde dem Verpächter bezahlt. Es behauptet R. Jehuda, wenn in einer Beziehung der Vertrag nicht erfüllt wurde, sei es, dass der Pächter andere Frucht gesäet, sei es, dass er von einem anderen Felde bezahlt, so ist das eine Bezahlung einer Schuld, wie חוכר, und muss deshalb verzehntete Frucht dem Verpächter gegeben werden, die Chachamim behaupten: nur, wenn mit Früchten eines anderen Feldes bezahlt wird, hört das Verhältniss auf, קבלנות zu sein, sondern ist gleich חכירות und muss deshalb verzehntet werden, während das Aussäen einer anderen Fruchtart das קבלנות nicht aufhebt und deshalb nur die תרומה abgehoben zu werden braucht. Es ist bisher über קבלה und חכירה von גוי, כותי und ישראל (sc. עם הארץ) die Rede. In § 6 wird angegeben, dass selbst bei קבלה verzehntete Frucht abgegeben werden muss, wenn der Vertrag erst gemacht worden, nachdem das Feld schon ausgesät war, weil, wie J. erklärt, die Vergünstigung, die gemacht worden, nur תרומה abzuheben und nicht zu verzehnten, damit die Felder der Juden nicht brach liegen sollen, hier nicht nothwendig ist, da das Feld schon besäet ist. Aus diesem Satze

geht unzweifelhaft hervor, dass bei מקבל von Rechtswegen entschieden werden müsste, wie R. Meir behauptet מעשר, und die Chachamim nur aus dem angegebenen Grunde תורם behaupten. Es muss demnach in § 5 המקבל gelesen werden und nicht החוכר, wie emendirt wird.

Diese Sätze alle muss J. in der pal. M. vor sich gehabt haben. Man sieht auch nicht ein, warum R. Jehuda Hanassi theils die Controversen, theils die vielen wichtigen Bestimmungen in seine M. nicht aufgenommen haben soll. Der Passus in J. אמר ר' יוחנן וו דברי רש"ב"ג stammt von später Hand, um J. mit unserer M. zusammenzubringen. Ursprünglich wurde von der Behauptung des RSbG ein Einwand aufgeworfen gegen die Behauptung R. Seiras, dass der Heide auch einen Juden nicht zum Mandatar (שליח) machen könne, um für ihn Teruma abzuheben, welcher Einwand aber beantwortet wird (s. oben S. 108 A. 2) Weiter heisst es im J. עד כדון נכרי, wir haben in M.-T. die Entscheidung bei מקבל מן הנכרי, dass nämlich eine Controverse hier besteht, wie ists bei כותי? In T. steht in § 3 החוכר שדה מן הכותי, aber nicht המקבל מן הכותי, worauf die Antwort ist, dass aus T. 7_{11} hervorgeht, dass כותי dem גוי gleichgesetzt wird, folglich wird bei מקבל auch der כותי dem גוי gleich sein.

Dann folgt eine Frage betreff מקבל מישראל, nämlich bei מקבל מישראל, T. 6_5, heisst es תורם ונותן לו und in § 6 heisst es קבל ממנו מעשר ונותן לו — שדה לקצור כשהוא שבלין. Wie ist diese verschiedene Entscheidung zu erklären? Antwort: תקנו במקבל שלא חבור ארץ ישראל ברם הכא ודוע הוא, woraus hervorgeht, dass die Rede ist von ישראל עם הארץ. Da der חבר für den Theil des עם הארץ verzehnten muss, wird er als אריס nicht in Pacht nehmen, und so würden die Felder unbesät bleiben. Diese Befürchtung ist nicht vorhanden, wenn das Feld schon besäet ist. Das Folgende, welches auf die M. bezogen, sinnlos ist[8]), erhält guten Sinn auf T. bezogen. In T. haben wir eine Controverse zwischen R. Jehuda und den Chachamim. R. Jehuda behauptet, wenn der מקבל eine andere Art ausgesäet hat, als verabredet worden, so ist der מקבל gleich חוכר und muss verzehnten, während die Chachamim erleichtern. Dazu bemerkt J. fragend: Entspricht diese Controverse

[8]) Siehe Frankel z. St.

der in M.B.M.?, denn dort verbietet RSbG dem מקבל, eine andere Art auszusäen, als ausgemacht wurde, während die Chachamim es gestatten[9])? Antwort: Sie streiten nicht im Princip, sondern bei verschiedenen Fällen. Auch in B.M. sagt J., dass die Controverse von RSbG und den Chachamim auf verschiedene Fälle (Arten) sich bezieht. Der folgende Passus im J. hat gewiss ursprünglich früher gestanden, ist aber, um den Zusammenhang mit M. herzustellen, versetzt worden. Die folgende Frage הכא את אמר תורם ונותן לו וכא את אמר מעשר ונותן לו bezieht sich m. E. auf מקבל und חוכר. Bezüglich מקבל behaupten die Chachamim (der erste Tannai) bei גוי — מעשר beim ישראל — תורם, bezüglich חוכר behauptet R. Simon bei גוי — תורם, bei ישראל — מעשר? Die חבריא beantwarten die zweite Frage, ר' לא die erste. Die חבריא nämlich nehmen an, die חכמים sowohl als ר' שמעון behaupten, יש קנין, sie behaupten aber bei חוכר מן הגוי — מעשר, um den ישראל zu bestrafen, dass er vom גוי das Feld in חכירה genommen. R. Lo behauptet, die Chachamim haben angenommen אין קנין, darum sagen bei מקבל מן הגוי — מעשר; bei מקבל מישראל aber behaupten sie תורם, obwohl von Rechtswegen man מעשר sein müsste, man hat nämlich bei ישראל von der Regel eine Ausnahme gemacht, denn sonst würde man von ישראל עם הארץ nicht מקבל sein. Bei חוכר war es nicht nöthig, die Ausnahme zu machen, denn dem Uebelstande שלא תבור א״י ist schon abgeholfen dadurch, dass man bei מקבל — תורם sein kann. So ist das folgende verständlich מתניתא מסייעה לדין — מתניתא מסיעה לדין, nämlich, die eine Controverse und zwar vom מקבל ist ein Beweis für ר' לא (חברייא ist ein Fehler), da man doch nicht annehmen kann, ר' מאיר wird behaupten, קנסו במקבל מישראל, sondern die Chach. nahmen an תפשו מדת הדין במקבל מן הגוי, weil אין קנין und לא תפשו במקבל מישראל, während R. Meir auch bei ישראל annimmt תפשו. Die Controverse von R. Simon und den Chachamim beweist für die חברייא, nämlich, die Chachamim stimmen mit ר' שמעון überein, יש קנין, sie behaupten aber חוכר מן הגוי — מעשר wegen קנס; man kann aber nicht annehmen, die Chachamim hätten אין קנין לגוי behauptet, weil aus dem nachstehenden לפכך folgt, dass, wenn der גוי, der den verzehnteten

[9]) Sowohl in M. als auch in T. handelt es sich um das Aussäen anderer Art bei מקבל. Es ist durchaus nicht nöthig, dies als חוכר zu fassen.

Theil vom Juden erhalten und diesen nachher dem Juden verkauft hat, die Frucht wegen Befürchtung von Verwechslung דמאי ist, da sehen wir doch, dass sie יש קנין behaupten. Es muss gelesen werden im J. מאן דאמר קנסו ניחא מאן דאמר תפשה בירותא. Indem sie behaupten דמאי, so muss doch תפסו, d. h. אין קנין לגוי falsch sein. R. Ilo wird die Frage beantwortet haben, wohl stimmen die Chachamim mit R. Meir überein, dass אין קנין, sie erleichtern nur deshalb in dem Falle, dass der גוי verkauft hat, weil מעליהם קבלו המעשרות und ebenso werden sie bei מקבל מישראל auch erleichtert haben, תורם. Im J. ist der Passus לפכך von den Chachamim mit dem לפכך, der auf die Meinung ר' שמעון folgt, verwechselt.

So lässt sich m. E. J. erklären, aber sicher ist, dass die LA in T., der pal. M., המקבל מן הגוי מעשר die richtige LA ist und nicht תורם. Diese LA ist eine Emendation nach Auffassung des B.

B. Babli hat, wie wir im folgenden Artikel zeigen werden, in diesem Abschnitte mehrere M.'s nach dem Principe ‚Jesch Berera' hingestellt, was mit der paläst. Halacha nicht übereinstimmt (s. d.). Nehmen wir an, ‚Jesch Berera', so ist Theilung nicht Tausch, d. h. gegenseitiger Kauf und Verkauf, sondern jeder erhält sein Eigenthum zurück. Da bei מקבל die Frucht gemeinschaftliches Eigenthum des Heiden und Juden ist, so erhält nach RSbG, welcher ‚Jesch Berera' behauptet, jeder sein Eigenthum. Es brauchen deshalb vom Theil des Heiden weder מעשרות noch תרומה gegeben zu werden. Aber auch nach der Behauptung ‚En Berera' braucht der Jude vom Antheil des Heiden nur תרומה und nicht die מעשרות zu geben u. z. nach b. Bechoroth c., wo es heisst: Wenn der Jude Früchte des Heiden fertig gestellt hat (אחר מריחה) — das ist der Fall, wenn ein Jude für einen Theil des Ertrages ein Feld vom Heiden pachtet (s. Tos. das.) —, so braucht der Jude nur Teruma zu geben, die Zehnten hebt er zwar ab, behält sie aber für sich, denn er sagt zum Leviten: Diese Früchte kommen vom Heiden, von dem Du nichts fordern kannst. Wenn der Jude die Zehnten von seinem Theile sich behalten kann, so braucht er die des Heiden gar nicht zu verzehnten. Das ist aber gegen die pal. Halacha. R. Jochanan hatte nur behauptet, es ist ein Unterschied zwischen R. Simon's Behauptung und der der Chachamim, nach diesen muss er den Zehnten abgeben ohne Entgelt, nach R. Simon für Entgelt, aber תרומת מעשר

muss in jedem Fall der כהן erhalten (s. oben S. 145), während nach B. תרומת מעשר ohne Controverse in diesem Falle nicht gegeben zu werden braucht[9a]). Nach dem Princip von B. waren die weiteren Bestimmungen von מקבל zwischen כותי, גוי und ישראל עם הארץ nicht mehr nöthig, denn nach der Annahme ‚Jesch Berera' kann Theilung vorgenommen werden, wenn auch Frucht gemeinschaftlich einem Juden und Heiden, oder sonst Jemand, dem man Frucht nicht verkaufen kann, gehört. Dass bezüglich ‚Berera' die palästinensische Halacha mit der babylonischen nicht übereinstimmt, werden wir in den folgenden Artikeln weiter zeigen[10]).

[9a]) Auf diesen Unterschied zwischen J. u. B. macht schon RJDBS aufmerksam.

[10]) Während wir in T. die Ordnung haben גוי, כותי, ישראל, steht in M. ישראל, כותי, גוי, umgekehrt. Man sehe bei Schwarz, welche Unordnung er in die Sätze der T. bringt, um sie der M. anzupassen, obwohl er S. 136 Anm. 211 schreibt, der Tannai der T. streitet in dieser Beziehung mit dem Tannai der M.; — dann kann ja der Tannai der T. eine andere Ordnung befolgt haben, als der Tannai der M. In T. ist die Ordnung sehr klar. Im Abschnitt 6 wird gesprochen von den Fällen, in welchen ein חבר der Theilpächter für Naturalien ist (מקבל), oder für ein bestimmtes Maass von Früchten (חוכר), oder Pächter für Geld (שוכר), und der Eigenthümer entweder כותי, גוי oder עם הארץ ist. Da der מקבל Theilhaber der Frucht am Halme ist und dann Theilung als Kauf behandelt wird, werden andere Fälle angeschlossen, in denen gleichfalls Theilung von Früchten vorgenommen worden und es wird angegeben, wann Theilung als Verkauf angenommen wird und wann nicht (s. sub ברירה).

Im 7. Abschnitte handelt es sich nicht um Theilung von Früchten verschiedenartiger Personen, an welche der חבר unverzehntete Früchte nicht verkaufen darf, wie כותי, גוי, עם הארץ, — letzteres nach R. Meir — wobei es klar ist, dass der מקבל die Zehnten allein zu tragen hat, und auch selbst das Recht hat, sie dem Leviten zu geben, welchem er will, sondern, hier handelt es sich darum, wie es mit der תרומה und den מעשרות zu halten sei, wenn der Pächter und Verpächter Israeliten gleicher Art sind, d. h., beide geben den Zehnten, oder, wenn der Eigenthümer des Feldes ein Israelit oder Levite, der Pächter (מקבל) ein Priester ist, oder umgekehrt, wobei die Frage ist, wem die Hebe und der Zehnte gehört, resp., wer die Verfügung über dieselben zu treffen hat; welche Bedingungen hierüber gemacht werden können, welche nicht. Nun wird ein Unterschied gemacht, zwischen dem Falle, dass der Eigenthümer des Feldes Priester ist und der Pächter ein Israelit und dem Falle, dass der Eigenthümer Israelit und der Pächter Priester ist. Einen solchen Unterschied machen die Chachamim R. Jehuda

40a. ברירה[1]

Vorbemerkung: Ueber diese Materie habe ich im Jahre 1869 im jüd.-theol. Verein einen Vortrag gehalten, welcher in der Monatsschrift

---

gegenüber in § 10 dieses Abschnitts, woran sich der Fall reiht, dass es anders ist, wenn der Eigenthümer ein Jude ist und der Pächter ein Heide, Samaritaner — und anders, wenn er ein Am Haarez ist. Während im Abschn. 6, wo die Rede davon war, wenn der Eigenthümer Heide und der Israelit (חבר) der Pächter ist, in welchem Falle Controversen sind bei גוי und עם הארץ, gestehen hier alle zu, dass bei גוי, כותי ואינו נאמן במעשרות der Jude verzehntete Frucht abgeben muss. Diese Bestimmung steht in diesem und nicht im voraufgehenden Abschnitte darum, weil das Princip dasselbe ist, wie in den vorhergehenden §§ des Abschnitts von לוי, כהן und ישראל; denn ebenso, wie die תרומה, resp. die מעשרות, dem כהן, resp. dem לוי gehören, wenn diese Personen Eigenthümer des Feldes sind und es an einen ישראל verpachtet haben, weil angenommen wird, der Eigenthümer habe den zehnten Theil des Feldes für sich behalten, ebenso nehmen wir an, dass der Jude, der das Verbot übertreten hat, an Heiden und solche, die nicht verzehnten, zu verkaufen, wenigstens mit Abzug des zehnten Theils des Feldes (d. h. der מעשרות), verpachtet hat. Hat er aber einem עם הארץ verpachtet, dann ist der Eigenthümer nur dann verpflichtet, die Zehnten auch für den Theil des Pächters zu geben, wenn die Verpachtung vorgenommen wurde zur Zeit, als die Früchte schon $^1/_3$ Reife erlangt hatten. In diesem Falle muss er alles verzehnten, haben aber die Früchte Verpflichtung beim עם הארץ zum Zehnten erlangt, da braucht der חבר den Theil des עם הארץ nicht zu verzehnten (T. ist zu emendiren nach allen Commentaren), denn er tradirt nicht, sondern er erhält seinen Theil vom Pächter. Im umgekehrten Fall, wenn der עם הארץ der Verpächter ist und der חבר, der Pächter (קבלן) so behauptet R. Meir, er muss verzehnten, weil der Pächter es ist, der dem עם הארץ Frucht übergiebt. So ist die Stellung dieses § an diesem Orte gerechtfertigt. Friedländer reiht diesen § der M. 6_8 an. Mir scheint umgekehrt, dass M. 6, der von Verkauf spricht, mit den folgenden §§, in welchen von Verkauf gesprochen wird, verbunden werden muss. Dass J. diese Bestimmungen in seiner M. hatte, ersehen wir daraus, dass sie dort erklärt werden. Es ist auch gar nicht abzusehen, warum dieselben in M. nicht aufgenommen sein sollen. Das Bestreben der babyl. M.-Redaction, zu kürzen, erklärt dies Auffallende.

[1]) Literatur: Von den Talmudcommentatoren sind besonders auf diese Materie eingegangen: die Tossafisten zu Gittin 24,25, Erubin 36, Joma 51, RSS zu M. Demai 7_4, RMBN zu Gittin c. RSBA zu Chulin 14, RJTBA zu Erubin, Gittin, Joma c., R. Ascher zu Ned. 55b, RN ib. auch ש"מ; von den Späteren, אחרונים, RSE, RJF. (פ"י) zu den genannten Stellen. Abhandlungen über diese Materie haben geschrieben: RSL in seinem Werke י"ש"ש zu B.K. 51b N. 31 (Blatt 34—40), er zählt dort 30 Fälle auf, die sich auf Berera beziehen und ordnet sie in 4 Abtheilungen. Eine Kritik dieser Ab-

XVIII p. 369—377 abgedruckt ist. Das bleibende Resultat dieser Abhandlung ist, dass die pal. Halacha den Begriff ‚Berera' gar nicht gekannt hat, dass er durch Construction der babyl. Amoräer entstanden ist und den Tannaiten zugeschrieben wurde. Eine klare Definition über diesen babyl.-talmudischen Begriff aber habe ich dort nicht gegeben. Ich hatte damals noch die Vorstellung von der Authenticität der M. — Nachdem ich meine These

---

handlung giebt RJBR in seinem Werke ש"ב (Blatt 23—27). RJLa in seinem Werke פ"י — talmudisches Reallexicon — s. v. giebt eine genaue Quellenangabe der im B. vorkommenden Stellen über ברירה mit Hinweisung auf die Tossafisten und die spanischen Commentatoren derselben, sowie auf Responsen. So citirt er Rsp. RSBA II 82, Rsp. RJBS 228 (gegen Ende), Rsp. RLBCh. 113, 114, 115, 117, 119. — Letzte Responsen sind ein Muster von Polemik. Bei aller scharfen Kritik des Gegners spricht einer zum anderen mit der grössten Hochachtung. Es gesteht auch einer dem anderen seinen Irrthum ein. — Auch Rsp. RJT zu Ch. M. 23 befindet sich eine umfangreiche Abhandlung über ברירה, sie wird citirt von RJE (או"ח 50), der auch über ברירה dort spricht. Der scharfsinnige Verfasser von ש"א behandelt in N. 89—93 unsere Materie. — RMB handelt ausführlich über ברירה in seinem Werke שע"הם zu H. Erubin 1. und H. Geruschin 3. — REL spricht über ברירה in N.B. zu EH N. 91, sagt aber zum Schluss, dass er über die schwierige Materie von ‚Berera' kein sicheres Urtheil abgeben will, ולפי שדיני ברירה מפוזרים בהרבה מקומות וצריך עיון בכמה מקומות לא קבעתי מסמרות לחלוטין. Eine umfangreiche Abhandlung über ברירה (Blatt 16a—22a) giebt RAT in seinem Werke פ"ה. Er giebt manche neue Gesichtspunkte an nach einer logischen Ordnung. REW zu O.Ch. 413 hat eine treffliche kurze Zusammenfassung der verschiedenen Ansichten über ‚Berera' gegeben. Er schliesst sich den Resultaten RSL's an. Im J.D. 331 n 26 giebt er eine Verschiedenheit zwischen J. u. B. bezüglich unseres Begriffs an. In dem Werke כסף נבחר v. RBBG sind die meisten Stellen aus Talmud und Commentatoren selbständig geordnet und behandelt und die Decisionen von RMBM u. Sch. Ar. angeführt und er scheidet zum Schluss drei Arten von Berera. RJZJ in seinem Werke מ"ה sind nach B. die Tannaim und Amoraim angegeben, welche ‚Jesch Berera' und diejenigen, welche ‚En Berera' behauptet haben. Der Verfasser von N.J. sowie RAJ machen zwar auf Verschiedenheiten zwischen der palästinensischen Auffassung und der des B. aufmerksam, ohne den verschiedenen Standpunkt des J. und B. klar erfasst zu haben. So fand ich bei RAJ die Bemerkung, dass in J. Gittin der Widerspruch betreffs der Behauptung R. Jehuda's anders gelöst wird als in J. Schekalim, so dass gar nicht folgt, R. Jehuda habe ‚En Berera' angenommen; vgl. noch RER zu M. Oholoth 8_8, was er über ברירה schreibt, (s. das Citat am Ende dieses Artikels). Leopold Auerbach kommt in seinem Werke „das jüd. Obligationenrecht" auf den Begriff „Berera' öfter zu sprechen (s. S. 529 ff), vgl. auch die talm. Lexica v. Levy, Kohut und Jastrow (s. v.) und meine Bemerkung in Msch. 1900, S. 50.

von der babyl. M.-Redaction aufgestellt, habe ich das Thema nochmals durchdacht und bin zur Erkenntniss dieses Begriffs nach babyl. Anschauung gelangt. Der Artikel ‚Berera' in der Jewish Encyclopedia III 58—62 ist die Frucht dieser Erkenntniss. Ich habe dort die babylonische Auffassung dieses Begriffs angegeben im Gegensatz zur palästinensischen Halacha, habe aber vermieden, auf meine These mich zu beziehen, weil ich dann ausführlicher hätte sein müssen, was der mir zugewiesene Raum nicht zuliess und mir auch angegeben wurde, dass sich Polemik mit der Encyclopädie nicht vertrage. Hier soll es meine Aufgabe sein, nachzuweisen, dass in allen, diese Materie behandelnden Stellen, T. und J. einerseits, M. und B. andererseits zusammengehören m. a. W., dass J. nur verstanden werden kann, wenn wir T. als pal. M. erkennen, und dass die M. nach dem babyl. Begriff ‚Berera' umgestaltet wurde. Ich halte es aber für zweckmässig, den zuletzt genannten Artikel ‚Berera' in der J.E., wie ich ihn noch in deutscher Bearbeitung vor mir habe, mit mehreren Veränderungen und Zusätzen, wenn man will, umgearbeitet abzudrucken, um über den Begriff vorerst eine allgemeine Vorstellung zu gewinnen, ehe wir auf die einzelnen Stellen und die Verschiedenheit zwischen T. und M. eingehen. Beim jetzigen erneuten Durcharbeiten dieses Themas habe ich Bücher über diesen Gegenstand benutzt, die ich früher noch nicht hatte. In einer Nachbemerkung werde ich auf den Unterschied zwischen diesem und meinen früheren Artikeln über diesen Gegenstand mich aussprechen.

Ursprung des Begriffs ‚Berera'. Der Begriff ‚Berera', welcher der späteren babylon. Gemara angehört, hat sich am Institut des Miteigenthums herausgebildet, einer Materie, die auch im R.R. eine der schwierigsten ist. Eck[2]) sagt: „Ihering nennt sie die Filigranarbeit der Jurisprudenz". Girtanner in seinem Werke „Die Rechtsstellung der Sachen und der Eigenthumsbegriff" sagt (S. 240): Miteigenthum enthält einen Widerspruch mit dem Begriff des Eigenthums. ‚Für das Recht des Miteigenthümers, dasselbe als Eigenthum gedacht, lässt sich kein Objekt nachweisen, aber man muss sich vorstellen, als wäre ein solches da, obgleich es nicht vorhanden ist'. A. Rümelin[3]) sagt: „die einzelnen Sätze des römischen Rechts über Miteigenthum lassen sich in ein einheitliches Princip nicht zusammenfassen und die einzelnen Sätze scheinen nur unabhängig neben einander zu bestehen". Wir werden uns daher nicht wundern, wenn die

---

[2]) Kritische Vierteljahrsch. XIX S. 223f.
[3]) ‚Die Theilung der Rechte', Freiburg 1883.

Talmudisten mit dem Begriff ‚Berera', durch den sie die Sätze der M. und T. erklären wollten, nicht ins Reine kamen, da sie diesen Begriff nicht nur auf Miteigenthum beschränkten, sondern ihn auch auf andere Materien anwendeten, so dass sich naturgemäss Widersprüche herausstellen mussten, zumal die Tannaiten, ja die palästinensische Halacha überhaupt, den Begriff ‚Berera' nicht kannten. Dieser ist eine weitere Entwickelung der babyl. Halacha, welche durch Construktion desselben die strengere ältere Auffassung der Halacha milderte.

Begriff von ‚Berera' Beim Miteigenthum ist die Frage: Wird der Miteigenthümer, wenn er das Miteigenthum benutzt, als Alleineigenthümer angesehen, oder zum Theil als Eigenthümer, zum Theil als Nutzniesser einer fremden Sache, ferner erhält der Miteigenthümer nach der Theilung sein ursprüngliches Eigenthum oder erhält er neues Eigenthum durch Tausch? Die verschiedene Beantwortung dieser Frage macht in rechtlicher und ritueller Beziehung wichtige Unterschiede.

Beispiele Jemand gelobt von seinem Miteigenthum sich jeden Genuss zu versagen. Wird das Miteigenthum als Alleineigenthum angesehen, so hat das Gelöbnis auf ersteres keine Wirkung, denn während das Miteigenthum benutzt wird, wird das Alleineigenthum benutzt und nicht das des socius; wird es aber zum Theil als Alleineigenthum, zum Theil als Benutzung fremden Eigenthums angesehen, so muss die Gemeinschaft zwischen den Theilhabern gelöst werden. Da nun in M. Nedarim 5_1 folgende Controverse der Tannaim angeführt wird: Wenn socii eines gemeinschaftlichen Raumes sich gegenseitig den Genuss versagen, so darf nach der einen Meinung, keiner von beiden den gemeinschaftlichen Raum betreten, während nach der Meinung eines anderen Tannai, jeder von ihnen sagen kann, „ich gehe in meinem Raum“, so muss der erste Tannai annehmen, jeder von beiden ist zum Theil Nutzniesser des fremden Eigenthums, und da sie sich den Genuss gegenseitig versagt haben, so muss die Gemeinschaft gelöst werden; der andere, R. Elieser b. Jakob, hält das Miteigenthum für Alleineigenthum; darum kann die Gemeinschaft fortbestehen. Der erste Tannai, sagt die Gemara, hat das Prinzip ‚En Berera', das ideell Getheilte kann nicht als reell getheilt, das Unbestimmte kann nicht als bestimmt angesehen werden;

R. Elieser b. Jakob hat zum Prinzip ‚Jesch Berera‘ das Unbestimmte wird als bestimmt angenommen, denn Jeder benutzt sein Alleineigenthum. Es wird, wie R. Nissim ib. erklärt, angenommen, es sei unter den Miteigenthümern die Bedingung gemacht worden: Wenn ich den Raum benutze, habe ich das volle Recht über denselben, wenn du ihn benutzt, steht er dir vollständig zur Verfügung. Was aber von Benutzung eines gemeinschaftlichen Raumes, gilt auch von Benutzung einer gemeinschaftlichen Sache; denn in b. B.K. c. heisst es, dass die Controverse von R. Elieser b. Jakob und seinen Contravertenten auch bei einem gemeinschaftlichen Brunnen bestanden hat. Ersterer nahm an, jeder Theilhaber des Brunnens nimmt, wenn er Wasser aus dem Brunnen holt, sein volles Eigenthum (ההוא מדידה ממלא וההוא מדידה ממלא) während die Contravertenten annehmen, jeder erhält beim Wasserholen zum Theil sein Eigenthum, zum Theil das des anderen.

Andere Beispiele In Syrien waren die Früchte der Felder der Juden zu den heiligen Abgaben — Hebe u. Zehnten — (s. oben S. 124 f.) verpflichtet, die des Heiden, wenn sie der Jude von ihm kaufte, frei von denselben. Nun sind Jude und Heide Miteigenthümer eines Feldes. Wird jeder von ihnen als Alleineigenthümer angesehen, so wird nach der Theilung, jeder von ihnen sein ursprüngliches Eigenthum erhalten, die Früchte des Juden werden sonach zu den heiligen Abgaben verpflichtet, die des Heiden von denselben frei sein. Wird aber die Theilung als Tausch betrachtet, so ist bei beiden Theilhabern die Frucht des Juden mit der des Heiden vermischt. Da über diesen Fall Controverse zwischen Rabbi und RSb Gamaliel besteht (b. Gittin 47 a, Chulin 135 b), so muss Rabbi angenommen haben ‚En Berera,‘ RSbG ‚Jesch Berera‘. So erklärt auch B (Erubin 36, 37 und Parallelstellen) die Controverse in der Boraitha zwischen R. Meir einer-, R. Jehuda, R. Jose und R. Simon andererseits über den Eall, dass ein Jude Wein vor Sabbat von Samaritanern kauft und er nicht Zeit hat, vor Sabbat die heiligen Abgaben abzuheben, ob es gestattet sei, zu sagen, die zwei Log, die ich nach Sabbat abheben werde, sollen Teruma, zehn andere neben denselben sollen erster Zehnt sein, die anderen zehn zweiter Zehnt, und nach dieser Bedingung, die er gemacht, schon

am Sabbat von dem Wein zu trinken. Da R. Meir dies gestattet, die anderen Tannaiten dies verbieten, so muss R. Meir zum Prinzip angenommen haben ‚Jesch Berera' die Contravertenten ‚En Berera'. Es besteht nämlich bei unverzehnteter Frucht, von der man einen beliebigen Theil zu Hebe und Zehnten bestimmt hat, eine Gemeinschaft zwischen den heiligen Abgaben und dem secu-lären Theil. R. Meir, welcher ‚Jesch Berera' aunnimmt, be-hauptet, es ist gestattet schon vor dem Abheben der heiligen Abgaben, die Chulin zn geniessen, denn jeder Theil kann eben-sowohl Chulin als Teruma und Maasserot sein, wie bei Theilung jeder seinen Theil nimmt, wie im obigen Beispiele beim gemein-schaftlichen Brunnen, jeder sein eigenes Wasser aus dem Brunnen schöpft. Die M. Demai 7_4 ist nach dem Prinzip R. Meirs ‚Jesch Berera' zu erklären. Raba behauptet sogar, R. Jehuda, R. Jose und R. Simon in der Boraitha hätten auch ‚Jesch Berera' ange-nommen, sie hätten aber in der genannten Controverse aus einem anderen Grunde R. Meir widersprochen, nämlich aus der Befürchtung שמא יבקע הנוד[4]). So erklärt die b. Gemera Temura 30 M. ib. 6_3, wo es heisst: Wenn zwei Eigenthümer eine Zahl Kleinvieh, sich so theilen, dass der eine zehn Lämmer, der andere neun Lämmer und einen Hund erhält, die Lämmer des ersten dem Genuss verboten sind, die des anderen erlaubt, denn jene sind für den Hund getauscht (מחיר כלב), diese nicht, in folgender Weise: der Satz der M. gelte nur, wenn der Werth des Hundes den eines Lammes übersteigt, so dass der Rest des Wertes des Hundes auf die anderen 9 Lämmer vertheilt werden muss; ist das aber nicht der Falle — d. h. gleicht der Werth des Hundes dem eines Lammes, so wählt man ein beliebiges Lamm von den zehn und hält dies als das für den Hund eingetauschte, die

---

[4]) In Erubin c. liest RJTBA st. אמר רבא — אמר רב ליתא למתניתין. Aber das kann nicht richtig sein, wie schon Rabbinowitz zu Erubin c. bemerkt, aber auch Rab kann nicht richtig sein, da er doch im Gegensatz zu Samuel ‚Jesch Berera' behauptet, u. z bei Theilung gleicher Sachen. Es wird Rabba die richtig LA sein. Dieser behauptet Beza 10a. ‚En Berera' (s. מלא חרועים c.) Dieser wird im Gegensatz zu R. Joseph (Erubin ib.) ‚En Berera' haben erweisen wollen. In J.E. wo ich sagte, dass Raba mit RJTBA zu lesen sei' ist dies zu berichtigen zumal Raba sich bemüht, die Contro-verse nach ‚Jesch Berera' zu erklären.

anderen neun sind erlaubt, denn ‚Jesch Berera‘ d. h. da die Lämmer alle gleich sind, und eins für den Hund getauscht ist, so kann jedes derselben als das getauschte, das eine so gut wie das andere betrachtet werden, wie bei Bestimmung eines Theiles der Frucht zu Teruma, jeder Theil sowohl Chulin als Teruma sein kann. Ebenso wird in der b. Gemara, Joma 55 b, wo auch von einer Mischung von Geldern verschiedener Personen zu Opferzwecken die Rede ist, und das Geld darum nicht zu Opfern verwendet werden kann, weil in demselben Geld gemischt ist von Personen, die nicht mehr am Leben sind, die Frage aufgeworfen: Soll man einen Theil des Geldes herausnehmen, nämlich das der unbestimmt verstorbenen Personen und das andere Geld zu Opfern verwenden? Darauf wird geantwrrtet: Dieser Tannai behauptet: ‚En Berera‘, woraus hervorgeht, dass nach der Behauptung ‚Jesch Berera‘ man in der That es so machen kann; man nimmt einen Theil des Geldes heraus, und hält dieses für das zum Opfern Unbrauchbare, und das andere ist für das Opfer tauglich.

Etymologie und Uebersetzung des Wortes ברירה

Aus den genannten Beispielen ergibt sich, dass das Wort ברירה (von ברר wählen) übersetzt werden muss mit ‚Wahl‘. Wenn bei Quantitäten oder gleichartigen Thieren, ohne dass sie von einander getrennt wurden, eine ideale Verschiedenheit eintritt, der eine Theil zu heiligen Zwecken bestimmt wird, der andere nicht, so hat man die Wahl, welchen Theil immer, zu säculären und einen anderen zu den heiligen Zwecken zu verwenden, ebenso, wenn gleiche Sachen gemeinschaftliches Eigenthum mehrerer Personen sind, so hat jeder die Wahl, den ihm zukommenden Theil zu nehmen, d. h. der Teil, den Jeder nimmt, ist sein ursprüngliches Eigenthum, ‚Jesch Berera‘, es wird bei gemeinschaftlichem Eigenthum und bei Bestimmung eines Theiles des Ganzen zu heiligen Zwecken angenommen, die ideale Verschiedenheit haftet nicht an bestimmten Theilen, weder der heilige Charakter noch das verschiedene Eigenthumsrecht[5]). Nach der Annahme ‚En Berera‘ kann eine ‚Wahl‘ nicht statt-

---

[5]) Treffend ist die Bemerkung des RMR (wohl R. Meir aus Rammeru oder R. Meir aus Rothenburg?) angeführt in Tos. Temura 30a u. Sota 18,

finden, denn es erhält Jeder bei Entnahmen eines Theiles zugleich verschiedenartiges, Heiliges und Säculares, Alleineigenthum und fremdes. Dass Raba ‚Berera' so aufgefasst hat, ersehen wir auch aus Beza 10 a, wo Raba die Controverse der Schulen Schammai und Hillel von המת בבית ולו פתחים הרבה auf das Princip ‚Berera' zurückführte, u. z., hätten die Hilleliten angenommen ‚Jesch Berera', die Schammaiten ‚En Berera.' Vgl. Tos. ib, welche fragen, wozu braucht man überhaupt den Gedanken zu haben, zu einer bestimmten Thüre die Leiche herauszubringen, wenn sie nur nachher geöffnet wird, muss nach ‚Jesch Berera' angenommen werden, dieselbe war schon früher dazu bestimmt? worauf Tos. erwidern, der Fall spricht, wenn vorher der Gedanke war, die Leiche aus dem Raum gar nicht herauszubringen, woraus folgt, dass nach Jesch Berera nicht der Gedanke an das Herausbringen aus einer bestimmten Thür, sondern aus einer beliebigen, die Gegenstände des anderen, nachdem eine Thür geöffnet wird, l. rein machen. ‚Jesch Berera' heisst sonach, er hat die Wahl, die eine oder andere Thür zu öffnen, wodurch die andern rein werden.

Es werden aber im B. mit ‚Berera' Fälle erklärt, auf welche die Uebersetzung ‚Wahl' scheinbar nicht anwendbar ist, Fälle nämlich, wobei es sich um die Frage der Rückziehung einer Bedingung handelt. Wer Rückziehung der Bedingung behauptet, soll zum Princip ‚Jesch Berera', wer dieselbe leugnet das von ‚En Berera' haben. Aehnlichkeit hat Bedingung mit Theilung darin, dass bei Rückziehung der Bedingung das Unbestimmte als bestimmt angenommen wird, wie bei Theilung,

---

dass dann das Princip ‚Jesch Berera' anwendbar ist, wenn der ideal verbotene Gegenstand noch nicht von dem erlaubten gesondert war, dann kann jeder als erlaubt oder verboten herausgenommen werden; ist hingegen das zum heiligen Bestimmte erst gesondert und dann mit Unheiligem vermischt worden, dann wird er, wie ein materiell verschiedener, verbotener Gegenstand betrachtet, wobei die Regeln von בטול anwendbar sind. — Wir wollen hier gleich bemerken, dass die paläst. Halacha diesen Unterschied nicht gemacht hat (vgl. auch oben I S. 227 f, 233, 263 bezüglich בטול den Unterschied zwischen der pal. und babylonischen Halacha).

die auch als stillschweigende Bedingung aufgefasst werden kann [6]).

Weitere Ausdehnung des Begriffs ‚Berera'

So werden folgende Fälle auf ‚Berera' zurückgeführt: Man kann folgende Bedingung machen: Wenn der Vortragende (חכם) morgen nach Osten gekommen sein wird, soll mein Erub (Verlegung des Wohnsitzes am Ende von 2000 Ellen) nach dieser Seite sein, wenn nach der entgegengesetzten Seite, so soll mein Erub nach der entgegengesetzten Seite Gültigkeit haben, wird aber der Eine nach Osten, der Andere nach Westen kommen, so soll derjenige Erub Gültigkeit haben, für den ich mich entscheiden werde (b. Erubin 36). Dieser Satz, sagt B. (ib. 36), gilt nur nach dem Tannai, welcher behauptet ‚Jesch Berera'; denn die Verlegung des Wohnsitzes (des ערוב) war vor Sabbat, als die Bedingung gemacht wurde, noch ungewiss; wenn nun am Sabbat die Entscheidung getroffen wird, so muss sie auf den Zeitpunkt vor Sabbat zurückbezogen werden, also ‚Jesch Berera'; nach dem Princip ‚En Berera' wird eine solche Bedingung nicht gemacht werden dürfen. Wer bei Theilung behauptet, das Unbestimmte wird als bestimmt angenommen, wird es auch hier behaupten, wer dort das nicht annimmt, wird auch hier den Satz der M. bestreiten.

Weitere Beispiele von ‚Berera' als Rückziehung der Bedingung

B. Gittin 24 b wird der dortige Fall der M., dass ein Scheidebrief, der geschrieben wird für eine von zwei gleichnamigen Frauen, ungültig ist (פסול), durch das Princip אין ברירה erklärt, so dass es nach der Behauptung יש ברירה wohl gestattet wäre, mit einem solchen Scheidebriefe die Scheidung zu vollziehen. Ebenso wird ib. 25 b die Controverse von R. Jehuda, R. Meir und R. Jose durch

---

[6]) Ueber Rückziehung der Bedingung ist in neuerer Zeit viel geschrieben worden, s. die Literatur in Windscheid Pandekten herausgegeben von Kipp 1902. Auch in der Schrift von M. Horowitz „der Anfangstermin im Gegensatz zur aufschiebenden Bedingung nach gemeinem Recht und dem B.G.B.", Homburg 1902, ist zu Anfang die Literatur über diese Materie angegeben. Wir kommen noch hier und im Artikel ‚(תנאי) auf Manches zu sprechen (s. Anm. 22).

‚Berera‘ erklärt, die folgendermassen lautet: Wenn Jemand zu seiner Frau sagt: Hier hast du deinen Scheidebrief von heute ab, wenn ich an dieser Krankheit sterbe, so gilt die Frau nach dem Tode des Mannes als Geschiedene. Welches Verhältnis zwischen Mann und Frau findet in der Zwischenzeit statt? [Hat die Frau ihre Rechte oder nicht?] R. Jehuda behauptet, sie geniesst ihre vollen Rechte. R. Meir u. R. Jose, sind anderer Meinung (s. d.). Nun erklärt die Gemara die Behauptung R. Jehuda's durch „Jesch Berera“, die spätere Gewissheit, dass der Ehemann bis zum Moment des Todes noch gelebt hat, wird auf die Zeit, da dies noch ungewiss war, zurückbezogen. Ferner, wenn Jemand mit einer Frau sich verbindet (בועל), um sie zu ehelichen, unter der Bedingung, dass der Vater einverstanden ist, so behauptet der erste Tannai, die Bedingung ist ungültig, R. Simon aber die Bedingung ist gültig. Auch diese Controverse erklärt B. durch das Princip ‚Berera‘. R. Simon behauptet ‚Jesch Berera‘, die spätere Einwilligung des Vaters wird auf die Zeit des coitus zurück bezogen, die Contravertenten nehmen die Rückbeziehung nicht an.

Andere Uebersetzung des Wortes ‚Berera‘

In all den genannten Fällen, wo es sich um Rückziehung der Bedingung handelt, kann ברירה nicht mit ‚Wahl‘ übersetzt werden von ברך ‚wählen,‘ sondern ‚klar darthun‘ ‚genau beweisen‘, (s. Levy s. v.) ברירה sonach mit ‚Klarheit‘, ‚Sicherheit‘ d. h., das, was später klar, sicher, bestimmt ist, wird auf die Zeit, da es noch unbestimmt war, zurückbezogen; es gilt schon vor der Bestimmtheit als bestimmt. Allerdings wäre der Ausdruck für diese Bedeutung auffallend. Man könnte eher unter יש ברירה verstehen, es muss bestimmt sein und אין ברירה es braucht nicht bestimmt zu sein[7]). Es wird aber in folgender

[7]) In der That kommt in einem anderen Sinn der Ausdruck יש ברירה u. אין ברירה vor, nämlich in Erubin 72b. Dort heisst es, ר' אלעזר בן תדאי אומר אין ברירה ורבנין סברי יש ברירה. Dazu bemerken Tos., wie Raschi auch erklart, hier hat der Ausdruck אין ברירה nicht die Bedeutung, die sonst derselbe in Gemara hat. Dort kann derselbe nur so verstanden werden, R. Eleasar b. Taddai behauptet: Wir nehmen bei einem Weinfasse, das zweien gemeinschaftlich gehört, keine Sonderung an, die Rabbanim, wir nehmen wohl eine Sonderung an. Dasselbe sagt RJTBA zur Stelle ברירה דהכא לאו כברירה דעלמא

Weise erklärt, wenn behauptet wird יש ברירה, dann wird angenommen הוברר הדבר למפרע, die Sache war schon vorher dazu bestimmt, אין ברירה, es wird vorherige Bestimmtheit nicht angenommen vgl. Chulin 14a נשחטה הוברר וכו'. So erklärt auch Raschi die Stelle Gittin 25b zu dem dort angeführten Falle מה היא באותן הימים das Wort ברירה folgenderweise: וכשמת אמרינן הוברר הדבר שמשעת נתינה היה ראוי למות מחולי זה[8]. Nun wirft Raschi dort die Frage auf. Was ist der Unterschied zwischen ‚Berera' und rückwirkender Kraft der Bedingung? Ueber ‚Berera' besteht doch Controverse, während rückwirkende Kraft der Bedingung in vielen Fällen allgemein angenommen wird?

דהתם הוא בדבר שנתברר בסופה ולא היה סבורר בתחלתו . . . ור' אלעזר בן תדאי דהכא אין ברירה לומר שנדון כאלו כבר חלקו וחזר ושפך בחבית בלגינו וקי"ל כרבנן וזה מן הלשונות שבתלמוד ועוד יש במס' סנהדרין ובבא קמא יש שהלשון אחד וענינים מתחלפים. Er fügt noch hinzu ברירה ואין ברירה שלישי כדפרישנא בס"ד. Auf diese Stelle kommen wir noch zurück (s. Anm. 11a). Bei dieser Gelegenheit bemerkte ich, dass weder Frankel noch Brüll den Tannai R. Eleasar b. Taddai erwähnen. Auch in meinem Index der Personen-Namen zur T. ist aus Versehen ר' אלעזר בן תדאי ausgefallen. Er findet sich das. Sabbat p. 135_{18} und 146_{22}. Er war ein Zeitgenosse von R. Simon, da er mit demselben contraversirt vgl. T. Erub. c. Er findet sich noch T. Gittin 7 (5) p. 330_{25}, im J. ib. 7_4 (48d) fehlerhaft ר' אלעזר בן תרדיון. Was aber die Sache selbst, nämlich die verschiedene Bedeutung des Ausdruckes אין ברירה betrifft, so ist auffallend, dass in b. Erub. 68a die Boraitha אין משת תפין באוצר und משתתפין auf das Princip von אין ברירה; יש ברירה zurückgeführt wird, und dort erklärt Raschi diese Ausdrücke, wenn auch nicht in dem sonst gewöhnlichen Sinne יש ברירה, jeder nimmt den ihm gehörigen Theil und אין ברירה er nimmt den gemeinschaftlichen, sondern (vgl. Tos. Gittin 48), in einem ähnlichen. En ‚Berera' heisst, es ist zweifelhaft, ob er bei Entnahme von der Mischung seinen Theil, oder den des Genossen erhält, da er möglicher Weise seinen Theil erhält, so wird ja die Gemeinschaft aufgehoben, und ‚Jesch Berera' heisst, da noch ein Theil zurückbleibt, soviel als der Genosse gegeben hat, so nehmen wir an, der Theil desselben ist zurückgeblieben, die Verbindung ist nicht aufgehoben. So erklärt auch RITBA. Das muss RSE auffallend gewesen sein, was nöthigt die Tossafisten in f. 71 dem Worte אין ברירה eine andere Bedeutung zu geben, als in f. 68. Er meint, dann hätte die Gemara auf f. 68 den Widerspruch der beiden Boraithas nicht auf die Schulen Schammais und Hillels zurückgeführt, sondern auf die Controverse von R. Eleasar b. Taddai und den Rabbanim.

[8]) Es wird sonach das bedingende Ereigniss zurückbezogen. Eine solche Fiction nahm auch das RR. an (s. w.)

Unterschied zwischen ‚Berera' und Rückbeziehung der Bedingung

Raschi beantwortet seine Frage a. a. O. in folgender Weise: Nur potestative Bedingungen, die in der Macht desjenigen stehen, der die Bedingung macht, werden ohne Controverse zurückbezogen nicht aber solche Bedingungen, die nicht in der Macht des Menschen stehen, sondern, wo der Erfolg zweifelhaft ist, — wie er sich vorher ausdrückt, Leben und Tod steht in der Macht desjenigen, der Herr ist über Leben und Tod. — Wenn eine solche Bedingung zurückbezogen wird, so muss man den Begriff ברירה zu Hilfe nehmen, wenn die frühere Unbestimmtheit als bestimmt angenommen werden soll. Der Unterschied, den Raschi macht, leuchtet nicht ein, denn weiter will Abai den Unterschied zwischen תולה בדעת עצמו und תולה בדעת אחרים machen, im ersten Falle meint er, nehmen wir nicht ברירה an, wohl aber im letzten Falle. Unter תולה בדעת עצמו wird aber nicht nur die Bedingung subsumirt, wenn ich das wollen werde, sondern auch folgende: Die zwei Log, die ich abheben werde, und das ist doch eine potestative Bedingung[8a]). Tos. wollen zuerst den Unterschied von Raschi zwischen potestativen und casuellen Bedingungen nicht gelten lassen, bei Bedingung wird immer zurückbezogen, der Begriff ‚Berera' wird angewendet, wenn keine Bedingung gemacht wird. Der Fall מהיום אם מתי wird deshalb auf ‚Berera' bezogen, weil dieser Ausdruck erklärt wird מעת שאני בעולם, einen Moment vor meinem Tode, und dieser bleibt immer zweifelhaft. Darum wird die Controverse auf ‚Berera' bezogen, ferner meinen Tos., da wo durch Erfüllung der Bedingung der Zweifel gelöst wird, wird allgemein ‚Berera' angenommen, wird zurückbezogen, wo aber auch nachher der Zweifel nicht gelöst wird, wie bei שני לוג, da ist Controverse. Nur können Tosafot folgende Frage nicht beantworten: in dem Falle הריני בועלך על מנת שירצה אבא, wird doch eine Be-

[8a]) Vgl. Mühlenbruch (Glück Pandekten IV S. 497 Anm. 94), der das Gegentheil sagt: die Regel conditio existens retrotrahitur ad tempus celebrati contractus, gilt also nur, wenn die Bedingung eine conditio casualis, oder mixta ist, denn bei einer Potestativbewegung sieht man bloss auf das tempus implementi, während Köppen c. S. 218 schreibt, die conditio fordert sie (die Rückziehung) . . gleichviel ob sie eine casuelle, eine gemischte, oder eine . . . potestative Bedingung ist.

dingung gemacht und der Zweifel wird nachher entschieden und doch ist Controverse, und diese auf ‚Berera' zurückgeführt. Man muss, meinen Tos., doch zum Unterschiede Raschis zurückkommen. RMBN zu Gittin c. will die Frage Raschis anders beantworten. Was ist der Unterschied, fragt er, nach Raschi zwischen ‚Berera' und rückwirkender Kraft der Bedingung? Dass aber bei potestativen Bedingungen Rückziehung allgemein angenommen wird, bei casuellen aber ‚Berera' hinzugenommen werden muss, dagegen macht er folgenden gewichtigen Einwurf. Es ist doch fraglos, dass, wenn Jemand zum Weibe sagt: du sollst mir angetraut sein, wenn es morgen regnet, diese Bedingung rückwirkende Kraft hat auch nach der Annahme ‚En Berera'. Er stellt deshalb folgenden Unterschied zwischen ‚Berera' und rückwirkender Kraft der Bedingung auf. Einfache Bedingungen auf Sein oder Nichtsein gestellt, können zurückbezogen werden, hier kommt der Begriff ‚Berera' nicht in Betracht. Hingegen bedürfen wir zu einer alternativen Bedingung, wenn sie zurückbezogen werden soll, das Prinzip ‚Berera' [8b]). Dieser Unterschied ist einleuchtend. Wer eine einfache Bedingung macht, dessen Wille ist auf ein Bestimmtes gerichtet. Wird die Bedingung erfüllt, so hat er das, was vorher zweifelhaft war, gewollt. Wer hingegen eine alternative Bedingung macht, wer das eine oder das andere will, der schwankt, hat noch keinen festen Willen, da ist Controverse. Wer ‚Berera' annimmt behauptet, die spätere Entscheidung des Willens oder die Erfüllung einer anderen Bedingung wird auf die Zeit, da er die alternative Bedingung gemacht hat, zurückbezogen, der Contravertent aber behauptet, אין ברירה, eine alternative Bedingung kann nicht zurückbezogen werden. Alle Fälle, welche die Gemara mit ‚Berera' in Verbindung bringt, enthalten eine alternative Bedingung. Der Fall der M. Gittin c., die eine der beiden Frauen, welche ich wollen werde; die zwei Log. die ich abheben werde, mögen es diese oder jene sein; wenn der Vortragende von dieser Seite kommt, wenn von der anderen Seite. Ebenso זה גטך אם מתי enthält auch nach R. Jehuda eine alternative Bedingung 1. du sollst meine Frau bleiben, bis zum Momente, in welchem ich sterbe 2. du sollst geschieden sein einen Moment

---

[8b]) Vgl. auch RJTBA zu Erubin 36b.

bevor ich sterbe. Nur kann RMBN den Fall mit seiner Behauptung nicht erklären: „Ich eheliche dich, wenn mein Vater seine Einwilligung giebt," der auch auf ‚Berera' bezogen wird, obwohl diese Bedingung eine einfache ist, auf ja und nein gestellt. RMBN meint, auch eine Bedingung, die auf den Willen des anderen gestellt ist, gehöre zu ‚Berera'; aber damit hebt er wieder seinen Gedanken auf, da er nicht überall anwendbar ist; darum verwirft RN den Gedanken des RMBN als gegen die Gemara. Auch RSL kann ihn nicht anerkennen und er kehrt zur Unterscheidung der Tossafisten zurück, dass da, wo eine Bedingung gemacht wird und der Zweifel nach Erfüllung der Bedingung aufgehoben wird, die Bedingung zurückbezogen wird. Die Frage, welche die Tos. und RMBN aufwerfen von dem Falle הריני בועלך על מנת שירצה אבא, beantwortet er damit, רב משרשיא hätte diesen Unterschied zwischen ברירה העומדת להתברר und אינה עומדת להתברר nicht gemacht und Raba beantwortet die Frage nach seiner (des R. Mescharschja) Voraussetzung, er hätte aber auch den Unterschied angeben können, diese ברירה ist nicht gleich den anderen. Zu diesem Gedanken des RSL, den er auch in seinem Commentar zu Gittin c. ausspricht, sagt schon RSE וזה אינו אלא דברי נביאות, vgl. RJBR c. die Fragen, welche die spätere Commentatoren מהר"ם שיף und פ"י gegen diese Behauptung des RSL aufwerfen. Auch würde die Halacha nicht mit dem Resultat des RSL übereinstimmen; denn in dem Falle הרני בועלך bleibe die Halacha, wie die Chachamim, dass die Bedingung keine Gültigkeit habe. Wenn es M. Kidduschin heisst, הריני מקדשך על מנת שירצה אבא, dass die Bedingung gültig ist, so ist unter הריני מקדשך zu verstehen mit קידושי כסף, aber nicht mit בעילה, vgl. ש"ב das., welcher pilpulistisch diese Frage beantworten will, (vgl. auch ש"א 92, 93 und RAT c. Abschn. 8 p. 20).

M. E. bedarf der Gedanke des RMBN nur einer Verbesserung, um den Gedanken des B. zu erfassen, welcher Unterschied zwischen Rückziehung der Bedingung und ‚Berera' besteht. RMBN ging davon aus, der bedingende Satz muss zwei Fälle enthalten. Wenn das ist, soll das sein, wenn das, das andere. Nun konnte er den Satz הריני בועלך nicht diesen gleich setzen, denn es wird ja nur eine Bedingung gesetzt, wenn mein Vater wollen wird. Aber hier ist zwar das Bedingende einfach, ein Ja oder Nein, aber

das Bedingte ist eine alternative Rechtshandlung[9]). Wenn Jemand sagt: ich verbinde dich mir (הריני בועלך) unter der Bedingung, dass mein Vater wollen wird, so ist die Handlung eine alternative Rechtshandlung. Wird die Bedingung erfüllt, wird Ehe erzeugt, wird sie nicht erfüllt, so ist die Verbindung eine uneheliche, die auch Rechtsfolgen haben kann, oder haben wird; denn im jüdischen Recht gilt nicht der Satz: pater est, quem nuptiae demonstrant. Es ist also hier ein Doppeltes bedingt, und doch hat nach Erfüllung der Bedingung diese rückwirkende Kraft, genau wie im Falle Demai 7_4, wo man zuerst essen kann unter der Bedingung dass die zurückgelassene Teruma abgehoben wird. Die Gegner, welche behaupten, in jedem Falle ist die Ehe geschlossen, die Bedingung gilt als nicht beigefügt, nehmen an ‚En Berera‘, weil man nur eine bestimmte Handlung unter eine Bedingung vornehmen kann. Man braucht dann nicht Arten von ‚Berera‘ anzunehmen, von denen in Gemara nichts gesagt ist, sondern nur zwischen ‚Berera‘ und ‚Bedingung‘ zu scheiden. Auch der Unterschied zwischen תולה בדעת עצמו und תולה בדעת אחרים, den Abai bei ברירה machen will, wird ja von der Gemara verworfen. Dass Abai ihn auch nicht fest gehalten, ersieht man aus Chulin c., wo dem Abai erwidert wird שחטה הוברירה דלאכילה עומדת und dort handelt es sich um תולה בדעת עצמו. Im Grunde hat R. Jos. Falk in פ״י und schon RSE darauf aufmerksam gemacht, dass Raschi Gittin 75 b den richtigen Unterschied zwischen ‚Berera‘ und „Bedingung‘ angegeben hat. Dort sagt Raschi (s. v. ומשני אמר רבה unten) מתניתין לאו באומר בהיום אם מתי דההאי ודאי לכי מיית אגלאי מלתא דהוי גט משעת נתינה והבא עליה פטור אלא באומר מעת שאני בעולם להוי גט הלכך לר׳ יהודה סמוך למיתה חייל גיטא ומעקרא אשת איש היא ור׳ יוסי סבר משעת נתינה מספקא לן דלמא זו היא שעה הסמוכה למיתה והוי גט ספק ואע״ג דחיי טפי אין ברירה.

Hier macht Raschi den richtigen Unterschied zwischen ‚Bedingung‘ und ‚Berera‘. Bei einer Bedingung, wenn er מהיום sagt ist die nachherige Erfüllung nur eine גלוי מלתא, ein Beweis, dass er früher das gewollt hat; sagt er aber מעת שאני בעולם, im letzten Moment meines Lebens, da ist das zweifelhaft, oder es ist

[9]) Im Deutschen wird unter „Bedingung“ sowohl das bedingte Rechtsgeschäft als das bedingende Ereigniss verstanden (vgl. M. Horowitz c.), ebenso ‚condicio‘ im Lateinischen (Windscheid c.).

eine Doppelbedingung, der גט soll keine Gültigkeit haben bis zum letzten Moment meines Lebens, er soll Kraft haben im letzten Moment und doch soll, obwohl in jedem Moment es zweifelhaft ist, ob dies der letzte ist, die Frau nach R. Jehuda als Ehefrau behandelt werden, da kann nur der Begriff ‚Berera' angewendet werden. Obwohl die bedingte Sache in suspenso ist, soll nach dem nachträglichen Erfolg schon vorher entschieden werden. R. Jehuda behauptet demnach ‚Jesch Berera', R. Jose ‚En Berera'. Aber wenn er מהיום sagt, nehmen beide an, dass die Bedingung zurückbezogen wird, obwohl die Bedingung eine casuelle ist[10]).

Vereinigung der verschiedenen Arten von Berera auch in der Uebersetzung

Wie wir nach dieser Erklärung nicht verschiedene Arten von ‚Berera' haben, sondern nur einen Unterschied von ‚Berera' und ‚Bedingung', so braucht man auch nicht zwei

---

[10]) Auch im R.R. wird von mehreren Juristen, welche Rückbeziehung der Bedingung behaupten, ein Unterschied gemacht zwischen einfacher Bedingung und alternativer, vgl. Puchta, Cursus der Institutionen I § 275. „Bei alternativer Bestimmung ist erst bei der Entscheidung der Kauf perfect." Nur wird nach gemeinem Rechte unter alternative Bedingung nur verstanden die Bestimmung der eigenen Wahl (si voluero) von zwei Sachen. Vgl. l. XXV D. 18,1. Alternatio, illa aut illa res, utram eliget venditor, haec erit emptio. Dazu bemerkt die Glosse, dass beim Optionslegat der Legatar die Wahl hat. Wird aber die Wahl von zwei Gegenständen von dem Eintreten zweier Ereignisse abhängig gemacht, so ist diese Bedingung gleich jeder anderen. Vgl. Fr. Hofmann: Periculum beim Kauf (§ 89): Nach RR ist, wenn die Wahl einem dritten überlassen wird, ein bedingtes Geschäft. Das ist der Unterschied zwischen תולה בדעת עצמו und תולה בדעת אחרים. Dagegen Köppen a. a. O. S. 252, welcher sagt: si voluerit enthält keinen Widerspruch. Die Erklärung und der Wille sind nicht identisch. Wie Köppen alternative Bedingung mit jeder anderen Bedingung zusammenstellt, so hat B. den Unterschied bei Wahl zwischen zwei Sachen תולה בדעת עצמו, si voluero und תולה בדעת אחרים, wenn ein anderer will, einander gleichgesetzt und diese unterschieden von einer Bedingung, wo keine Wahl vorhanden ist. Bei letzterer wird ohne Controverse zurückbezogen, bei ersterer ist Controverse, ob ‚Jesch Berera' oder ‚En Berera', aber da die Tannaim und die pal. Halacha überhaupt diesen Unterschied nicht kannte, sondern wie im gemeinem Rechte eine Wahl zwischen zwei Species derselben Gattung jeder anderen Bedingung gleichstellte, mussten Widersprüche und in Folge dessen Aenderungen der alten Bestimmungen vorgenommen

Erklärungen des Wortes, wie Levy, Kohut, auch Jastrow angeben, die eine mit ‚Wahl‘ die andere mit ‚Gewissheit‘ ‚Bestimmtheit‘, sondern ‚Berera‘ ist überall mit ‚Wahl‘ zu übersetzen. Bei Theilung gemeinschaftlichen Eigenthums hat jeder die Wahl den einen oder den anderen Theil zu nehmen und dieser Theil gilt als sein ursprüngliches Eigenthum; die Gewissheit, dass der Theil ihm jetzt gehört, wird auf die Zeit, da er noch ungetrennt war, zurückbezogen; wenn Jemand einen Theil von טבל zu Teruma bestimmt, so kann man einen Theil herausnehmen und geniessen, den Rest als Teruma zurücklassen nach der Fiction, schon in der Verbindung war dieser Theil Teruma, und bei einer alternativen Bedingung hat man nach dem Princip ‚Jesch Berera‘ die Wahl zwischen dem einen und dem anderen. Wenn die Bedingung später sich bei dem einen erfüllt hat, so fingieren wir, sie war schon zur Zeit der Bedingung erfüllt. In allen Fällen, wo B. den Begriff ‚Berera‘ gebraucht, finden wir immer, dass es sich um Wahl und Rückbeziehung handelt, während bei einer einfachen Bedingung in der Form מהיום oder מעכשו ohne Controverse zurückbezogen wird.

Arten von ‚Berera‘ Wie nach der gegebenen Erklärung man nicht nöthig hat, die genannten Arten von ‚Berera‘ nach Tos. und RSL anzunehmen, so werden andere Arten von ‚Berera‘ welche manche Decisoren aufstellen, von RJ nicht angenommen. Dieser behauptet, da in b. B.B. 107 die Gemara als Resultat hinstellt והלכתא בטלה המחלוקת d. h. die Halacha richtet sich nach Rab, dass אחין שחלקו יורשין הן, dass Theilung von Erben nicht als Tausch angesehen wird, sondern dass jeder Erbe Alleineigenthum erhält, da ferner die Gemara Joma und Temura c. frägt, ולברור und in Temura nicht geantwortet wird, es sei bewiesen אין ברירה, sondern die M. nach dem Princip יש ברירה rechtfertigt, so folgt daraus, dass die Gemara als feststehende Halacha angenommen hat ‚Jesch Berera‘, und es sei kein Unterschied zwischen biblischen und rabbinischen Verboten. Einen anderen Beweis bringt er aus Nedarim 46b, wo es heisst, אמר רב הונא הלכה כר׳ אליעזר בן יעקב und dessen Prinzip ist, wie

werden, wie wir das in den folgenden Artikeln beweisen werden. Vgl. noch über alternativen Kauf, Goldschmidt, Handelsrecht II § 161 N. 21.

die Gem. angiebt ‚Jesch Berera‘ Wenn es in Beza 38a heisst דרש מר זוטרא הלכה כר' אושעיה, so meint die Gemara nicht, die Halacha sei wie R. Joschaja, sie will nur sagen, die Halacha ist nicht wie R. Jochanan, sondern, ‚Jesch Berera‘ sowohl bei biblischen als rabbinischen Verboten. Wahrscheinlich ist wegen dieser Stelle, die doch von RJ gezwungen erklärt wird, R. Tam von seiner früheren Meinung, dass man nach Nedarim sowohl bei biblischen als rabbinischen Verboten ‚Jesch Berera‘ entscheiden müsse, zurückgekommen, und hat die Controverse von dem ersten Tannai und R. Elieser b. Jakob anders erklärt. Die Einwendungen dagegen s. RSL c.; darum wollen andere Autoritäten einen Unterschied machen zwischen ‚Berera‘ in Nedarim und den anderen Fällen, so RSbAb aus Montpellier — der Antagonist RMBMs[11]) — RN aber bestreitet diese Behauptung, da die Gemara in B.K. und Beza diese Controverse mit der Theilung eines Brunnens vergleicht, so muss hier ‚Berera‘ wie sonst verstanden werden, er meint aber, dieser Fall von ‚Berera‘ sei besser als andere Fälle, die auch auf ‚Berera‘ beruhen, hier ist der grössere Theil bestimmt, der kleinere unbestimmt — ein subtiler Unterschied. Da hätten wir wieder andere Arten von Berera[11a]). Am richtigsten ist wohl die Annahme von RJ, dass

---

[11]) RN citirt den gleichen Gedanken im Namen des רבינו משה, das ist RMBN, während R. Ascher denselben im Namen des ר' שלמה בן אברהם הצרפתי angiebt. RSL sagt a. a. O. RN führt dies im Namen des RAH von seinem Lehrer RMBN an. In unserem RN steht nur כתב רבינו משה. Möglich dass RSL Novellen zu Nedarim meint.

[11a]) Wie wir oben Anm. 7 angegeben haben, sagt RJTBA der Ausdruck יש ברירה und אין ברירה gehöre zu den homonymen Wörtern, die Verschiedenes bedeuten, und meint, in B.K. u. Sanhedrin käme noch eine dritte Bedeutung von ברירה vor. Er sagt dies in seinem Commentar zu Gittin c. In B.K., meint er, die schon citirte Stelle von dem gemeinschaftlichen Brunnen. Es ist aber gar nicht zu verstehen, warum dort nicht אין ברירה in dem gewöhnlichen Sinne verstanden wird. Es wird angenommen, dass das Wasser, das jeder aus dem Brunnen schöpft und nachher sein sicheres Eigenthum ist, schon vorher das seinige war. So sagt er auch in Sanhedrin 112, wo es heisst עיסה כמאן דפליגא דמי sei auch nicht der Begriff ‚Berera‘ anwendbar, weil es sich nicht um Rückbeziehung handelt — was auch nicht zu verstehen ist. Wodurch soll denn der eine Theil erlaubt sein, wenn nicht durch die Annahme v. ‚Jesch Berera‘; da der verbotene Theil nicht gesondert, sondern von Anfang an mit dem erlaubten verbunden war, kann jeder Theil, je

die endgültige Halacha ‚Jesch Berera‘ angenommen hat, wie die späteren Amoraim und Gaonen, von denen wahrscheinlich הלכתא stammt, behaupten, während früher Mar Sutra bloss einen Unterschied zwischen דאורייתא und דרבנן statuierten. Von den älteren b. Amoraim Rab und Samuel ist es mir wahrscheinlich, dass sie noch nicht den Begriff ‚Berera‘ gekannt haben, die Fälle die von Rab vorkommen, lassen sich ohne den Begriff ‚Berera‘ erklären. Wir werden in den folgenden Artikeln nachweisen, dass unsere M. im Gegensatz zu T. nach dem Princip ‚Berera‘ umgestaltet wurde, was beweist, dass sonach später das Princip ‚Berera‘ als gültig angesehen wurde. Die Decisoren wiederum hielten an dem einen Unterschied zwischen biblischen und rabbinischen Verboten fest. In den Decisionen RMBM's lässt sich eine Consequenz schwer herstellen [12]).

Wir haben versucht, den Gedankengang des B. bezüglich des Begriffs ‚Berera‘ aufzufinden, ihn von rückwirkender Kraft der Bedingung abzugränzen [13]).

---

nach Wahl, als erlaubt oder unerlaubt gelten. Auch B.B. 27b soll ברירה nicht im gewöhnlichen Sinne verstanden werden (s. weiter S. . . .) Die ideale Sonderung wird als reelle angenommen (vgl. ש"א 89). Man kann ברירה statt mit ‚Wahl‘ auch mit ‚Sonderung‘ ‚Getheilltheit‘ übersetzen, was dann auf alternative Bedingungen übertragen wurde. Wenn eine Sache zu mehreren Zwecken dient, so heisst ‚Jesch Berera‘: Wir nehmen ‚Theilung‘ ‚Sonderung‘ der Zwecke an. Die Sache kann ev. zwei Zwecken dienen und ‚En Berera‘ sie kann nur einem Zwecke dienen.

[12]) Vgl. שה"מ c., der sich bemüht, RMBM's Entscheidungen zu rechtfertigen; REW sagt aber O. Ch. c. ועוד בכמה מקומות דברי רמבם תמוהים בענין זה, vgl. auch ש"א N. 89.

[13]) Wenn Ihering in seiner Abhandlung „die passiven Wirkungen des Rechts“ (Jahrb. für Dogmatik X S. 539 Anm 176a) zu seiner Behauptung, dass die Bedingung nicht rückwirkende Kraft hat, den talmudischen Begriff ‚Berera‘ heranzieht, dass dort das Princip gilt ‚En Berera‘, indem er sich auf Leopold Auerbach c. beruft, so hat ihn dieser irre geleitet; ad. I haben wir gesehen, dass nicht allgemein angenommen wurde ‚En Berera,‘ dass darüber Controverse bestanden hat. — Auerbach sagt dort, R. Elieser b. Jakob hat nicht ‚Jesch Berera‘ angenommen, verschweigt aber, dass viele Autoritäten dies wohl behauptet haben. Noch RJT in dem citirten Responsum hält die Entscheidung des RJ als nicht zu verwerfen. Ferner wird doch auch nach der endgültigen Halacha angenommen ‚Jesch Berera‘ bei rabbinischen Verboten und der dort von Auerb. aufgestellt. Probleme beantwortet RJE (Turmin c) durch יש ברירה בדרבנן; ad II haben diejenigen,

Die palästinensische Halacha kennt den Begriff ‚Berera' nicht. Die palästinensische Halacha kennt weder das Wort, noch den Begriff desselben. Die Tannaim sowohl als die pal. Amoraim haben Theilung einer Gemeinschaft und Erbschaftstheilung von anderen Gesichtspunkten betrachtet, als die babyl. Amoräer und diese Materie nicht wie B. mit alternativen Bedingungen verglichen, sondern diese letzteren stellte sie anderen Bedingungen gleich. Wenn auch bei Bedingung manche verschiedene Ansichten unter den Tannaim sich geltend machen, so haben sie mit dem Begriff „Berera" oder mit Theilung von Gemeinschaft nichts gemein. Wir werden hier die pal. Anschauung über Theilung einer Gemeinschaft und einer Erbschaft auseinandersetzen, über alternative Bedingungen unter תנאי (Bedingung) das Nähere ausführen.

Die palästinensische Halacha steht den römischen Rechtsbegriffen nahe. Trotz aller Absperrung vom Fremden sind unbewusst römische Rechtsbegriffe aus dem Leben in die pal. Halacha eingedrungen, oder können auch ursprünglich bei beiden gleiche Principien angenommen worden sein.

Im römischen Recht stellt sich beim Begriff der Theilbarkeit der Unterschied zwischen Immobilien und Mobilien heraus. Jene lassen sich theilen, diese nicht (pars pro diviso und pars pro indiviso). Bei jenen ist eine reelle Theilung möglich, bei diesen nur eine intellectuelle oder ideelle. Bei Quantitäten und genus ist gleichfalls reelle Theilung möglich (numero fit divisio), denn der Werth der gleichen Theile bleibt derselbe[14]). Doch gilt dieser Satz nur für Obligationen nicht für Miteigenthum. Theilung des Miteigenthums wird als Tausch (Permutatio) betrachtet. Für das früher unbestimmte Eigenthum tauscht jeder Miteigenthümer vom anderen bestimmtes Eigenthum ein. [Sieh Savigny Obligationenrecht I § 30 und so die namhaftesten Juristen[15])].

In der pal. Halacha ist der Satz unbestritten, dass Theilung bei Gemeinschaft Tausch oder Kauf ist. Ferner finden wir im J. einen Unterschied, ob Theilbares oder Untheilbares getheilt wird.

---

welche ‚En Berera' behauptet haben, doch rückwirkende Kraft der Bedingung zugestanden, wie es notorisch von Samuel feststeht, (s. תנאי).

[14]) Vgl. Wächter, Archiv für die civilistische Praxis XXV S. 155 f. f.

[15]) Sieh Monatsschr. 1900 l. c.

Wir finden diesen Unterschied das. in der oben angeführten Controverse beim Gelübde von Entsagung des Genusses der Miteigenthümer eines gemeinschaftlichen Raums und auch bei der anderen Controverse beim Miteigenthum eines Juden u. Heiden in Syrien betreffend die heiligen Abgaben, welche dem Ḃ. als Hauptstützen für ‚Jesch Berera' u. „En Berera" gelten. J. Demai 6₃ (25 d), wo die letzte Controverse besprochen wird, heisst es: Theilen sie sich die Garbenhaufen — oder gar das gedroschene Getreide —, da ist es unbestritten, dass in jedem Stengel, resp. jedem Korn, Abgabenpflichtiges und Abgabenfreies mit einander vermischt ist; theilen sie sich aber das stehende Getreide, so ist Controverse zwischen Rabbi und RSbG. Ersterer behauptet, auch in diesem Falle bestehe die Gemeinschaft an jedem einzelnen Stengel, letzterer, in diesem Falle erhält bei der Theilung jeder Miteigenthümer Alleineigenthum, ז״ה חלקו מגיע לו משעה ראשונה. RSbG's Princip ist folgendes: Die Gemeinschaft bei einem Felde besteht nicht an den einzelnen Stengeln, welche untheilbar sind (partes pro indiviso), sondern an dem Felde selbst, welches theilbar ist. Es hat jeder Miteigenthümer eine unbestimmte Hälfte des ganzen Feldes. Wird nun bei Eingehung der Gemeinschaft die Bedingung gemacht, welche von beiden Hälften ich wähle, soll von jetzt ab mein sein, so ist das ein alternativer Kauf, d. h. ein Kauf unter einer Bedingung, welche rückwirkende Kraft hat.

זה חלקו מגיע לו משעה ראשונה heisst nichts anderes als die Bedingung hat rückwirkende Kraft. Dass eine alternative Bedingung rückwirkende Kraft hat, wird auch von vielen Juristen, welche Rückwirkung der Bedingung annehmen, behauptet[16]). Bei Theilung eines Feldes nahm RSbG die Bedingung als stillschweigend gemacht an (condicio juris)[17]); RSbG nahm die Wahrscheinlichkeit

---

[16]) Sieh Anm. 8. die Ansicht Koeppens, vgl. Optionslegat.

[17]) Vgl. Ubelohde: „Die Lehre von den untheilbaren Obligationen" S. 29: „Bei beiden Klassen, (nämlich Quantitäten u. Genus) von Obligationen wird eine solche divisio numero darauf zurückgeführt, dass sie muthmasslich im Willen der Partheien gelegen haben würde, falls dieselben an eine Theilung der obligatorischen Verhältnisse gedacht haben würden. Die Annahme eines derartigen Willens ist bei Obligationen auf Quantitäten durchaus wahrscheinlich.

dieses Willens der Theilhaber bei Immobilien an (s. Anm. 17). Rabbi kann eine solche Bedingung, selbst wenn sie ausdrücklich gemacht würde, nicht gelten lassen, weil er annahm, die Gemeinschaft bestehe nicht an den Hälften des Feldes, sondern an jedem einzelnen Stengel, wobei reelle Theilung während der Gemeinschaft ausgeschlossen ist. Eine Bedingung zu machen, nützt da nicht, weil sich eine Bedingung nur auf das Mögliche nicht auf das Unmögliche beziehen kann. Darum muss RSbG zugestehen, wenn die Theilung am Getreidehaufen vorgenommen wird, selbstverständlich auch an den Körnern die Gemeinschaft an jedem Halme resp. jedem Korn besteht, wobei reelle Theilung ausgeschlossen ist und eine Bedingung da nicht gemacht werden kann. Auch bei einem Baume, welcher an der Grenze von Palästina und dem Auslande steht, finden wir dieselbe Controverse zwischen Rabbi u. RSbG. Dieser behauptet, der Theil, welcher in Palästina steht, ist verpflichtet zu den heiligen Abgaben, der andere ist frei; Rabbi behauptet, alle Früchte sind zu den heiligen Abgaben verpflichtet. [T.Mr. 2_{23} J. Orla 1_1 (60d)][17a]). Wie im R.R. nahm auch RSbG an, dass ein Baum an der Grenze zweier Nachbaren theilbar ist, weil der Boden theilbar ist, wenn er aber abgehauen ist, so steht er im Miteigenthum beider. Hier gilt nicht das Princip חלוק משעה ראשונה. Mit Recht führt B. (B.B. 27) diese Controverse auf ברירה zurück. (Vgl. Anm. 11a). Aber nach B. würde auch ‚Berera‘ angewendet werden auf einen abgehauenen Baum zweier Nachbaren, was RSbG nach J. nicht angenommen hat. Genau dasselbe Verhältniss finden wir im J. Nedarim 5_1 (39a). Es ist unbestritten, dass wenn der Weg untheilbar ist, und die Miteigenthümer sich durch Gelübde den Genuss gegenseitig versagen, von beiden nicht betreten werden darf, sie müssen ihr Eigenthumsrecht auf andere übertragen (ib. M. 4_5). Diese M. ist unbestritten[17b]). Die Controverse be-

---

[17a]) Vgl. Wangerow I § 329 Anm. 2 S. 636: Wenn ein Baum auf der Grenze steht, so gehört er beiden Eigenthümern u. z. nicht pro indiviso, sondern pro diviso, wird aber ein solcher Baum ausgegraben oder abgehauen, so entsteht nun eine wahre communio pro indiviso l. 19 pr. comm. divid (10,3). Dieselbe Auffassung hat auch Derenburg, den ich jetzt nicht zur Hand habe. Gesterding u. A. sind anderer Meinung.

[17b]) RMBM entscheidet nach der M. Da wird ihm entgegengehalten, die M. drückt die Meinung des ersten Tannai aus, nach REbJ, der contro-

steht nur dann, wenn der Weg theilbar ist. Nach dem ersten Tannai, erklärt J. ib, ist jeder Quadratzoll des Weges gemeinschaftlich, er kann daher nicht ideell getheilt werden, so dass der eine bis zur Hälfte geht, der andere bis zur anderen Hälfte; denn in jeder Hälfte ist auch der Theil des anderen enthalten. RElbJ. behauptet, da der Raum getheilt werden kann, so nehmen wir an זה חלקו משעה ראשונה, jeder geht in seinem ursprünglichen Antheil, würde aber der Raum nicht theilbar sein, so dass nur eine Person nach der anderen den Weg betreten könnte, da würde auch RElbJak. zugestehen, dass keiner von ihnen den Weg betreten darf, da ist eben Theilung unmöglich und jeder benutzt den Theil des anderen [18]). Es entspricht die Controverse des ersten Tannai u. REl.bJakob der von Rabbi u. RSbG, nämlich nur bei theilbaren Sachen, nicht aber bei untheilbaren, wo nämlich die Gemeinschaft auf jeden kleinsten Theil sich erstreckt. Bei Quantitäten wird nach pal. Halacha folgender Unterschied gemacht (vgl. weiter): Wenn eine Gemeinschaft (שותפת) geschlossen wird, so ist jeder kleinste Teil gemeinschaftlich, bei Getreide jedes Korn. Hier ist Theilung gleich Kauf oder Tausch. Kaufen aber zwei Personen Quantitäten, nicht um sie gemeinschaftlich zu behalten, sondern um sie gleich zu theilen, oder theilen Erben Quantitäten, da das Ganze nur dazu da ist, um getheilt zu werden, so nehmen wir an, numero fit divisio, es erhält bei der Theilung jeder sein ursprüngliches Eigenthum [19]). Anders, wenn Erben

versirt, müsste doch die Entscheidung anders ausfallen, und die Gemara entscheidet ja in der ersten M. — auch RMBM — wie RElbJ. Aber RMBM hat sich hier nach J. gerichtet, dass in dieser M. keine Controverse sei: er folgt wie oft J. gegen B.

[18]) Wenn RN meint, die Bedingung wäre hier, wenn ich gehe, soll der Weg mein Eigenthum sein, wenn du gehst, dein Eigenthum, dann müsste auch die Verbindung aufgehoben werden. Da die communio zu jeder Zeit beliebig aufgehoben werden kann, so wäre die weitere Gemeinschaft ein fortdauernder Kauf und Verkauf, was Personen, die sich einen Genuss gegenseitig versagt haben, nicht thun dürfen; da ist der Fall in der folgenden M. anwendbar, man muss das Eigenthumsrecht an andere übertragen.

[19]) Auch im RR. wird ein Unterschied gemacht, ob Getreide zweier Eigenthümer zufällig oder mit Willen derselben gemischt worden: Quod si frumentum Titii frumento tuo mistum fuerit, si quidem ex voluntate vestra commune est, quia singula corpora, id est singula grana, quae cujusque proprie fuerant, ex consensu vestra communicata sunt, § 28 J. de rerum

ein genus, Thiere gleicher Art theilen, oder zwei gesonderte Getreidehaufen, da ist wieder Controverse zwischen R. Jochanan und R. Eleasar. Ersterer behauptet, hier findet die Controverse zwischen Rabbi und RSbG statt. Nach dem einen besteht die Gemeinschaft an jedem einzelnen Thier, an jedem einzelnen Getreidehaufen und ist daher untheilbar; nach dem anderen zwischen dem einen und dem anderen Thiere, dem einen und dem anderen Getreidehaufen. R. Eleasar nimmt an, hier gesteht Rabbi zu, dass Theilung möglich ist durch die Zahl. (J. Kidduschin 1_6 (60 d), Demai l. c.)[19a]). Dass die Controverse in Erubin c., ebenso die in T. Demai 6 und 7 nach J. nichts mit ‚Berera' zu thun haben, werden wir in den folgenden Artikeln darthun, ebenso wie die Bestimmung in Gittin 3_1 nach J. zu erklären sei.

Beurtheilung des Begriffs ‚Berera' und Vergleichung mit anderen Rechten.

Dass die babyl. Halacha durch Aufstellung des Begriffs ‚Berera' über die palästinensische Halacha hinausgegangen ist, und dieser Gedanke in die Controversen der Tannaim hineingetragen wurde, ist zweifellos (vgl. die folgenden Artikel). Nach T. und J. ist die Annahme, dass bei Theilung von Miteigenthum selbst von Quantitäten jeder sein Alleineigenthum erhält — weil unmöglich — ausgeschlossen, da die Gemeinschaft an jedem kleinsten Theil, der nicht theilbar ist, besteht. Einen Unterschied zwischen biblischen und rabbinischen Verboten konnte die palästinische Halacha nicht machen, weil Untheilbares zu theilen einen Widerspruch enthält, der ebenso bei rabbinischen als biblischen Ver-

---

divisione (2,1). Die babyl. Halacha ging von der Anschauung aus, bei Theilung jeder Gemeinschaft ist es zweifelhaft, welche Hälfte dem einen, welche dem anderen gehöre, und es frägt sich, welche Hälfte jeder erhält, ob die seinige oder die des anderen (vgl. Tos Gittin 476 (s. v. טבל). Nehmen wir an, Jesch Berera, hat jeder die Wahl, und schon vor der Theilung war der unbestimmte Theil bestimmt.

[19a]) Treffend ist die Emendation von REW zu J. Demai 6_8 anstatt האחין zu lesen האחין השותפין, was sich auf M. Schekalim c. bezieht. Ueber die Erklärung dieser M. waren R. Jochanan und R. Eleasar verschiedener Ansicht. RJDBS erwähnt diese Emendation nicht und doch ist nur nach dieser die richtige Erklärung des J. gegeben. Ich wollte erst האחין in השותפין emendiren u. auf Nedarim c. beziehen. Ich halte aber die LA v. REW für richtiger (s. 40 b.).

boten unmöglich ist. Uebrigens bezieht sich die Controverse von Rabbi und RSbG auf ein rabbinisches Verbot[19b]).

Aber wenn die Interpretation des B. der des J. weichen muss, so kann doch der Standpunct des B. bezüglich des Begriffs ‚Berera' ein juristisch gerechtfertigter sein. Das RR. stellt allerdings den Satz auf: dominium plurium in solidum esse non potest. Wir wissen aber, dass das jüdische und deutsche Recht andere Principen hatte (s. oben S. 450). So hat auch das deutsche Recht eine andere Anschauung über Miteigenthum, nämlich die des Gesamteigenthums. Ja viele Juristen wie Steinlechner, Windscheid, Eisele meinen, auch das R.R. stehe auf diesem Standpuncte. Die meisten Juristen aber (vgl. Anm. zu meinem cit. Artikel Mnsch. 1890) stehen auf dem Standpuncte, dass nach R.R. beim Miteigenthum das Recht getheilt ist, dass Theilung als emtio anzusehen ist. Klar beweist dies Göppert in seiner Schrift: Beiträge zur Lehre vom Miteigenthum, Halle 1864. Ohne mir ein Urtheil über R.R. anzumassen, leuchtet mir die Ansicht Ungers ein, welcher annimmt, es habe hierin eine Entwickelung stattgefunden. Er schreibt[19c]): „Es ist eben ein doppelter Standpunct möglich, entweder ideell getheiltes Eigentum und getheilte Haftung, oder gemeinsames Eigenthum und gemeinsame Haftung. Im ersten Falle geht man davon aus, dass mehrere Miteigenthümer pro indiviso vorhanden sind, im letzteren Falle, dass sie Alle mit einander (wie ein Mann unico loco) das Eigenthum der Sache haben. Den ersten Standpunct nahm das ältere römische Recht ein, auf dem letzteren steht das neue römische Recht und das moderne Recht, soweit es eine Haftung aus der Thatsache des Miteigenthums kennt[20]).

[19b]) Vgl. Frankel zu J. Demai 7_3 (s. v. והדא מתניתא), wo er auch auf den Gegensatz zwischen J. u. B. aufmerksam macht, dass nach jenem der Unterschied zwischen דאורייתא u. דרבנן bei ברירה nicht angenommen wird.

[19c]) Jhrbuch für Dogmatik XXII S. 289.

[20]) Verfehlt ist die Construction von Miteigenthum nach B. bei Leopold Auerbach l. c. 582f. Er meint, nach Gemara seien Miteigenthümer u. Gesellschafter gleichsam eine Person. Dann würde ja folgen, dass jeder einzelne für das Ganze haftbar ist, während doch Haftbarkeit pro rata gilt, sonach Mehrheit der Personen angenommen werden muss. Er schreibt ferner ib. 584: Hierzu bemerkt die Gemara, dass der Erste nur dann von der Entschädigungspflicht frei wird, wenn er beim Fortgehen dem Zweiten das

Auch im jüdischen Recht ist eine solche Entwickelung vor sich gegangen. Während nach pal. Halacha Theilung von untheilbarem Miteigenthum ohne Controverse als Kauf oder Tausch angesehen wurde, wodurch Erschwerungen in ritueller Beziehung sich herausstellten, ist die babyl. Halacha aus dem Bestreben zu erleichtern, auf den Gedanken von ‚Berera' gekommen und hat durch Anwendung dieses Gedankens auf Bedingungen die entfernte Aehnlichkeit mit dem neu gefundenen Begriff ‚Berera' haben — nämlich alternative — eine Controverse der Tannaim statuirt; die einen hätten ‚Jesch Berera', die anderen ‚En Berera' angenommen. Es wurden aus Consequenz des Gedankens neue Boraitha's construirt und die M. an mehreren Stellen nach dem Begriff ‚Berera' geändert. — Genau den Begriff ‚Berera' hat das französische Recht. Göppert[21]) schreibt: „Im französischen Recht wurde das Wesen der Theilung darin gesetzt, dass sie nicht wechselseitig ein permutatorischer Contract, sondern ein acte determinalif sei, durch welchen festgestellt wurde, in welche Güter der Miterbe eigentlich succediert. Daraus schloss man, dass Alles so angesehen werden müsse, als habe er auch von Anfang an nur gerade die ihm bei der Theilung zufallenden Gegenstände besessen". Eine merkwürdige

---

Schöpfgefäss übergab, wo dies nicht geschah, sind beide zusammen zur Entschädigung verpflichtet. Aber dieser Passus bezieht sich auf RElbJakob, welcher ‚Jesch Berera' annimmt, während nach den Contravertenten auch ohne diese Bedingung, sobald der andere Wasser schöpft, der erste frei wird, weil sie eben ‚En Berera' annehmen, und indem der zweite Wasser schöpft, schöpft er vom seinigen und dem des anderen, und ist er für seinen Theil und den des anderen verantwortlich. RElbJ sowohl als sein Gegner halten zwei Gesellschafter nach B. für zwei Personen, von denen jede eine unbestimmte Hälfte an der ganzen Sache hat. Controverse ist nach B., darüber, ob bei Theilung jeder seine Hälfte erhält. RElbJ, welcher ‚Jesch Berera' annimmt, entscheidet, da der Theil ihm jetzt sicher gehört, war er schon früher für ihn bestimmt, die Rabbanim bestritten das. Dass Gesellschafter als zwei Personen angesehen wurden im Gegensatz zu Erben, ersehen wir aus M. Schekalim האחין השותפין, wo ein Gegensatz von אחין u. שותפין angegeben ist. Bei אחין gilt die Erbschaft vor der Theilung als Einheit. Wenn sie aber nach der Theilung eine communio bilden, so gelten sie als zwei Personen. (Nach allen Commentatoren mit Ausnahme von RMBM, der eine falsche LA hatte).

[21]) L. c. S. 64,65.

Uebereinstimmung mit ‚Berera‘. Aber Göppert setzt dort auch auseinander, dass diese Anschauung aus der Tendenz hervorging, die Erben von den Laudomenium zu befreien, und dass diese Anschauung mit der früheren nicht übereinstimmt. Wir sagten schon, dass B. aus einer Tendenz der Erleichterung auf den Begriff ‚Berera‘ gekommen ist, u. z. durch eine entfernte Aehnlichkeit der alternativen Bedingung mit Theilung und Mischung von heiligen Abgaben und Säcularen vor der Sonderung, die aber im Grunde nichts mit einander gemein haben, wie wir das aus J. erfahren. Daher ist es zu erklären, dass alle Bemühungen der Commentatoren und Decisoren, die Widersprüche in dieser Materie zu erklären, vergebens sind, so dass der gründliche Mischna-Erklärer RER. l. c. schreibt: וצ"ע כי כמה קולמסים נשברו וכמה דיות נשפכו בדין זה של ברירה ואעפ"כ לא עלה בידנו משום אחד כלל אחד שיוכל לעמוד על רגליו בכל דיני ברירה אלא זה קם בכלל זה וזה נופל ועל כל דין בפני עצמו כמעט צריך לבקש לו טעם משונה מחברו ולכן אף כי יש בידי כמה צדדים לצדד כדי לישב ולתקן הקושיות האלה מ"מ ידי שמתי למו פי על כי ידעתי כי אינם בכלל העמדה והערכה על כל שאר דיני הברירה וה' יאיר עינינו בתורתו אכי"ר.

Das heisst der Wahrheit die Ehre geben. Es ist unmöglich, den Begriff ‚Berera‘ als Princip durchzuführen. Es ist eben ein neuer Begriff auf Sätze gepfropft, die auf anderen Principien beruhen. Nach B. ist am consequentesten die Entscheidung des Tosafisten RJ, wie zuerst auch R. Tam entschieden hat, dass die späteren babyl. Amoraim das Princip ‚Berera‘ sowohl בדאורייתא als בדרבנן anerkannt haben, dann hat man nicht nöthig, verschiedene Arten von ‚Berera‘ anzunehmen, obwohl die Gemara sie gleich setzt, (s. oben den Einwand RSE’s gegen RSL). Dass die M’s, welche das Princip ‚Berera‘ enthalten, aus Babylonien stammen müssen, und dass J. die T. als M. vor sich hatte, werden wir in den folgenden Artikeln darthun.

Nachbemerkung. Der voraufstehende Artikel kommt im Wesentlichen mit dem in der J.E. gegebenen überein, nämlich darin, wie der Begriff ‚Berera‘ nach B. zu erfassen sei. Wir haben die Schwierigkeit, wodurch sich nach B. ‚Berera‘ von Rückziehung der Bedingung abgränzt, gehoben dadurch, dass wir sagten: Alternative Bedingungen, aber ohne Unterschied, ob

die Wahl vom eigenen Willen oder von anderen Ereignissen abhängt, gehören nach B. zu ‚Berera'. In diesen Fällen ist wie bei Theilung von Miteigenthum oder bei Mischung von heiligen Abgaben und säcularen vor der Trennung Controverse. Einfache Bedingungen hingegen können, wenn die Partheien es ausmachen, zurückbezogen werden. Denselben Gedanken hatte ich auch in dem Artikel der Msch. 1889 c.; ich habe ihn dort nur falsch ausgedrückt. Ich sagte dort, B. nahm an, nothwendige Bedingungen müssen nach dem Begriff ‚Berera' gültig sein, d. h. zurückbezogen werden; nach der Annahme ‚En Berera' sind sie ungültig, weil sie nicht zurückbezogen werden können; hingegen werden zufällige Bedingungen ohne Controverse zurückbezogen. Aber der Ausdruck nothwendige Bedingung ist falsch, ich meinte alternative. Ich nannte sie nothwendig in der Annahme, dass der Gegenstand, über welchen eine Willensbestimmung getroffen wird, certum sein muss, während man unter nothwendiger Bedingung eine solche versteht, die selbstverständlich ist, ohne welche das Rechtsgeschäft überhaupt nicht gemacht werden kann. In J.E. sagte ich eine Doppelbedingung. Auch das ist nicht klar, weil man darunter תנאי כפול, ausgesprochene Position und Negation, verstehen kann. Richtig ist aber alternative Bedingung, d. h. das eine oder das andere ist bedingt, nicht nur si voluero, sondern wenn das oder das eintritt, welches letztere nach gemeinem Recht nicht als alternative Bedingung gilt. Wie B. dazu kam, Theilung von Miteigenthum und alternative Bedingung zusammenzustellen, ist so zu erklären. Bei Theilung von Miteigenthum oder Mischung heiliger Abgaben mit säculären vor der Sonderung muss man nach der Behauptung ‚Jesch Berera' annehmen, das idell Getheilte gelte als real getheilt, pars pro indiviso ist gleich pars pro diviso — es wird sonach fingiert, der Theil, den jeder socius später erhält, war schon vor der Theilung der seinige. Es wird sonach eine Thatsache, die später entstanden ist, auf eine frühere Zeit zurückbezogen. Das bestreitet derjenige, welcher ‚En Berera' behauptet. Eine Thatsache, die später eingetreten ist, war eben früher nicht da. Bei Rückziehung der Bedingung wird nicht das spätere Ereigniss zurückbezogen, sondern der früher schon entstandene Wille wird durch das eingetretene Ereigniss gefestigt.

Das meint Raschi c. (s. oben S. 172). Bei Rückbeziehung einer Bedingung handelt es sich nur um גלוי מלתא, d. h. eben, das eingetretene Ereigniss zeigt uns, was derjenige, der die Bedingung gesetzt hat, gewollt hat, während bei den Fällen, wo es sich um ‚Berera‘ handelt — d. h. bei alternativen Bedingungen das Ereigniss selbst zurückbezogen werden muss. Darüber hat Controverse bestanden. Von den Juristen, welche nach R.R. Rückziehung der Suspensivbedingung behaupten, wie Fitting, Unger, Köppen, u. A. nehmen alle an, dass nicht das spätere Ereigniss zurückbezogen wird, das wäre unlogisch, sondern der schon beim Setzen der Bedingung vorhandene Wille wird gefestigt durch das eingetretene Ereigniss[22]). So lässt sich der Gedanke des B. einigermassen erklären.

Eine Verschiedenheit zwischen diesem Artikel und dem in der J.E. ist folgender: Ich sagte dort: da der Begriff ‚Berera‘ an sich keinen Widerspruch enthalte, — weil nach mehreren Rechten

---

[22]) Ueber den Begriff der Rückziehung der Bedingung, ob er überhaupt nach R.R. angenommen wird, und wenn angenommen, wie er erklärt werden muss, darüber giebt es seit Windscheids Abhandlung, die Wirkung der erfüllten Bedingung, Basel 1851, eine ganze Literatur. Die älteren Juristen behaupten allgemein Rückziehung u. z. meinen sie, das R.R. habe die Fiction angenommen, das Ereigniss, von welchem das Rechtsgeschäft abhängig ist, sei schon früher eingetreten. Vgl. Savigny System III S. 151 Anm. b, retrotrahitur impleto conditio ad conventionis diem, — genau wie ‚Berera‘ —. Zu den Verfechtern der Rückziehung gehört Fitting „Ueber den Begriff der Bedingung“ Heideberg 1856, und er führt Leibnitz als Gewährsmann an. Dazu schreibt Eisele, Archiv für civilistische Praxis Bd 50 S. 275ff., „Für einen Juristen ist es gewiss eine missliche Sache, eine Theorie durch die Fiction eines Propheten rechtfertigen zu müssen“. Aber die Fiction reicht nicht aus, wäre ein solcher Prophet vorhanden, so würden sicherlich keine bedingten Geschäfte geschlossen werden. Eisele läugnet die Rückziehung der Suspensiv-Bedingung wie Windscheid, Ihering u. A. Andere Juristen wie der genannte Fitting, Unger u. Köppen behaupten Rückbeziehung der Suspensivbedingung, erklären aber dieselbe so, dass nicht das Ereigniss, von welchem das Rechtsgeschäft abhängig ist, sondern der beim Setzen der Bedingung vorhandene Wille durch das spätere Ereigniss befestigt wird. Vgl. Unger, Oester. Privatrecht II § 82 S. 65. „Die Formel für die Suspensivbedingung ist nicht, ich will dann wollen, sondern ich will gewollt haben“. Das stimmt mit unserer Scheidung von ‚Berera‘ u. Rückziehung der Bedingung überein. Bei dieser wird nicht das spätere Ereigniss zurückbezogen, sondern es offenbart sich nur später, was der die Bedingung Setzende früher gewollt hat.

und vielen Juristen Rückziehung des Ereignisses fingiert wird — verstehen wir die endgültige Halacha בדאורייתא אין ברירה בדרבנן יש ברירה. Bei diesem Resultat leitete mich die unbeabsichtigte Tendenz — und man sieht, wie Tendenz auf die Logik Einfluss übt, — den Begriff ‚Berera‘ zu rechtfertigen. Beim nochmaligen Ueberdenken musste ich erkennen, dass der Begriff ‚Berera‘ selbst einen Widerspruch enthält. Wohl hatte das R.R. die Fiction, dass das postfactum auf die frühere Zeit zurückbezogen wird, wie beim jus postlimminii. Das sind aber Ausnahmen, um, wie Ihering sagt, dem Recht durch Construction einer Formel zum Siege zu verhelfen. Wir könnten auch das legatum partitionis des R.R. vergleichen, d. h. wenn Jemandem ein ideller Theil der Erbschaft als ein dieses vermacht wird (Gans Erbrecht II S. 209), der aber S. 210 dazu bemerkt: diese Unangemessenheit des Verstandes ein Idelles und Ganzes als ein bloss dieses zu fassen, rächt sich unmittelbar an dem Verlauf der Sache selbst. Nach dem Begriff ‚Berera‘ soll aber das Princip ausnahmslos gelten, und wenn bei der Bedingung, si voluero, eine Controverse verständlich ist, ob der spätere Wille auf die Zeit, da die Bedingung gemacht ist, zurückbezogen wird, oder erst die Gültigkeit des Geschäfts nach Erfüllung der Bedingung eintritt, so ist es nicht zu verstehen, warum bei einer alternativen Bedingung, wenn das ist, soll das sein, wenn ein anderes, ein anderes, diese Bedingung von jeder anderen unterschieden sein soll? Raschi meint, weil man nicht entschieden ist, weil man nach zwei Seiten schwankt (פוסח על שתי סעיפים); aber bei jeder anderen Bedingung zweifelt man ja auch. Wenn Jemand sagt, Ich kaufe entweder das Haus, oder jenes Haus, das eine unter der einen, das andere unter einer anderen Bedingung, so ist das Eintreten der Bedingung ebensogut גלוי מלתא eine Bestätigung, dass er jenes Haus gemeint hat. Wozu braucht man hier ‚Berera‘? RSBA c. wird die Frage vorgelegt, warum ist der Kauf gültig, wenn jemand sagt, eines meiner Häuser verkaufe ich dir, da wir doch die Entscheidung haben, בדאורייתא אין ברירה? RSBA fügt hinzu, In M. heisst es ja, die Hälfte des Feldes verkaufe ich dir . . . . so ist der Kauf gültig? und er erwiedert: er könnte zwar antworten, die M. sei zu erklären nach dem Princip ‚Jesch Berera‘, das sei aber nicht nöthig. Auch nach ‚En Berera‘ kann der Kauf gültig sein, nämlich nach Er-

füllung der Bedingung. Aber wie, wenn der Vertrag so lautete, von jetzt ab, wie überhaupt nach jüd. Recht zurückbezogen wird, (s. תנאי), warum soll der Kauf nicht von der Zeit des Vertragsschlusses Gültigkeit haben? Dieser Unterschied, den RSBA aufstellt, machen auch RJBS c. und ש"א 98 und Tosafot B.K. 69, was aber andere Schwierigkeiten hervorruft, vgl. RAT. c. Aber zugegeben, dass derjenige, der ‚Jesch Berera' behauptet, annimmt, auch bei Bedingung wird das Ereigniss zurückbezogen, und darum in Erubin c. die Gültigkeit der alternativen Bedingung nur nach ‚Jesch Berera' erklärt werden kann, so ist nicht zu verstehen, wie bei Theilung oder Mischung von Unerlaubtem mit Erlaubtem vor der Sonderung, der Begriff ‚Berera' anwendbar ist? Das spätere sichere Ereigniss kann auf die Zeit zurückbezogen werden, in der es noch zweifelhaft war, bei der genannten Mischung ist ja die Sache nachher ebenso zweifelhaft, wie vorher. Wir werden übrigens aus T. und J. beweisen, dass kein Unterschied ist, ob der zur heiligen Abgabe bestimmte Theil in der Mischung entsteht, oder ob er gesondert war und nachher vermischt worden [22a]). Mit einem Worte, J. kann den Begriff ‚Berera', welches Wort in dieser Bedeutung überhaupt in J. nicht vorkommt, mit Ausnahme einer einzigen, die interpoliert ist (s. 40 f.), nicht gekannt haben. Erst die späteren Amoraim Rabba, R. Joseph und nach ihm Abai und Raba haben die Controverse producirt und später hat die babyl. M. Redaction die pal. M. nach diesem Princip geändert und Boraithas producirt.

[22a]) Auch den Fall in Temura kann RSBA nicht verstehen, wie man da ‚Berera' anwenden kann, da das Princip ‚Berera' nur angenommen werden kann bei Gegenständen gleicher Gattung, während מחיר כלב und בהמה zwei Gattungen sind. RBB Goetein kann wieder diese Frage nicht verstehen, da es sich dort um eine Gattung handelt, nämlich von Lämmern. Aber RSBA geht vom Standpunct des J. aus, dass nämlich gleiche reale Gegenstände, wenn sie ideell verschieden sind, zwei Gattungen ausmachen, darum kann Teruma und Chulin nicht als gleich betrachtet werden, wenn die Teruma auch nicht gesondert ist, während B. den neuen Gedanken hat, solange die Teruma nicht gesondert ist, obwohl ein Theil zu Teruma bestimmt worden, jeder Theil sowohl Teruma als Chulin sein kann, ebenso, da der מחיר כלב noch nicht von den anderen Lämmern gesondert worden ist, kann jedes Lamm מחיר כלב sein, und das, was nachher ausgesondert wurde, war schon früher מחיר כלב.

40b (ברירה[1].

Vergleichen wir T. c. mit M. c., so werden wir finden, dass T. nur erklärt werden kann nach Auffassung der pal. Amoräer, welche den Begriff ‚Berera' nicht kannten, die M. aber nach dem Princip ‚Berera' umgestaltet wurde [2]).

Wir beginnen mit der letzten M. des sechsten Abschnitts, dem der erste § in T. 8 entspricht, weil hier auf die Verschiedenheit zwischen J. und B. schon aufmerksam gemacht ist.

P. Stellen wir J. 6_8 zu T. 8_1, so wird T. und J. klar. Der Passus מתניתן דר' יוסי היא וכו' ist ein später Zusatz. J. hatte unsere T. als pal. M. und er erklärt die angegebene Controverse; מה אנן קיימין, wie ist die Controverse der M.-T. zu verstehen? Hat er — nämlich der חבר, welcher vom Am Haarez den Auftrag erhalten hat, zum Verkäufer gesagt — gieb für mich, so ist ja das Gekaufte Eigenthum des חבר und wenn er es dann dem עם הארץ giebt, ist er der Verkäufer und muss verzehnten; hat er aber zum Verkäufer gesagt, gieb für N.N., nämlich dem עם הארץ, ist er ja שליח, dann wird das Gekaufte sofort Eigenthum des עם הארץ, warum behauptet R. Jose, er muss verzehnten [3])? Darauf die Antwort בסתם, er hat weder לי noch בשביל פל' gesagt und die Controverse ist, ob der Verkäufer das Eigenthum dem Käufer

---

1) Quellen: T. Demai §§ 8 – 14 המקבל (6); ib. § 1 עם הארץ (8); M. ib. §§ 7—10, 12 המקבל (6); J. ib. $6_{5,6,8}$; b. Erubin 37 b. Chagiga 25 b. Tos. s. v. חבר. ib. A.S. 64 b, Kidd. 17 b. RMBM Maass. 9_{13} u. RABD ib.

2) Wir haben schon oben (s. Sachregister s. v.) M's, welche in Folge des babyl. Begriffs ‚Berera' von der babyl. Redaction umgeändert sind, angegeben.

3) In T. hat E die LA עם הארץ שאמר תן לי, in A ist die LA קח לי; selbstverständlich ist קח לי das richtige. Der עם הארץ sagte zum חבר: kaufe für mich. Aber im J. passt תן לי, der חבר hat zum Verkäufer gesagt תן לי oder תן בשביל פלוני, dann ist der genannte Unterschied vorhanden. Der עם הארץ kann doch nicht anders sagen als קח לי. N.J. meint, B. konnte nicht wie J. erklären, weil in T. steht קח לי. Aber auch J. hatte in der pal. M. den Wortlaut der T. vor sich, aber es kommt darauf an, wie der חבר zum Verkäufer sagt. Der Verkäufer ist ein עם הארץ, wie REW erklärt. Nur verkaufen darf der חבר nicht dem עם הארץ — דמאי, aber als blosser Bote, wenn er für ihn kauft, hat er nicht nöthig, מעשר zu sein. Vgl. RAJ. zu B.K 102, der die J.-Stell B.K 9_5 richtig erklärt.

oder dem Eigenthümer des Geldes zugesprochen hat[4]). Auch die Meinung des RSbG[4a]) wird im J. besprochen, ein Beweis, dass er die pal. M. erklärt. Auf diesen Fall, welcher davon spricht, dass der חבר den Auftrag des עם הארץ ausgeführt hat, d. h. nur für ihn gekauft hat, folgte der zweite Fall der M.: Hat der חבר für sich und den עם הארץ gekauft und sie sind vermischt worden, so muss er alles verzehnten, denn da es zweifelhaft ist, welches das seinige ist, so gilt das, was er dem עם הארץ giebt, als Verkauf, und in diesem Falle muss er verzehnten. Dazu J., R. Jannai sagt: Hat er erst seinen Theil genommen und dann vertheilt, oder nicht vertheilt und seinen Theil zuletzt genommen, braucht er nicht zu verzehnten, d. h. nur dann muss er verzehnten, wenn er erst vertheilt und seinen Theil zuletzt genommen, denn nur in diesem Fall ist es gleich Verkauf. (s. REW und Frankel). Im § 2 ist in T. ein anderer ähnlicher Fall. Wenn fünf Personen einen Boten beauftragen, bringe uns zehn Brode (גלוסקין), zehn Bündel Kräuter, so brauchen die Chaberim, wenn der Bote jedem einzeln bringt, nur für ihren Theil zu verzehnten, bringt er sie aber vermischt, so müssen die Chaberim für alle verzehnten. Hier ist keine Controverse. Nach B. (s. weiter) müsste ja hier Controverse sein, denn nach der Annahme ‚Jesch Berera‘, müsste ja, da die Sachen für die Chaberim und die Ame Haarez nicht gesondert waren, jeder sein Eigenthum nehmen. RSA sagt auch dieser Passus kann nur erklärt werden nach ‚En Berera‘[5]). J. kannte aber diesen Begriff gar nicht.

---

[4]) Das folgende לפכך im J. streicht mit Recht Frankel, da es zu R. Jose nicht passt. Der Satz נתנו לו; in T. p. 59_{2} braucht nicht mit Schwarz gestrichen und zur Controverse gezogen zu werden, sondern es muss an der Stelle, wo es steht, bleiben, wofür auch das לאמצע besser passt. Wenn nämlich mehrere Auftraggeber sind, und der Bote eine Zugabe erhält, so wird sie unter alle vertheilt, selbstverständlich gilt dasselbe auch vom ersten Fall.

[4a]) RSbG macht den Unterschied, von wessen Geld der חבר für den עם הארץ gekauft hat, ob vom seinigen, oder von dem des עם הארץ. Auch im R.R. wird ein solcher Unterschied gemacht, wenn ein gemeinschaftlicher Sklave kauft und es sich frägt, für welchen Herrn er erworben, so wird entschieden für den, dessen Geld er gegeben.

[5]) RDP meint, man könne den Satz auch nach ‚Jesch Berera‘ erklären, was sehr gezwungen ist. Dann hätte J. doch zu dieser Stelle eine Bemerkung machen müssen. Aber von ‚Berera‘ hat J. nichts gewusst. Er

B. In b. Erubin c. wird unsere T. variiert zitiert, nämlich st. וחכמים אומרים צריך לעשר steht ר׳ יהודה אומר צריך לעשר nach dem Contravertenten R. Jose[6]) und aus dieser Stelle soll bewiesen sein, R. Jose habe behauptet ‚Jesch Berera‘. B. hat nämlich nicht, wie J. erklärt, der חבר kauft für den עם הארץ ein Bündel, sondern er kauft auch für sich, aber ohne zu erklären, welches für ihn selbst, und welches für den עם הארץ ist, während im zweiten Fall er erklärt, das eine ist für mich, das andere für den Am Haarez und sie sind nachher vermischt worden. Im ersten Fall war der zu verzehntende Theil von dem nicht zu verzehntenden nicht gesondert; darum ist ‚Berera‘ anwendbar, R. Jose hat, da er annahm ‚Jesch Berera‘, behauptet, er brauche nicht zu verzehnten, s. REW ש״א. Die Gemara will zwar dort die Frage, dass an einer anderen Stelle R. Jose ‚En Berera‘ angenommen hat, beantworten durch Emendation איפוך. — Wir werden dergleichen Emendationen noch öfter finden — aber da zum Schlusse Raba dort behauptet, R. Jose habe auch ‚Jesch Berera‘ angenommen, ist die Emanation איפוך nicht nothwendig, und die babyl. M.-Redaction hat nur die Meinung des R. Jose in M. aufgestellt, weil die späteren babyl. Amoraim das Prinzip ‚Jesch Berera‘ zur Norm nahmen. In den Worten לוקח בסתם liegt in der M. der Gegensatz zum zweiten Fall ואם אמר שלי זה ואח״כ נתערבו. Im ersten Fall sind die Sachen des חבר mit denen des Am-Haarez auch vermischt, aber sie waren nicht gesondert. In der pal. M. hat das gar nicht gestanden, sondern so, wie in unserer T. —. J. erklärt, der חבר darf nicht תן לי sagen. Wenn לוקח בסתם gestanden hätte, würde ja J. nicht erst fragen[7]).

---

machte nicht wie B. einen Unterschied, ob der zu verzehntende Gegenstand erst gesondert war und nachher vermischt worden, oder ob er in der Mischung erst entsteht, (s. folgende Nr.).

[6]) R. Jehuda musste in Chachamim geändert werden, da bezüglich ‚Berera‘ R. Jose und R. Jehuda nach B. übereinstimmen, entweder sie nehmen beide ‚Jesch Berera‘ oder beide ‚En Berera‘ an, nach der Boraitha הלוקח יין מן הכותים.

[7]) In b. Kethub. wird erst eine Boraitha citiert הוסיפו לו אחת יתירה הכל לשליח דברי ר׳ יהודה ר׳ יוסי אומר חולקין, diese Boraitha entspricht dem Schlusssatz von § 2 nur steht st. נתנו in T. in der Boraitha הוסיפו und st. חולקין — לאמצע. Aber dann wird eine andere Boraitha citirt והתניא ר׳ יוסי אומר

Hat sich uns durch genaues Eingehen auf J. und B. das Verhältnis dieser T. und M. klar ergeben — T. kann nicht eine Erklärung zur M. sein oder eine Amplificirung, sondern T. stammt aus Palästina, die M. in ihren Abweichungen aus Babylonien — so werden wir das in den anderen §§ der T. und M. herausfinden — die Erklärer der T., welche die Verschiedenheit nicht wegleugnen können — alle Harmonisirungsversuche wollen nicht verfangen — lassen entweder die Fragen offen, oder wie REW es thut -- emendiren T. nach M. und M. nach T. Schwarz sagt, der Tannai der T. streitet gegen den Tannai der M. Ich frage wieder, kann man dann nicht von einem Verhältniss der T. zur M. reden, und wenn er sachlich mit dem Tannai der M. nicht übereinstimmt, warum soll er sich nicht auch eine andere Ordnung erlaubt haben, als der Tannai der M.? Warum muss ein Sturm die Theile der T. versprengt haben, damit sie Schwarz nach der T. ordnen muss? Wir werden auch hier zeigen, dass das System der T. das ursprüngliche ist und das System der M. nach dem späteren Princip ‚Berera' umgestaltet wurde. — Wie diese M. notorisch von der babylonischen M.-Redaction geändert wurde, so ist es auch mit den anderen M. der Fall.

P. M. 8 c. hat auch in der pal. M. gestanden und wurde weil sie gleichlautend in unsere M. aufgenommen wurde, aus T. ausgelassen. Dieser Fall spricht von einem Felde, das entweder zwei coloni oder zwei Erben oder socii gemeinschaftlich haben. Da heisst es nun: die Theilhaber können wohl sagen, nimm du dir den Weizen von diesem Orte, ich will mir den Weizen vom anderen Orte nehmen, sie können aber nicht sagen, nimm du dir Weizen und ich Gerste etc. Dazu bringt J. die Controverse von Rabbi und RSbG bezüglich eines gemeinschaft-

הכל לבעל המעות, diese Boraitha ist producirt. Der Satz folgt aus der Erklärung des J. zu § 1 unserer T. und zu der zweiten Boraitha hat, wie RAJ zu B.K 102 bemerkt, RJB die Glosse gemacht חפשתי ולא מצאתי; nicht zu der von Raschi in T. Demai angegebenen. Es ist das um so mehr zu verwundern, als nach Erklärung des B. Erubin c. der Satz des R. Jose gar nicht folgt. RAJ. meint, möglich steht diese B.-Stelle zu der in Erubin im Gegensatz. Es ist möglich — nach unserer These — dass die älteren babyl. Amoräer den Begriff ‚Berera' noch nicht kannten und unser T. resp. M.-Stelle noch nach J. erklärt haben und unsere M. verdankt erst den späteren Amoraim ihre Redaction.

lichen Feldes in Syrien, eines Juden und eines Heiden zur Erklärung der M. Damit soll gesagt sein, die M. reflectiert die Behauptung des RSbG. Da nämlich das Feld theilbar ist, behauptet RSbG זה חלקו משעה ראשונה, es ist die stillschweigende Bedingung vorhanden, den Theil, den ich nachher wählen werde, soll von Anfang an mein sein; eine solche Bedingung hat rückwirkende Kraft, Rabbi welcher annimmt, jeder Stengel ist gemeinschaftlich, muss, selbst wenn die Bedingung gemacht worden wäre, dies bestreiten. R. Hoschaja aber meint, Rabbi kann die Entscheidung in unserer M. auch zugestehen; denn die M. spricht von dem Falle, dass die Vereinigung besteht, um zu theilen. Bei coloni ist das doch sicher der Fall, ebenso bei Erben; und שותפין ist auch so zu erklären, worauf J. fortsetzt, מילידון דרבנן פליגי d. h. ר' אבהו בשם ר' יוחנן; denn dieser behauptete, in der M. האחין השותפין (Schekalim 1 Ende) sei in dem Falle, dass sie גדיים gegen גדיים theilen, eine Controverse zwischen Rabbi und RSbG., dieser behauptet, da die גדיים theilbar sind, wird angenommen זה חלקו משעה ראשונה, Rabbi aber hätte behauptet, die Gemeinschaft bestehe an jedem einzelnen Thier, welches nicht theilbar sei (vgl. J. Kidduschin 1_6 (60d.) und bei גדיים כנגד גדיים gelte dasselbe, was bei גדיים כנגד טלאים gilt. R. Eleasar. der Contravertent des R. Jochanan in Kidd. c. hat mit R. Hoschaja übereingestimmt, unsere M. lasse sich auch mit Rabbis Behauptnng in Uebereinstimmung bringen[8]).

Auf M. 8 folgte in der pal. M. § 8 der T.: Wenn ein Chaber und Am-Haarez ihrem Vater, der Am-Haarez war, beerben, darf der eine nicht zum andern sagen, nimm du dir Weizen von diesem Orte und ich den Weizen von jenem Orte . . . sondern sie theilen sich gleich. RDP kann das nicht verstehen, wenn der eine nicht sagen kann, ich will den Weizen von diesem Orte und du von jenem Orte, so muss doch das Princip ‚En Berera‘ gelten, warum soll es erlaubt sein, gleich

[8]) Frankel erklärt anders, nämlich השותפין bezöge sich auf die M. und אחין השותפין gleichfalls auf unsere M., aber dann hätte der Wortlaut der M. stehen müssen, abgesehen davon, dass מלידון דרבנן פליגין, einen Beweis aus einer anderen Stelle bringt, vgl. auch oben die Emendation REW's האחין השותפין. S. 181 A. 19a.

zu theilen, das wäre doch nur nach „Jesch Berera‘ gestattet? Nach dem Princip des B. ist das allerdings nicht zu verstehen, aber nach dem J. haben wir den Unterschied gefunden, ob eine Sache gemeinschaftlich gekauft wird, um sie zu theilen, oder sie in Gemeinschaft zu behalten: Erben besitzen die gemeinschaftliche Erbschaft, um sie zu theilen, wie es J. c. heisst — da gesteht auch Rabbi zu, dass jeder sein Alleineigenthum erhält u. z. ist dies bei Quantitäten der Fall, weil hier numero fit divisio; im ersten Fall, (M. 8) wo es sich um Theilung der Saat handelt, da wird nach der Meinung des R. Jochanan Rabbi dies nicht zugestehen [9]). Wie bei gleicher Theilung von Quantitäten, wenn die Gemeinschaft entstanden, um zu theilen, keine Controverse zwischen Rabbi und RSbG vorhanden ist, so stimmen sie auch darin überein, dass der eine nicht sagen darf, nimm du die Früchte von diesem Orte, ich die Früchte von jenem Orte. Nach R. Jochanan in keinem Falle, denn er behauptet (J. Kidd. c. צבורין בצבורין ist Tausch, hier aber stimmt auch R. Eleasar zu, weil die Früchte an dem einen Ort fähig sind l. Unreinheit anzunehmen, die anderen nicht [10]). Der folgende Passus in T. bietet keine Schwierigkeit; es ist aber zweifellos, dass er in der pal. M. als Gegensatz des ersten Theils gestanden hat. Ebenso ist § 9 der T. leicht verständlish, da das Ungleiche in Gleiches, nämlich Geld, verwandelt werden kann, so soll das geschehen (s. RSA). § 10 ib. ist aber sehr schwierig. Keine Erklärung befriedigt. Sie widerspricht doch geradezu § 8 ib. Schwarz stellt sie zu M. 8. Es gehört doch eine starke Phantasie dazu, diesen § auf Theilung der stehenden Frucht zu beziehen, Friedländer meint, man meine hier ein grosses Mass (מדה גסה) und § 6 spricht von einem kleinen Mass, da hätte in § 6 gleich stehen müssen

[9]) Schwarz S. 136 Anm. 217 verweist auf J., dass im Falle die socii Etwas kaufen, um es zu theilen, auch Rabbi zugesteht, dass jeder sein Alleineigenthum erhält (וזה חלקו משעה ראשונה), aber J. sagt doch dort, R. Jochanan bestreitet dies. Man muss jedoch unterscheiden: dort handelt es sich darum, dass die Saat getheilt wird, hier aber um die Früchte, in diesem Falle hat R. Jochanan zugestanden, dass keine Controverse ist, dass numero fit divisio; anders, wenn die Gemeinschaft fortbesteht, da ist wiederum keine Controverse zwischen Rabbi n. RSbG, dass in jedem Korn die Gemeinschaft besteht. Diesen Unterschied kennt B. nicht.

[10]) Das erklärt Schwarz richtig.

בד"א במדה דקה וכו'. Ich glaube der Passus wäre so zu erklären: Dem סיטון ist ja ohne Controverse erlaubt, במדה גסה zu verkaufen und es spricht hier von Verkäufern von Getreide. Der Satz ist so zu übersetzen: Wenn ein Chaber und einer, der seine Früchte nicht verzehntet, Früchte gekauft haben von Erben eines עם הארץ oder von socii, von denen einer ein חבר, der andere ein עם הארץ ist — es steht auch nicht או שירשו, das או fügen die Erklärer hinzu — so können sie sagen, nimm du dir Weizen, ich werde mir Gerste nehmen, denn da sie die Frucht zum Verkauf gekauft haben, so können sie auch gegenseitig tauschen, was gleich Verkauf ist, die Erben aber selbst oder socii können das nach § 6 nicht. § 11 haben wir wieder das Prinzip, dass wenn socii Frucht kaufen, um sie zu theilen, jeder sein Alleineigenthum erhält. Denn da sie nicht die Absicht haben, eine Gemeinschaft zu schliessen, so nehmen wir an, numero fit divisio. Haben sie aber nachher eine communio geschlossen, dann besteht die Gemeinschaft am kleinsten Theil, und der חבר muss die ganze Frucht verzehnten [11]). Das gesteht auch RSbG zu, dass bei Sachen, die nicht constant sind, wie der Erdboden, die Gemeinschaft an jedem einzelnen Theile besteht, der untheilbar ist. Der zweite Theil des § 11 (p. 57_{11}) enthält einen anderen Fall, nämlich, Einer, welcher verzehntet und ein anderer, welcher nicht verzehntet, mischen ihre Früchte, Aehren, um sie zu dreschen, Oliven und Trauben, um sie zu pressen; dann heisst es in T. muss bei der Theilung derjenige, welcher verzehntet, seinen Theil ganz (ודאי) verzehnten, und dann heisst es וחצי חלק חברו דמאי. Ueber die Auffassung der letzten Worte wird im J. discutiert. Die Interpretation des J. ist richtig angegeben von RJDBS nach einer Emandation zu J. in הגהות יר'. R. Eleasar nahm an, die Mischung der Früchte fand statt, bevor der Theil des מעשר verzehntet war. Bei der Theilung muss nun der מעשר den Theil, den er erhält,

---

[11]) RSA erklärt, wenn jeder besonders kauft, da ist nach dem Princip des B, wenn das Verbotene erst gesondert ist und dann verbunden wird, אין ברירה anwendbar, aber dies Prinzip kennt die pal. Halacha nicht. Das liegt auch nicht in לקחו, was nur heissen kann: sie haben zusammen gekauft. Schwarz fiel das auf, und er emendirt לקחן, das wäre auch unverständlich, es müsste heissen לקח זה בפני עצמו וזה בפני עצמו ואח"כ נתערבו wie in T. Ketub. p. 272_{25}.

verzehnten (ודאי) und auch den Theil, den der אינו מעשר erhält, als ודאי verzehnten d. h. תרומת מעשר und מ״ש von demselben geben. Er fasste וחצי חלקו של חברו דמאי so, dass חלקו של חברו Apposition ist zu חצי. Obwohl hier keine dauernde Gemeinschaft besteht, sondern nur Vermischung, um zu theilen, und jeder seinen Theil erhalten müsste, so ist hier, weil die Vermischung mit Willen entstanden, der Theil, den der עם הארץ erhält, als vom חבר verkauft zu betrachten, und nach R. Meir darf ja ein בעל הבית auch nicht Demai verkaufen (vgl. RABD c.). Darauf wendet R. Jona ein, da hier Frucht einer Person, die verzehntet, mit einer anderen, die nicht verzehntet, vermischt worden, so kann man doch nicht annehmen, jeder erhält seinen ursprünglichen Theil, sondern es ist in jedem kleinsten Theil das Eigenthum beider gemischt, bei der Theilung verkauft daher der חבר dem עם הארץ — ודאי, da müsste er doch auch den Theil des עם הארץ als ודאי verzehnten und nicht als Demai, und in der pal. M. — T. steht doch דמאי? Darum, sagt R. Jona, ist die Erklärung des R. El. falsch; es muss so erklärt werden, wie R. Jochanan; der Satz ist zu verstehen unter der Voraussetzung, der מעשר hat seine Früchte vor der Vermischung verzehntet, von dem anderen Theil ist es zweifelhaft (דמאי). Bei der Theilung hat er חבר den Theil des Genossen gar nicht zu verzehnten, denn seine Früchte waren ja verzehntet, aber da in jedem Theil durch die freiwillige Mischung מתוקן und דמאי enthalten ist, erhält der חבר als Tausch die Hälfte der Frucht des Genossen, die in seinem Theil enthalten ist, darum muss er diesen als Demai verzehnten; es muss in J. gelesen werden וחצי חלקו[12] שבידו משל חברו דמאי. Wir haben aus J. erkannt, dass da, wo

---

[12]) In den הגהות heisst es דאר״י כו׳ וחצי חלקו שבידו של [l. משל, RJDBS] חברו דמאי das ist die einzig richtige Erklärung, mit welcher auch die Entscheidung BMBMs (Maass. 9_{18}) übereinstimmt, was beweist, dass er diese LA im J. hatte. Schwarz emendirt auch so, aber er hätte nicht nöthig zu schreiben לולי מסתפינא. Er schreibt ferner, מימרא דר׳ יוחנן היא, so dass man vermuthen kann, wie es so oft gesagt wird, T. sei Erklärung zur M.; er sagt auch, es sei kein Unterschied zwischen T. u. J., es würde dann T. die M. erklären nämlich, die Worte der M. וחלקו בכל מקום שהוא. Aber wie man וחלקו בכל מקום שהוא so erklären kann, ist unerfindlich, weder nach Erklärung des R. Eleasar noch nach der des R. Jochanan. REW emendirt deshalb in M. כיצד

eine Theilung stattfindet von Sachen, Früchten welche im Miteigenthum gestanden haben, oder wenn sie mit Willen vermischt werden, die Theilung als Kauf ohne Controverse angesehen wurde. R. Jona frägt מוכר ודאי ומתקן דמאי, woraus hervorgeht, dass es gar nicht bestritten ist, dass Theilung von Sachen der Miteigenthümer als Tausch betrachtet wird. RSbG musste das auch zugestehen (s. oben). § 12 spricht gleichfalls von Theilung, aber es wird anders entschieden als im § 8. Dort heisst es, die Erben können nur gleiche Sachen gleich theilen, nicht aber die Früchte des einen Ortes wählen gegen die Früchte des anderen Ortes, denn das wäre Tausch, und hier heisst es: Wenn ein Proselyt und ein Heide ihren Vater, der ein Heide ist, beerben, so darf der Jude zum Heiden sagen, nimm du dir die Götzenbilder, ich werde mir die Geräthe nehmen. Warum soll das erlaubt sein, wenn Theilung Tausch ist? Ich glaube, der Grund wird der sein, dass hier das Princip des R.R. angenommen wurde, dass die Erb-

---

את שלו ודאי וחלקו בכל מקום שהוא וחצי חלקו שביד חברו משלו דמאי, aber dann stimmt auch nicht die Erklärung des R. Eleasar; nach R. Eleasar soll er ja seinen Theil ודאי verzehnten, und den des Genossen דמאי, wie passt בכל מקום שהוא? Meint er, wie in der That R. Ascher erklärt, er verzehntet erst das Ganze ודאי und dann auch die Hälfte דמאי, so ist das erstens unverständlich, wenn er schon das Ganze verzehntet hat, was bleibt dann für ein Verbot übrig? und dann wie würde die Frage des R. Jona passen מוכר ודאי, er hat ja schon das ganze verzehntet? Mir scheint, ursprünglich hat im J. וחלקו בכל מקום שהוא gar nicht gestanden. Das kam von der babyl. M.-Redaction, wo es seinen guten Sinn hat, später in den J. Ursprünglich hat gestanden אמר ר' אלעזר . . . הוא פתר לה מעשר את שלו ודאי וחצי דהיינו חלק חברו דמאו und dann bei ר' יוחנן muss es heissen מעשר את שלו ודאי וחצי חלק שבידו משל חברו דמאי. M. ist mit T. und J. nicht zu vereinen. Zur M. schreibt Schwarz: „Mir scheint die Erklärung des RSS die richtige, T. u. J. haben eine andere Meinung (שטה אחרת). Wie ist das zu verstehen? Hat J. u. T. den Text der M. vor sich gehabt oder nicht? Wenn, wie dies nach Schwarz anzunehmen ist, ersteres der Fall ist, wie kann man die Erklärung des RSS vor der des J. vorziehen. Oder soll das den Sinn haben, J. kann nur nach T. erklärt werden und nicht nach M., dann muss doch T. als pal. M. dem J. vorgelegen haben. Uebrigens ist die Erklärung des RSS zur M. gar nicht einleuchtend wie schon R. Ascher sagt, dass das nicht in den Worten liegen kann, was RSS hineindeutet. — Ich sehe nachträglich, dass in הג"י die Emendation REW's so steht, wie wir oben angegeben haben. Es heisst dort חבת דמאי מחוק וצ"ל וחצי חלקו שבידו משל חברו דמאי.

schaft als res vacua gilt, und die Erben, wenn sie sich zur Annahme erklären, durch Occupation erwerben. Es kann daher der Proselyt zum Heiden sagen, ich will die Sachen occupiren, mich zur Annahme der anderen Sachen erklären, erkläre du dich zur Annahme der Götzenbilder[13]) Weiter heisst es in T.: Obwohl dies aber erlaubt ist, hat der Proselyt Onkelos (אונקלם)[14]) von dieser Erlaubnis bei einer Erbschaft keinen Gebrauch gemacht, sondern hat seinen Theil ins Salzmeer geworfen. Ueber die Erklärung dieses Passus contraversiren in J. drei Amoräer, ein Beweis, dass er in der pal. M. gestanden hat.

Im folgenden Passus ist mit A zu lesen ישראל וגוי שלקחו בית גוי st. שירשו in Ė.[15]); denn im J. bemerkt R. Jochanan dazu, der Satz gilt nicht nur von צלמים und כלים und מעות, weil sie verschiedener Gattung sind, sondern auch von צלמים und צלמים, von denen die einen erlaubt, die anderen verboten sind, — wenn Gebrauchsgegenstände zur Verschönerung mit Figuren versehen sind, so sind sie erlaubt. — Dann wird gefragt, es heisst doch in M., der Jude kann wohl zum Heiden sagen, wenn diese ihren Vater, den Heiden beerben, nimm du dir die Götzenbilder und ich die Geräthe und das Geld? Antwort: Es steht doch, wenn sie von der Erbschaft Besitz ergriffen, ist es nicht gestattet[16]); da sie das Haus gekauft haben, so ist es so gut, als wenn sie davon Besitz ergriffen. Bei einer Erbschaft eines חבר und עם הארץ ist es aber, wie es kurz vorher im J. heisst, nicht ge-

---

[13]) Das folgt aus J. zu Stelle (s. w. vgl. auch T.A.S. $3(4)_{16}$ (p. 464_{30}); die Erklärung B.'s s. sub B.

[14]) Siehe Schwarz, der angibt, was Frankel דה"ם, Zusätze 101, zur Schreibung אונקלם bemerkt, dass nämlich im J. nicht אונקלם, sondern עקילם steht. In T. kommt אונקלם fünfmal vor (s. m. Glossar) und es wäre auffallend, dass an allen Stellen die Schreibung aus Babylonien stammen sollte. Wie Levy s. v. אפקליטין angibt, steht in Thr. r. Anf. 51a auch אונקלם für עקילם.

[15]) Wie Schwarz gegen Friedlaender richtig bemerkt; so citiren auch die T. Tos. A S. 22a s. v. לא יאמר לו; aber die Begründung des Satzes v. Schwarz ist nach B. die LA von Tos. ib. ist aber dennoch nicht ganz mit T. übereinstimmend (s. A. 21).

[16]) ואם באו לרשות הגוי אסור ist in T. aus M. zu ergänzen, dass in der pal. M. צלמים gestanden hat u. nicht ע"ז wie in M. geht aus J. c. hervor, — derselbe Unterschied findet sich T. Ab. S. p. 464_{30}, $3(4)_{16}$.

stattet, Früchte, die fähig sind l. Unreinheit zu erhalten mit anderen Früchten, die dazu nicht fähig sind, zu vertauschen weil wie wir oben angegeben haben — bei Erbschaft eines Juden der Besitz unmittelbar auf die Erben übergeht, sie sie sogleich erwerben, hingegen bei Erbschaft eines Heiden sie erst die Annahme erklären müssen. Wir sehen, wie sämmtliche Stellen in T. von J. erklärt werden, was doch ein deutlicher Beweis ist, dass sie in der pal. M. gestanden haben. Der folgende § behandelt einen ähnlichen Fall, der keiner Erklärung bedurfte.

Aber nicht nur die Möglichkeit, dass J. unsere T. als palästinensische M, vor sich hatte, ist erwiesen, weil er die Stellen, die in M. sich nicht finden, auch erklärt, er kann sich auf M. nicht beziehen, weil die Sätze der M. weder mit T. noch J. sich vereinigen lassen. Die M. lässt sich nur nach dem Princip ‚Berera' erklären, welchen J. nicht kannte.

B. Wir haben schon oben dargethan, dass § 12 der M. c. nur nach babyl. Auffassung von ‚Berera' erklärt werden kann, im Gegensatz zu J. welcher nur verständlich ist, wenn er § 1 der T. 8 vor sich hatte. B. machte den Unterschied, ob eine Mischung von Erlaubtem und ideell Verbotenem entstanden ist, nachdem dieselben gesondert waren, oder das ideell Verbotene in der Mischung selbst entstanden ist. Im letzten Fall kommt das Princip ‚Berera' in Anwendung. Wir finden ferner in B. keinen Unterschied zwischen Erben und Miteigenthümern, und den in T. und J. gemachten Unterschied, ob Sachen gekauft werden, um zu theilen, oder eine Gemeinschaft zu schliessen. § 7 der M. c. kann nicht anders erklärt werden, als wie sie RLH commentirt. Es steht weder in M. חצי חלק חברו noch ודאי noch דמאי. Soll man das errathen? Die Worte können nichts anderes besagen, als: er verzehntet als ודאי sowohl seinen Theil als auch da, wo er immer sich befinden mag, d. h. auch den Theil des anderen, u. z., weil hier das Unverzehntete gesondert war, und nachher vermischt worden, so kann hier ‚Berera' nicht angewendet werden. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die babyl. M.-Redaction den Satz der pal. M.-T. so interpretiert hat, wie R. Eleasar, וחצי חלק חברו so, dass חלק חברו Apposition ist. Da aber die Frage des R. Jona auffallend ist, מוכר ודאי ומעשר דמאי, so wurde das Wort דמאי als corrumpirt erklärt. Die §§ 8 und 9 werden nach dem

Princip ‚Jesch Berera' entschieden, und zwar, sowohl wenn die Theilung an der Saat vorgenommen wird, (M. 8) als an den Früchten (M. 9)[17]) den Unterschied zwischen Theilung des Feldes und Theilung der Früchte, den J. macht, kennt die babyl. Halacha nicht. Wer ‚Jesch Berera' bahauptet, nimmt das Princip sowohl bei Feldern als bei Früchten an. Darum beide Fälle im Gegensatz zur T. der pal. M.[18]). Die §§ in T. in welchen der Unterschied enthalten ist, ob gekauft wird, um zu theilen, oder die Gemeinschaft bestehen zu lassen, wird in M. ausgelassen, weil nach dem Princip ‚Jesch Berera' dieser Unterschied nicht vorhanden ist. § 10 der M. ist zwar gleichlautend mit T., nur steht statt צלמים — ע״ז. Aber die Erklärung, die b. A.S. c. von diesem Passus gibt, ist verschieden von der des J. und hat Schwierigkeiten, über die die Commentatoren nicht hinwegkommen können. Wie Tos. Chagiga c. angegeben, hat Raschi auch diese Bestimmung durch ‚Berera' erklärt, was aber darum nicht zu verstehen ist, weil ‚Berera' doch nur bei gleichen Sachen angewendet werden kann, vgl. die Frage RAE's znr M., welcher schliesst צעג[19]). Es ist nicht unwahrscheinlich, was der Verfasser von ת״יר antwortet, dass B. annahm, da ירושת הגוי מדרבנן ist, auch hier ‚Jesch Bereea' anwendbar ist[20]). Den Passus אנקלם הגר hat die babyl. M.-Redaction ausgelassen, weil sie wohl annahm, er habe das Princip ‚En Berera' gehabt, wie sie in Abschn. 7 (s. folgende Nr.) auch nur die Behauptung R. Meirs anonym gegeben nach dem Princip ‚Jesch Berera', und die Contravertenten gar nicht aufgenommen hat. Den folgenden Passus ישראל וגוי שלקחו בית גוי hat die babyl. M.-Redaction m. E. nicht aufgenommen, weil sie ihn, wie aus einer Boraitha in b. A.S. 22a

---

[17]) Vgl. RJL Note 82, das Eingeklammerte.

[18]) B. nahm, wie wir in N. 40a angegeben haben an, die eine unbestimmte Hälfte gehört dem einen, die andere dem anderen und nach dem Princip ‚Jesch Berera' gilt das Unbestimmte als vorher bestimmt, aber nur bei gleichen Sachen. Auf die ideelle Verschiedenheit nimmt B. keine Rücksicht, weil die ideelle Verschiedenheit in der Mischung entstanden ist.

[19]) Vgl. auch die Glosse von RSE zu J.D. 146_4.

[20]) Vgl. die Antwort auf diese Frage von מ״א zu Chagiga c., R. Aschi hätte in der That angenommen auch bei ungleichen Gegenständen finde das Princip ‚Jesch Berera' Anwendung.

hervorgeht, emendirt hat und unter den babyl. Amoraim Zweifel bestanden hat. Die Boraitha lautet: ישראל ונכרי שקבלו שדה בשותפת לא יאמר ישראל לנכרי טול חלקך בשבת ואני בחול ואם התנו מתחלה מותר ואם באו לחשבון אסור die Worte ואם באו לחשבון אסור sind ganz unverständlich und sind hierüber verschiedene Erklärungen (vgl. Tur. O. Ch. u. B.J. 145). Ich glaube diese Boraitha ist aus unserer T. gebildet; man substituirte für שלקחו בית גוי und für לקחו מרחץ — שקבלו שדה und setzte ואם התנה, das sich in T. auf לקחו מרחץ bezieht, zu קבלו שדה. Würde der Satz des B. in Palästina angenommen worden sein, so hätte er in T. und im J. gestanden, oder hätte auch ישראל וגוי שהיו שותפין בקרקע gestanden. Die Unterscheidung zwischen שדה und תנור, welche RJ, Tos. c., macht, ist so klar, dass man nicht begreifen kann, wie dieser Unterschied indifferent sein soll. In J. ist die Entscheidung nur von מרחץ, aber nicht von שדה[21]). Wie der Gegensatz der behandelten §§ in T. und M. nur erklärt werden kann durch die spätere Redaction der letzteren nach dem Princip

---

[21]) Das Citat von Tos. ist nicht genau. Es lautet: ישראל ונכרי שלקחו שדה ומרחץ בשותפת. Das Wort בשותפת hat doch sicher nicht gestanden, da es in dem vorigen § auch nicht steht, aber auch שדה hat nicht gestanden. Das Wort שדה mag in der Vorlage von Tos. von Jemand zugeschrieben sein. Der Unterschied ist doch klar. Bei מרחץ lassen sich die Einnahmen eines Tages vom anderen trennen, aber die Arbeit des Feldes an einem Tage kommt doch dem anderen zu gute. RMBM erschwert auch mehr als die anderen Decisoren. — Auch REW emendirt die T. nicht. Ferner ist der Zusatz mit der Boraitha אם באו לחשבון אסור aus dem § 14 der T. zur Boraitha gezogen worden. Noch ist zu bemerken, dass REW die Ausdrücke der T. § 14 אם באו לבית החשבון nach B. emendirt in אם באו לחשבון. Aber der Ausdruck לבית החשבון kommt in T. mehrmal vor, p. 55_1 388_{11} hier und 472_{18}. — In den Lexicis wird בית החשבון unter den Worten, welche mit בית verbunden worden, nicht aufgeführt. Ich habe diese Zusammensetzung in meinem Glossar angegeben. Es heisst wahrscheinlich soviel als: Rechenstube, Schreibstube, Comptoir, wo die Kaufleute ihre Forderungen berechnen. Später konnte man sich diesen Ausdruck nicht erklären und strich לבית. Zu dieser T.-Stelle p. 55_1, die p. 472_{18} wiederholt ist, bemerkt Schwarz S. 130 Anm. 64 folgendes: „Und deine Augen werden schauen, wie sehr die Amoräer die Boraitha variiert haben". Das scheint ihm ein Wunder, aber die b. Amoräer haben nicht nur die Boraithas, sie haben auch die M. variirt. — Dass die §§ in der pal. M. nicht hier standen, wohin sie Schwarz versetzt, sondern im Abschn. 5, s. folgende Anmerkung.

‚Berera‘, welches die pal. Halacha nicht kannte, so lassen sich auch die Verschiedenheiten zwischen den M's. des 7. Abschnittes und den ähnlichen §§ im achten Abschnitt der T. auf gleiche Weise erklären, wie wir dies im folgenden Artikel auseinandersetzen wollen [22]).

---

[22]) Wir wollen hier noch von der verschiedenen Ordnung der T. und der M. in unserem Abschn. sprechen, wobei sich deutlich zeigt, dass T. und M. nach verschiedenen Systemen geordnet sind, und das der T. das ursprüngliche ist, und wir überzeugen uns, dass nicht, wie Schwarz sagt, ein Sturm die einzelnen §§ der T. verwirrt hat, dass vielmehr Schwarz es ist, der diese Verwirrung in T. gebracht hat.

Im 6. Abschn. der T. handelt es sich zuerst um Theilung von Früchten eines חבר und גוי oder desselben u. כותי und עם הארץ, wenn nämlich der חבר colonus der anderen ist. Es hängt die Entscheidung dieser Frage von der Controverse ab, ob אין קנין לגוי oder יש קנין und ob zu Gunsten Palästinas, damit die Felder nicht brach bleiben, eine Ausnahme von der Regel gemacht wurde, dass der חבר bei der Theilung von Früchten mit עם הארץ nicht zu verzehnten braucht, obwohl von Rechtswegen Theilung gleich Tausch u. Verkauf ist (§§ 1—7). (s. N. 39.) Hingegen ist Theilung gleich Verkauf, d. h. der חבר muss verzehnten, wenn er mit dem עם הארץ ein Feld erbt vom עם הארץ und er den einen Theil wählen wollte, der andere den anderen: hingegen ist gleiche Theilung der Früchte gestattet, weil die Gemeinschaft nur bestanden hat, um zu theilen. Es wird dann der umgekehrte Fall angegeben, der Erblasser ist ein חבר, dann wird zum Kauf eines Feldes vom חבר u. עם הארץ übergegangen und die Unterschiede angegeben, die wir oben dargestellt haben. Es folgt dann Theilung einer Erbschaft zwischen Juden u. Heiden, und Kauf eines heidnischen Hauses von Juden u. Heiden, oder auch einer Badeanstalt (§§ 8—14).

Im Abschnitt 7 der T. handelt es sich um das Eigenthumsrecht an der Hebe u. Zehnten, wenn entweder der Eigenthümer des Feldes oder der colonus ein Priester oder Levite ist, ob der Priester u. Levite auf das Recht des Zehnten verzichten resp. es verkaufen könne. Es sind dies 15 Paragraphen, die alle ähnliche Fälle behandeln, die auszuführen hier der Raum nicht gestattet. Waren im 6. Abschnitt Verhältnisse zwischen חבר u. עם הארץ besprochen worden, die ein länger dauerndes Verhältniss zwischen ihnen zur Voraussetzung haben, colonus u. Eigenthümer, gemeinschaftliche Erbschaft, oder Kauf- u. Miteigenthum, werden im 8. Abschnitt Fälle angegeben, bei denen nur ein vorübergehendes Verhältniss zwischen חבר u. עם הארץ statt findet. So wenn der חבר ein Bote des עם הארץ ist, wenn der חבר von ihm zu einer Mahlzeit eingeladen wird, oder eine Arbeit bei ihm zu verrichten hat etc.

40c. בּרירה[1].

Vergleichen wir die T. c. mit der M. c. so finden wir in M. dieselben Fälle in derselben Ordnung angegeben wie in T., nur mit einigen Auslassungen in M. und einigen in T. — Wir werden zeigen, dass J. diese Auslassungen in seiner M. vor sich

---

Offenbar sind in M. die Abschnitte 6 u. 7 der T. gekürzt u. nach einem neuen System zusammengezogen und nach dem Princip ‚Berera' geordnet. Schon M. 1 lässt sich nur nach dem Princip ‚Berera' erklären (s. oben S. 156); darum wird die Meinung des RSbG ohne Controverse aufgestellt. Vom ganzen Abschnitt 7 der T. werden die §§ 3—7 gegeben, die wir als nicht zu unserem Thema gehörend nicht besprechen. M. 6 hat wahrscheinlich auch im 7. Abschnitt der pal. M.-T. vor § 11 oder 12 gestanden. Nun ordnete die babyl. M.-Redaction nach dem Princip ‚Berera' die variirten M's. der pal. M. so, dass der Unterschied hervorgehoben wurde zwischen Mischung nach Sonderung des ideell verbotenen Gegenstandes oder vor der Sonderung. Sie stellte daher § 1 des 8. Abschnitts an erster Stelle. Hier findet Berera keine Anwendung, (M. 7) schloss daran M. 8, 9 u. 10, in welchen das Princip ‚Berera' Anwendung findet. M. 12 erörtert zum Schluss nochmal den Unterschied, ob das ideell Verbotene in der Mischung entstanden, oder getrennt war und dann vermischt worden, wie wir das oben dargestellt haben. Wie der § 11 herkommt, der in T, der pal. M, im ersten Abschnitte steht, ist auffallend. Wahrscheinlich ist der Gedankengang der, es wird hier allgemein der umgekehrte Fall von § 12 angegeben. In § 12, wenn der עם הארץ den חבר beauftragte, Frucht zu kaufen; vorher wird ein Fall besprochen, dass man vom עם הארץ kaufen kann und ihm Glauben schenkt, nämlich wegen פה שאסר פה שהתיר. — Man sehe jetzt, welches monstrum entstanden ist durch die Versetzung der T. nach M. nach Schwarz. — T. 8, wird zur M. 12 gesetzt, zu M. 3, 4 fast der ganze 7 Abschn. der T.; zu M. 1 alle 7 §§ der T. und noch dazu zwei §§ aus dem 5. Perek. Die haben ihren richtigen Platz im 4. Abschn. der T. — Der § 4 gehört hierher, weil der חוכר gleich gehalten wird mit demjenigen, der eine Schuld bezahlt. Es wird deshalb angegeben, man darf zum Heiden nicht sagen, bezahle für mich, sondern befreie mich. Die anderen §§ würden vom Inhalt des Abschn. zu weit abführen. Oben im Abschn. 5 der T. heisst es im § 7 פועלים שהיו מסובין, nachdem ähnliche Fälle angegeben waren, wird wieder von פועלים gesprochen. Es ist noch zn beachten, dass Rabbi nicht der Redacteur unserer M. sein kann, da er doch auch bei Theilung von Feldern nicht annahm זה חלקו משעה ראשונה, wie sollte er in allen M's. das Princip ‚Jesch Berera' allgemein hergestellt haben! Auch erledigt sich so die Frage von Tos. Chagiga c.

[1]) Quellen: T. Demai § 2—9 עם הארץ (8); M. ib. §§ 1—5 המוסין (7); J. ib. 7_{1-8} (26ab); ib. Maass. sch. 5_4 (56c); b. Gittin 26a, 28a Erubin 36, 37, B.K. 69b, Succa 23b, Meila 22a, Chulin 14a.

hatte und dass die M. aus der Zeit, in welcher das Princip ‚Berera' angenommen wurde, das J. nicht kennt, mit anderen Worten von der babyl. Redaction stammen muss. Wir wollen erst die §§ der pal. M. nach J. erklären und dann die Erklärung der M. nach B. folgen lassen. Wir geben zuerst die Varianten zwischen T. und M.[2]).

T. § 4 stimmt mit § 1 der M. überein — § 5, welcher im ersten Theil noch zu § 4 gehört — müsste erst von מונו לו beginnen — nur dass die Controverse des R. Jehuda gegen die Meinung des ersten Tannai in M. fehlt. — der zweite Theil von § 5 beginnend mit מונו לו את הכוס ist mit M. übereinstimmend bis auf eine Variante. In T. steht מעשר שני בצפונו או בדרומו, in M. מעשר שני בפיו. — Schwarz emendirt T. nach M., ich weiss nicht, mit welchem Recht. REW emendirt T. nicht, da doch bei Flüssigkeiten die Bestimmung בצפונו או בדרומו auch gestattet ist, denn T. § 9 היו דמאי bezieht sich ja ebensogut auf יין § 7 wie auf § 8 תאנים, und es steht doch מע"ש לצפונו או לדרומו. RJL meint, weil das כוס klein ist, kann man nicht gut צפון und דרום unterscheiden. RER sagt בצפונו או בדרומו sei bei כוס, dessen Flüssigkeit sich neigt, gar nicht gültig. Jedenfalls ist das eine spätere Aenderung der M.-Redaction, vielleicht mit, vielleicht ohne Absicht. Es kann möglich nur damit gemeint sein, es muss nicht durchaus בצפונו או בדרומו, es kann auch בפיו heissen. T. § 6 und M. 3 ergänzen einander; der Passus שהיה עושה אצל בעל הבית ist in M. als selbstverständlich ausgelassen, aber ursprünglich musste es stehen wegen der Behauptung des RSbG; in T. muss die Meinung des ersten Tannai und die des RSbG, welche

---

[2]) A. stimmt auch in der Construction mit M. überein, auch hat A. wie M. והוא אין מאמינו, es bezieht sich dann והוא auf חברו, während in E steht והוא אינו נאמן, dann bezieht sich והוא auf המזמן, in § 6 hat E gleichfalls הוא אינו מאמינו, es wird daher auch im ersten Fall so zu lesen sein. REB meint zu M. 3, es stehe darum אינו מאמינו, weil auch in dem Falle, dass er bei anderen nicht als אינו נאמן gilt, er sich doch nicht von einer גרוגרת zu enthalten braucht, er kann die תרומת מעשר vom ב"ה geben. Z. 4 ist לאכול ein Fehler in E., es muss heissen wie in A. להפריש, Z. 5 זה מעשר עשוי עליו ist nicht überflüssig, er fasst diesen Theil mit dem anderen nochmal zusammen, ist aber in M. ausgelassen.

unverändert in M. aufgenommen wurden, ergänzt werden, worauf die Behauptung des R. Jose folgte (s. w.) — T. § 7 entspricht § 4 der M.[2a]), aber in M. ist der Passus בערב שבת ושכח ולא הפריש ausgelassen, wahrscheinlich, weil sich das von selbst versteht, dass es nur in diesem Falle erlaubt ist, ferner fehlt in M. הבאים אחריה; sowohl nach מעשרראשון[3]) als nach מעשר שני, diese Worte sind aber in der pal. M. wegen מקום מסנים nothwendig, ferner ist in M. מיד ausgelassen. Es ist erklärlich, dass ein Späterer, das מיד als selbstverständlich oder als zu Missverständniss verleitend — man könnte meinen, er muss gleich trinken — das Wort streicht, es wäre aber auffallend, dass ein Erklärer es für nothwendig hält, מיד hinzuzufügen. — Nun steht dieser Satz in T. als Behauptung R. Meirs, dem als Contravertenten R. Jehuda, R. Jose und R. Simon gegenüber stehen. Warum sollte der M.-Redacteur die Meinung der Majorität ausgelassen haben. Nach der gewöhnlichen Annahme, dass die M. durch ‚Berera' zu erklären sei, wäre es doch gar nicht zu verstehen; da doch Rabbi אין ברירה behauptet, sollte er die Tannaim, die mit ihm übereinstimmten, ignoriert haben? Dieselbe Unmöglichkeit, dass Rabbi der Redacteur der M. sei, besteht, wenn wir auch annehmen, dass

---

[2a]) RJL stösst sich an dem Ausdruck מבין הכותים, warum steht nicht מן הכותים, er meint, es bedeute so viel als: vom Hause des כותי; da würde aber מבית הכותי stehen. Richtiger scheint mir, er kauft an einem Orte, wo die Samaritaner wohnen, weil es da sicher ist, dass es kein Heidenwein ist; auf einem Markte aber, wo Heidenwein verkauft wird, wird man auch von Samaritanern nicht kaufen dürfen, weil der Samaritaner auch Heidenwein verkaufen könnte. Sicher ist seine Erklärung der M. gegen J. u. B. und ganz unverständlich, er scheint sie auch selbst, wie die Anm. sagt zurückgenommen zu haben.

[3]) מעשר ראשון steht in der Hsch. der M. s. Rabbinowitz, wie in T. auch in § 8, s. Rabb. ib. p. 14 Anm. 9, dass auch in M. § 5 die Hsch. מעשר ראשון hat, was auch richtig ist, da in der Stellen der Gem. auch so citirt ist. Im § 9, wo von Demai die Rede ist, steht wie auch in T. bloss מעשר. — Frankel ד"הם p. 235 schreibt, die erste Ausgabe hat bloss מעשר, wie die M. des J., in unseren Ausgaben fügten sie hinzu ראשון. Er hatte eben kein Hsch. und auf T. legte er kein Gewicht. מ"דם hat מעשר ohne ראשון. Es ist aber nicht unmöglich, dass die b. M. Redaction ראשון aus dar pal. M. gestrichen hat, und später durch T., welche B. citirt, wieder in M. gekommen ist. Aber in unserer M.-Ausgabe ist eine Inkonsequenz, § 4 steht nicht ראשון und § 5 steht es (vgl. Rabbinowitz c.).

unsere M. mit ‚Berera‘ nichts gemein hat, denn Rabbi wird doch die Majorität der Tannaim, selbst auch zwei gegen zwei [3a]) nicht ausgelassen haben. Wohl ist aber diese Auslassung zu erklären, wenn die Controverse, wie von den babyl. Amoräern angenommen wurde, auf das Princip ‚Jesch Berera‘ und ‚En Berera‘ zurückgeht, und man in M. das Princip ‚Jesch Berera‘ wie im Abschn. 6 (s. vorige Nr.) zur Geltung bringen wollte. — T. § 8 entspricht M. § 5. Hier fehlt wieder nach תרומה und מעשר ראשון (s. Anm. 5) der Passus ([4]הבאים אחריהם; ferner hat T. nach תרומת מעשר ומניחה במקום המוצנע אחת מחולל על המעות noch den Satz תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה, welcher in M. fehlt.

Wir geben jetzt zu den genannten §§ der T. die Erklärung des J., woraus wir ersehen werden, dass er T. als pal. M. vor sich hatte, während die Erklärungen der b. Gem. nur zur M. passen.

P. Zu der Controverse des R. Jehuda — § 5 der T. — ebnet J. eine Schwierigkeit: מאי טעמא דר׳ יהודה ist nicht erst eine Frage nach der Begründung, die erst gefunden wird, sondern es ist zu übersetzen: der Grund ist doch, wie es nämlich R. Jehuda ausdrücklich sagt, האיך זה מעשר[5]) דבר שלא בא בתוך ידו (ברשותו), wie kann er wieder behaupten לוקח ממקום שלוקח זה? Antwort: Wir haben einen analogen Fall in der pal. M., nämlich der T. — Wir sehen sonach, dass J. die T. d. h. die pal. M.

[3a]) Nicht nur behauptet Ulla in B. Erubin c. es müsse gelesen werden דברי״ם ור׳יהודה ר׳ יוסי ור׳ שמעון אומרים. Es wären dann zwei gegen zwei. In T. steht zwar auch ר׳ יהודה mit R. Jose u. R. Simon verbunden, das kann aber ein Schreibfehler sein, vgl. T. Temura 1_8 (p. 551_{27}), wo auch so wie hier steht דברי ר׳ מאיר ר׳ יהודה ור׳ יוסי ור׳ שמעון אומרים und doch muss ר׳ מאיר zu ר׳ יהודה gelesen werden, denn es heisst dort אמר ר׳ נראין דברי ר׳ מאיר ור׳ יהודה; wenn es heisst אמרו לו לר׳ מאיר, so ist das kein Beweis, weil sie nur ihn fragten, weil er annahm, מיתה מצויה, was R. Jehuda nicht annahm (s. N. 40f.)

[4]) In M. § 8 bemerkt RLH zu dem Ausdruck באחרונה, T. hat die LA. הבאות אחריהן (s. A- in den Varianten), er meint באחרונה kann dasselbe bedeuten: hinterher, die folgenden. RER vertheidigt die LA באחרונה, die letzte von den 10, eine andere LA ist באחרונות s. מ״דם. Man sieht jedenfalls, wie eine Aenderung der pal. M. zu Missverständnissen führt, während הבאים אחריהם ganz klar ist.

[5]) Im J. steht האיך זה מתנה. Schwarz will in T. auch so lesen, was annehmbar ist, aber der Satz אינו מעשר דבר וכו׳ war allgemein bekannt und die Consequenz folgt von selbst.

erklärt[5a]). Zu מוגו לו את הכוס bemerkt J. כיני מתניתן לענין מזיגת הכוס; das erklärt REW und ש"א richtig, nämlich, betreff Flüssigkeiten, welche doch eine andere Beschaffenheit haben, als feste Sachen, muss der Satz wiederholt werden, während die anderen Erklärer der M. meinen, die M. will das Neue sagen, dass er am Sabbat nochmals die Bedingung sprechen muss; das, meint REW, ist im J. abgewiesen (אידהא תנא)[6]). Aber die babyl. M.-Redaction mag deshalb מעשר שני בפיו gesetzt haben, um diese M. etwas besonderes sagen zu lassen. Später frägt J., in dieser M. ist keine Controverse, während doch bei הלוקח יין R. Jose und R. Simon[7]) contraversiren? Antwort: Hier stimmen die Gegner auch zu, weil hier die Befürchtung, welche dort vorhanden ist, nicht statt hat. Wenn auch R. Meir R. Jehuda auf der einen Seite und R. Jose und R. Simon auf der anderen Seite waren, müsste sich die Halacha nach den letzteren richten (s. ob. S. 145_8) Jedenfalls hat sicher die Controverse in der M. selbst gestanden und das תני im J. kann nur übersetzt werden es steht in der M. — Auch weiter J. 7_5 heisst es wieder תני ר' יוסי ור' שמעון und dieser Satz wird genauer erklärt, was ein deutlicher Beweis ist, dass die Controverse in der pal. M. gestanden hat, und dass die Halacha nach ihnen sich gerichtet haben wird (vgl. oben a. a. O.). Dass in J. der Passus 7_4 רב חייא בר אשא בשם רב וכו' nicht von Rab stammt und er von da in die T. gekommen, sagt Frankel hier auch nicht, sondern in T., der pal. M., hat wahrscheinlich תרומת מעשר שני wie noch in unserer T. gestanden, was Rab emendirt hat in מעשר שני. Die babyl. M.-Redaction hat das ausgelassen, weil betreff מעשר שני der erste Tannai nicht contraversirt. Ebenso finden wir den in M. nicht befindlichen Satz der T. § 9 נוטל תרומה ותרומת מעשר ומניחה במקום מוצנע im J., wo er erklärt

---

[5a]) Frankel z. St. schreibt ונראה שהתוספתא נתקנה על ידי ה"שס שלפנינו. Aber in T. steht doch אמר ר' יהודה, er muss doch etwas gesagt haben u. z. das folgende. Wir haben schon mehrere T.-Stellen gehabt, die im J. von einem Amora behauptet werden, die aber den tannaitischen Ursprung nicht verleugnen können, wir haben immer gefunden, was der Amora seinerseits gesagt hat.

[6]) Siehe Frankel, dass אידהה gleich ist אירחה vgl. zu דהה mein Glossar zu T., dass das Wort „dunkel“ heisst.

[7]) Sieh' Anm. 3a.

wird, ein Beweis, dass er ihn in der M. vor sich hatte. Weil dieser Satz erklärt werden könnte, man kann am Sabbat die תרומה und תרומת מעשר abheben, wie manche auch wirklich erklären [8]), hat die babyl. M.-Redaction denselben aus M. ausgelassen. Wir

---

[8]) So erklärt auch Schwarz, aber R. Seira im J. bemerkt doch zu diesem Satze, davon ist bewiesen, dass man טבל מטלטל sein kann u. z. in der Weise, dass man seine Augen richtet auf einen Theil — auf den, welcher zu Teruma bestimmt ist — und den anderen geniesst? Aus diesen Worten geht doch deutlich hervor, dass man die Teruma am Sabbat nicht abheben darf. Friedlaender erklärt auch diesen Passus der T., auf J. gestützt, richtig. Da er nicht abheben, sondern durch die gemachte Bedingung geniessen darf, ist in dem Rest תרומה enthalten. Nachdem er nämlich gegessen hat, ist die Bedingung erfüllt und der Rest ist מדומע, die הרומה, die in demselben enthalten ist, verwahrt er an einem besonderen Ort. Bevor er gegessen hat, ist die Frucht טבל, nachdem er gegessen, ist die Bedingung erfüllt und wird am Sabbat durch קריאת שם — מדומע und nach Sabbat hebt er die תרומה ab. Schwarz will aber in § 8 der T. zu den Worten שאני עתיד להפריש emendiren למחר. Wie erklärt er nun die Worte des R. Seira? Zwar kann er sich auf eine grosse Autorität berufen, nämlich auf REW — was er nicht thut —; dieser behauptet nämlich, (s. ש"א zu § 5 der M.), J. hätte in M. § 5 למחר gelesen, B. hätte למחר nicht gelesen. — Beiläufig müsste man danach auch eine geänderte M.-Redaction in Babylonien annehmen. — Aber RJDBS giebt uns nach REW. auch eine Erklärung des J, wie die Worte des R. Seira zu verstehen seien. Ueberhaupt ist die ganze Stelle des J. ib. sehr schwer zu erklären. Von den vielen Commentatoren zum J., giebt jeder eine andere Erklärung desselben. Und da meine ich, sollte man sich hüthen T. zu emendiren, ohne die Erklärung des J. gegeben zu haben. RJDBS meint, R. Seira's Erklärung beziehe sich auf R. Isaak b. Eleasar, der ‚En Berera' angenommen hat, nach R. Jose b. Bun könne man nach dem Princip ‚Jesch Berera' auch תרומה טמאה vorher abheben (s. d.); Wie wir aber beweisen, kennt J. eine Controverse über ‚Berera' überhaupt nicht (s. oben); es fällt demnach das Gebäude des RJDBS zusammen. Die Worte R. Seira's müssen daher als Erklärung der Worte der T., der pal. M., aufgefasst werden, und למחר hat in der pal. M. ebensowenig gestanden als in der babylonischen, wie auch von מ"ש nicht steht מחולל על המעות. REW's Beweis, dass nach J. gestattet sein soll, am Sabbat selbst die Teruma abzuheben. gründet sich auf J. 7_1 c.; aber nach der Erklärung des RMM, welcher die richtige Frage aufwirft, wenn R. Jannai einen תנאי ודאי hatte, wozu brauchte er erst zu fragen? Er konnte doch, ohne abzuheben, geniessen? Er emendirt daher nach der LA von RSS M. ib. 4_4 statt תנאי ודאי — תאנים ודאי, und R. Jannai fragt, ob er am Sabbat תנאי machen dürfe, was R. Chija rabba ihm gestattet. Ebenso hat R. Hoschaja nicht den Sabdi ben Lewi geschickt, um der Frau, welche vergessen hatte, מעשר zu geben, das Abheben am Sabbat vorzunehmen, sondern gleichzeitig mit seinem תנאי auch den תנאי der Frau zu verbinden. Er er-

klärt לילא = לילך Sabbat 184 „vermischt". Diese Erklärung ist allerdings sehr gezwungen, zumal es dort vorher heisst ליכא — ich sehe eben, dass auf der vorigen Seite Z.5 v. u. st. vor, fehlerhaft am steht. — Aber wenn man dem Worte לילא eine andere richtige Bedeutung giebt, wird uns der Sinn der Verhandlung klar. לילא heisst soviel als „sprechend" von griech. λαλέω, er solle eine Bedingung sprechen, wie weiter להרהיש בשפתיו, dadurch ist er מתקן, macht er die Speise geniessbar, wie RMM erklärt. Es ist demnach von hier nicht erwiesen, dass J. למחר gelesen hat. Der Beweis für diese LA. aus dem Umstande, dass die Frage gegen R. Jochanan J. 7_1, nicht aufgeworfen werden könnte, ist nicht so zwingend, da eine bessere Antwort vorhanden ist, nämlich, es steht ja in היו לו דמאי — סיפא; diese Antwort ist besser als ein Schluss. Wir haben aber noch die Stelle J. 7_5, welche so mannigfache und nicht befriedigende Auslegungen gefunden, unsererseits zu erklären. Aus den vielen Erklärern glauben wir die richtigen Gedanken derselben zu vereinigen. R. Isak b. Eleasar behauptete: Man kann Teruma abheben am ערב שבת mit der Bedingung, dass die תרומה erst den Teruma — Charakter am Sabbat annehmen soll. R. Jose b. Bun behauptet, man kann wohl an Wochentagen תרומה abheben mit der Bedingung, dass sie erst morgen den Terumacharakter erhält — mit REW (הג"י) ist zu lesen עומד אדם בחול — (vgl. auch RDF zu J. Sabbat 18_1) man kann aber nicht am ערב שבת Teruma abheben, mit der Bedingung, die Teruma solle erst am Sabbat beginnen. Dann wird gegen R. Jose b. Bun eingewendet, die M. Tebul Jom ist ja gegen seine Behauptung, und es wird geantwortet, die M. spricht von dem Falle, dass es geschehen ist (לשעבר), dann wird gefragt, R. Chija hat ja in seiner M. אומר, was doch nur übersetzt werden kann, er **soll** sagen? R. Jose b. Bun muss demnach seine Behauptung zurücknehmen. Dann wird gefragt מאי כדון wie verhält sich das? musste R. Jose b. Bun seine Meinung zurücknehmen? Antwort: Wie ist denn nach RJbE die M. היו לו שני zu erklären? Doch nicht anders, als מכבר לכשאפרשנה, denn anders ist es ja nicht möglich, denn bevor er die Teruma abgehoben, sind die Feigen טבל; wenn er nun sagt, שני תאנים שאני עתיד להפריש; so hat er doch למפרע טבל gegessen, er muss demnach nothwendig die Bedingung machen מכבר לכשאפרישנה, das giebst du doch zu; also הגע עצמך, da kannst du dir selbst die Frage beantworten, wie die M. in Tebul jom zu erklären ist. Ist die תרומה טהורה, so kann er sagen לכשאוכלנה, wenn es nämlich ein כהן ist; ist es תרומה טמאה so ist es unter der Bedingung gestattet, „wenn ich sie in den Winkel legen werde", dann hat die Bedingung rückwirkende Kraft, und die Teruma hat nicht am Sabbat ihren Charakter erhalten, sondern vor Sabbat*) Nachdem die M. היו לו שתי תאנים erklärt worden מכבר לכשאוכלנה, erklärt R. Seira den letzten Theil der pal. M. u. z. entsprechend der Behauptung des RSbE in T. Sabbat 14 $(15)_5$ p. 131_{26}, aus welcher Stelle auch hervorgeht, dass man תרומה in keinem Falle am Sabbat abheben darf.

*) Frankel bezieht die Antwort richtig auf die M. von Tebul jom, aber dazu passt nicht מכבר לכשאפרשנה, die Temura war ja schon in einem be-

haben bis jetzt gezeigt, dass die in M. ausgelassenen, in T. befindlichen Sätze von J. erklärt werden. Unsere weitere Aufgabe ist zu beweisen, dass J. die Controverse zwischen R. Meir und R. Jehuda einer — R. Jose und R. Simon andererseits (s. Anm. 7) nicht auf ‚Berera' zurückgeführt hat.

J. 7_2 wird die Frage aufgeworfen: Wie ist das zu verstehen? Sagt er, von jetzt ab (מכבר)[9]) soll der Rest des Bechers Teruma sein, so wäre der Inhalt des Bechers vermischt d. h. Teruma mit Chulin und wäre als Demai nicht zum Trinken erlaubt, sagt er aber, der Rest soll Teruma sein, nachdem er getrunken haben wird, so hat er doch טבל getrunken? Antwort: Er sagt, der Rest soll Teruma sein von jetzt, nachdem ich getrunken haben werde. Das ist eine Bedingung mit rückwirkender Kraft. Es wird nicht die Tatsache zurückbezogen, sondern der Wille, der schon jetzt vorhanden ist, wird nach Eintreten der Tatsache perfect. Es ist wie bei jeder Bedingung. Wenn das eingetreten sein wird, will ich das gewollt haben[10]). Weiter frägt J.: Bezüglich הלוקח יין contraversiren ja R. Jose und R. Simon, warum sind sie hier in Uebereinstimmung? Schon aus der Frage ersieht man, es müsste in M. die Controverse auch hier stehen, wie sie dort steht. Aber auch aus der Antwort kann man ersehen, dass an ‚Berera' Niemand gedacht hat. Es müsste

---

[9]) מכבר ist hier dem Sinn nach gleich מעכשו von jetzt ab, vgl. J. Kidduschin 3_1 (63 c) תמן באומר מכבר ברם הכא שאומר אחר שלשים יום.

[10]) Vgl. T. Gittin 6 $(4)_7$ p. 329_{18} הרי זה גט על מנת שתבעלי לפלוני אם נבעלת הרי זה גט ואם לאו אינו גט. RJTBA zu Succa meint zwar, B. habe gleichfalls diese Bedingung angenommen, das hat wohl auch REW u. RJDBS, den wir Anm. 8 citirt haben, u. Frankel angenommen. Dass das aber nicht angeht und dass RJTBA an einer anderen Stelle das Gegentheil sagt, werden wir sub B. zeigen.

---

sonderem Gefässe abgehoben, das muss sich auf die M. in Demai beziehen. RJDBS bezieht das richtig auf die M. היו לו שני תאנים, aber unter der genannten Bedingung muss die M. in Demai nicht nur nach R. Jose b. Bun, sondern auch nach R. Isak b. Eleasar erklärt werden, während die M. in Tebul jom nach RJbB. unter der Bedingung zu verstehen ist, nach RJbE ohne Bedingung.

ja geantwortet werden, bei הלוקח יין ist der Grund, weil sie ‚En Berera‘ angenommen haben, während hier der Rest bestimmt ist[11]). — Zu ib. 7_5 der Controverse bei הלוקח יין, bemerkt J. לא כטעמיה דהדין טעמיה דהדין. Alle Erklärer interpretiren diese Stelle wie B. nach dem Begriff ‚Berera‘ und wenn N.J. einen Gegensatz zwischen J. und B. in verschiedener Beziehung aufweist, meint er schliessich doch, vielleicht hat J. angenommen, R. Simon behauptet ‚Jesch Berera,‘ ferner stüzt er sich auf die corrumpirte LA des J.. Die richtige LA in J. hat schon RMM hergestellt nach T., obwohl er doch nach ‚Berera‘ interpretirt. RJDBS wirft auch die Frage von N.J. auf, lässt sich aber in einen unannehmbaren Pilpul ein. J. kann nur erklärt werden, wenn wir von ‚Berera‘ abstrahiren. Der Sinn des J. ist folgender: Der Grund des R. Jose ist ein anderer wie der des R. Simon. Der Grund des R. Jose ist der: vielleicht wird er das Fass Wein verrücken, fortbewegen[12]), der Grund von R. Simon ist: vielleicht wird er vergessen, und den Rest austrinken. Dann citirt J. als Beweis zwei T-Stellen, welche in der pal. M. gestanden haben (כהדה דתני); die eine Stelle findet sich Maass sch. $3_{17,18}$, die andere ib. 4_{12}. Aus der ersten geht hervor, dass R. Simon behauptet, man braucht zur Bestimmung der heiligen Abgaben (תר"ומ) nicht einen bestimmten Ort anzugeben (לצפונו או לדרומו), sondern wenn Jemand allgemein sagt: der zweite Zehnt, der sich in diesen Gefässen befindet, soll ausgelöst sein gegen dieses

---

[11]) RMS will die Frage des RSS, welche RLH citirt u. erklärt, auch so beantworten. Hier ist ja die Teruma durch die Worte מה שאשייר בשולי כוס bestimmt, ähnlich wie REW. Aber nach B. ist die Bedingung מכבר לכשאשתה gar nicht angenommen worden. Die Frage des J. ist nach der Annahme von ‚Berera‘ gar nicht auffallend. Durch Bestimmung eines Theiles einer Flüssigkeit zu Teruma kann jeder Theil sowohl Chulin als Teruma sein. Man kann deshalb beliebig Chulin oder Teruma aus der Mischung nehmen, man hat die Wahl, die ideale Theilung ist gleich der reellen (s. sub B.). Nach B. ist § 14 der T. in diesem Absch. קראו שם לשולי חבית וכו׳ nur nach der Annahme אין ברירה zu erklären, wie sie auch in B. nicht citirt wird. Nach ‚Jesch Berera‘ wäre das dort Verbotene erlaubt, wie M. Maass. scheni 2 nach B. nur durch ‚Berera‘ erklärt werden kann, wie RABD behauptet gegen RMBM, der die M. nach J. erklärt.

[12]) Siehe Aruch s. v. סע, Levy s. v. נסע. — הסיע fortrücken, entfernen.

Ass (איסר), so ist der מע״ש schon bestimmt, (קרא שם) d. h. die Münze wird מע״ש, die Chachamim behaupten, er hat nicht eher einen Theil der Frucht zu מ״ש umgewandelt, und die Münze hat nicht eher den Charakter von מ״ש erhalten, bis er sagt לצפונו או לדרומו. R. Simon behauptet daher, (תר״ומ) brauchen keinen מקום מסוים — bestimmten Ort, — die Chachamim halten ihn für nothwendig. Dieselbe Controverse finden wir auch in M. 3_5. Es handelt sich wie J. zu dieser M. erklärt, um das Princip קדשו מדומעין oder לא קדשו מדומעין (s. oben I S. 64). Aus T. Mas. sch. c. 18 ersehen wir, dass R. Simon mit dieser seiner Behauptung allein stand, dass RSbG, R. Jehuda und R. Jose sein Princip nicht annahmen, sondern aus dem Verse Num. 18_{27} eruirten מה תורם במסוים אף מחשבה במסוים (LA v. RSS). Wenn daher die zwei לוגין etc., die er zu Teruma und Mass. bestimmt hat, nicht bestimmt (מסוים) sind, — denn Flüssigkeiten bewahren doch nicht ihren Ort, wenn das Gefäss gerückt wird — so sind sie doch nachher תרומה und מעשרות wenn er sagt מכבר לשאשתה. R. Simon hat daher einen anderen Grund, nämlich שמא ישכח, R. Jose aber, welcher bei Bestimmung zu תרומה Bestimmung des Ortes (מסויים) für nothwendig hält, kann hier, wo es sich um Flüssigkeiten handelt, R. Meir nicht zustimmen; denn, wenn er auch sagt, die zwei Log, die ich abheben werde, wodurch doch nachher die zwei Log bestimmt sein werden und er מכבר לכשישתה gesagt hat, dann sollten sie doch als früher bestimmt gelten durch Rückziehung der Bedingung, aber hier sind die zwei Log nicht dieselben, die er früher, als das Gefäss in Ruhe war, gemeint hat. Anders ist es bei Gegenständen, welche ihre Lage behalten wie in der folgenden M.: die Feigen bleiben in derselben Lage, auch wenn das Gefäss fortgerückt wird. Dann sind es zwei bestimmte Feigen, welche zuerst zurückbleiben. Darum ist auch bei שני תאנים keine Controverse. Dass R. Jose bei verrückbaren Gegenständen selbst bei einer Bedingung, „welche ich herausnehmen werde," nicht als מסוים betrachtet, geht aus T. Mass. sch. 4_{12} hervor, wo es heisst: Wenn Jemand sagt: Der zweite Zehnt — in diesem Gefässe oder an diesem Orte — soll ausgelöst sein gegen den Sela, den ich aus diesem Beutel herausnehmen werde . . . so behauptet R. Jose, er hat nicht ausgelöst, die Chachamim aber behaupten, er hat ausge-

löst: R. Jose gesteht aber den Chachamim zu, wenn er sagt, er solle ausgelöst sein gegen den neuen Sela, den ich aus dem Beutel nehmen werde, so ist er ausgelöst. Die Chachamim, wie wir aus T. 3_{18} ersehen, fordern doch auch (מסוים) eine Bestimmung des Ortes, aber indem er die Bedingung machte, welche ich herausnehmen werde, ist er ja bestimmt, R. Jose aber meint, das Geld kann sich verrücken, und dann ein anderer Sela in die Hand kommen; ebenso hier, meint R. Jose, bei Flüssigkeiten, sie können sich verrücken, woraus klar hervorgeht, dass bei Gegenständen, die ihre Lage behalten, wie תאנים auch R. Jose zugesteht, dass die Bedingung שני תאנים שאני עתיד להפריש als מסוים gilt, wie nach den Chachamim סלע שיעלה בידי. Denn das Abheben muss doch geschehen sofort nach Endigung des Sabbat, dann ist der Ort dieser zwei תאנים bestimmt, zumal er doch hinzufügt עשרה שבאים אחריהם, es ist die erste Schicht vom Rest. Das gesteht aber R. Jose zu, wenn er sagt, ein neuer Sela, den ich in die Hand bekomme, dass es מסוים ist, selbst wenn mehrere neue im Beutel sind. מסוים braucht ja nicht ganz genau zu sein, sondern allgemein לצפונו וכו׳, die doppelte Bestimmung סלע חדש und שיעלה בידי genügt auch nach R. Jose [13]). Mit ‚Berera‘ hat die Controverse gar nichts zu schaffen [14]). Nach dieser Erklärung des

[13]) R. Meir u. J. Jehuda gestatten die Bedingung zu machen, weil sie mit den Chachmim des R. Jose übereinstimmen, welche nicht befürchten שמא יסיע, und auch nicht שמא יבקע הנוד, weil bei einem Zweifel die Präsumtion der Fortdauer des früheren Zustandes massgebend ist. Auch aus der Stelle des J. hier und Gittin 3_8, wo die Frage aufgeworfen wird: hier befürchten R. Jose u. R. Simon שמא יבקע הנוד und in M. Gittin heisst es, wenn Jemand Frucht zur Teruma bestimmt für טבל, so kann er von diesem abheben und essen nach der Präsumtion, die bestimmte Teruma ist noch vorhanden, warum nehmen sie dort die Präsumtion an u. hier nicht? Es wird unterschieden חמן למפרע נתקלקלה וכו׳; den Unterschied von כאן למפרע נתקלקלה וכו׳ haben eben R. Meir u. R. Jehuda nicht gemacht, wie R. Jehuda den Unterschied zwischen שמא מת u. שמא ימות nicht gemacht hat. Darum wird die Frage שמא יבקע הנוד an R. Meir gerichtet u. nicht an R. Jehuda. R. Meir nahm den חשש שמא ימות wohl an, aber nicht den von שמא יבקע הנוד. Jeder Mensch muss sterben, aber nicht jeder נוד muss מתבקע sein. Vom Princip ‚Jesch Berera‘ u. ‚En Berera‘ ist keine Spur für die Erklärung der Controverse vorhanden.

[14]) Vgl. die Frage von N.J., nach B. soll aus dieser Stelle erwiesen sein, R. Simon behauptet ‚Jesch Berera‘, während nach J. Gittin R. Simon behaupten soll אין כרות משעה ראשונה. Wir kommen noch auf diese Stelle zurück.

J. ist auch die Frage des RJTBA zu Kidduschin 26 beantwortet, zu welcher שע"הם Erubin c. bemerkt, חזות קשה הוגד לי. RJTBA frägt: in M. Maass. scheni 5, heisst es: R. Gamaliel, der sich mit seinen Collegen zu Schiffe befand, sagte: der Zehnte, den ich abmessen werde, sei R. Josua — der Lewit war — gegeben und der Ort, wo die Früchte liegen, sei ihm vermiethet etc. Warum, frägt nun RJTBA, hat R. Gam. den Ort nicht bestimmt? und er meint, R. Gamaliel habe ‚Jesch Berera' angenommen. Seltsam wäre das doch, da müssen doch alle dort genannten Tannaim auch derselben Meinung gewesen sein, und die Gemara hätte das übersehen, einen Beweis für ‚Berera' zu erbringen? שע"הם weist aber aus Pesachim nach, R. Gamaliel habe ‚En Berera' behauptet und er lässt die Frage unbeantwortet. Aber im J. zur M. Maass. scheni wird die Frage des RJTBA beantwortet. Die Früchte lagen auf der Erde und durch Erwerb des Bodens hat R. Josua zugleich den zehnten Teil der Früchte mit erworben, er wurde Miteigenthümer der Früchte zu einem zehnten Theil, in diesem Falle braucht man den מעשרות keinen bestimmten Ort anzuweisen, hätte aber, sagt J., R. Gamaliel die Früchte im Korbe im Hause des R. Josua stehen gehabt, dann hätte R. Gamaliel einen bestimmten Ort für den Zehnten angeben müssen[15]). Nach B. bleibt die Frage des RJTBA auffallend: Die Bemerkung des J. zu M. 3 haben wir zwar schon oben I S. 84 zu erklären versucht, ich finde aber jetzt, dass meine dortige Erklärung zu ergänzen und zu berichtigen ist. Richtig ist, dass nach J. die dortige M. nicht erklärt werden kann durch ‚Jesch Berera', wie die Commentatoren behaupten, ebensowenig als unsere M. 3., ferner ist die LA von REW und die Erklärung desselben richtig von dem Passus עשו אותו כפועל שאינו מאמינו על המעשרות, nämlich, so wie der פועל in unserer M., nachdem er eine Feige תרומת מעשר abgehoben, die anderen essen kann, weil er die Bedingung macht, nachdem ich gegessen haben werde, soll die abgehobene Feige von jetzt ab תרומת מעשר sein, so ist es auch in dem

---

[15]) Sieh RJDBS zur Stelle, welcher die Voraussetzung Raschis zu Kidd. c. annimmt; nach der von Tos. ist es doch einfacher. R. Gam. hat dadurch vor dem ביעור seiner Pflicht genügt.

Falle, wenn Jemand 1 Saa dem בן לוי [15a]) und eine Saa dem עני gegeben. Er kann 8 von טבל essen, denn er hat ja die beiden Saa für 8 von טבל abzuhebenden gegeben, so dass, nachdem er sie gegessen, die zwei מעשר und מעשר שני werden, der Fall ist daher nicht gleich dem Falle von M. 1 in Teruma 4, wo er einen Theil תרומה auf den ganzen טבל abgehoben, wodurch sofort ein Theil חולין wird, ein Theil טבל. Es hat also der Fall mit ‚Berera' nichts zu schaffen, ebensowenig wie unsere M. Es ist vielmehr eine Bedingung mit rückwirkender Kraft. Die LA im J. ist nach REW. folgende: פשיטא הדה טלתא נשרפה התרומה הפירות בטיבולה נשרפו הפירות המעשר בטיבולה לכשיאכלו הפירות קדשו התרומה למפרע. Das bezieht sich sowohl auf R. Meir als auf die Chachamim. Der Unterschied ist nur der; nach den Chachamim, hat die Bedingung לכשיאכל nur dann rückwirkende Kraft, wenn die סאה, die zu מעשרות bestimmt war, noch vorhanden ist, nach R. Meir, auch wenn sie nicht mehr vorhanden ist. Nachdem die 8 vom טבל verzehnt worden, hat der Levit מעשר bekommen und מעשר verzehrt. So erklärt auch RDP. — RJDBS aber meint R. Meir befürchtet nicht, dass die Saa nicht mehr vorhanden ist, sondern er präsumirt das Vorhandensein. Das kommt daher, weil er nur die M. berücksichtigt, die von der babyl M.-Redaction nach ‚Berera' geändert worden; in T. steht aber ausdrücklich בין שהיתה אותה סאה קיימת בין שלא היתה אותה סאה קיימת d. h. doch, wenn man positiv weiss, dass die סאה nicht mehr vorhanden ist, so können die 8 Saa doch abgehoben werden, weil eben die Saa schon dem Lewi gegeben war, so war sie schon nach Erfüllung der Bedingung vorher מעשר. Ich wollte aber dort dem Ausdruck לכשיבקע auch die Bedeutung geben, selbst wenn der נוד gespalten wird, denn nach dem Trinken sind sofort die zwei Log Teruma geworden. Es wäre nicht unmöglich, aber erscheint mir jetzt zweifelhaft, da hier noch die Bedingung war, „die ich abheben werde“ und diese ist doch nicht erfüllt. Zumal der Ausdruck לכשיבדק Maas. sch. 4_8 auch nur übersetzt werden kann, in diesem Falle ist es nicht so, ebenso heisst es

---

15a) RDK macht die Bemerkung, dass in M. [u. auch in T.] בן לוי steht, um seinen Stamm als Levit anzuzeigen, da auch Nicht-Leviten den Namen לוי hatten, in Verbindung mit כהן aber heisst es blos כהן ולוי.

hier לכשיבקע, dann gebe ich zu, hat er טבל gegessen, aber das ist nicht zu befürchten[15b]).

B. Interessant ist es nun zu bemerken, dass in B. an den vielen Stellen, in welchen § 7 unserer T. הלוקח יין citirt wird, immer ohne den Zusatz אמרו לו לר' מאיר, angegeben ist, woraus man doch annehmen müsste dass in einem anderen Falle, wo diese Befürchtung nicht vorhanden ist, wie bei תאנים keine Controverse besteht. In der allgemeinen Fassung aber schliesst B., die letzteren Tannaim haben ‚En Berera‘ angenommen. Von einer Bedingung מכבר לכשאשתה, wie man nach J. annehmen muss, — denn sonst würde er ja entweder מדומע oder טבל nach R. Meir trinken — ist in B. keine Rede, sondern durch das Princip ‚Berera‘ ist es gestattet, alsbald zu trinken und die תר"ומ zurückzulassen, wie Raschi zu Gittin c. erklärt דמאחר שקרא שם יצא לו מידי טבל וכשהוא מוציא יין לשתייתו הוא הנברר לחולין ולכשיהיו לו כלים ויוצא הנוד לתרומה הוא הנברר לתרומה ויש ברירה. Man kann das nur so erklären, in der Mischung ist jeder Theil unbestimmt weder Chulin noch Teruma, weder Tebel noch Demai; die spätere Thatsache, wozu jeder Theil bestimmt ist, wird auf die Zeit, da die Mischung noch bestand, zurückbezogen. Da die Teruma nicht gesondert war, erhält die Mischung nicht den Charakter von Demai. Während nach J. vor dem Abheben die Mischung den Charakter von טבל hat, aber er ihn doch vorher geniessen kann, weil durch die gemachte Bedingung, welche rückwirkende Kraft hat, die תרומה als vor dem Genuss vorhanden gilt, hat nach B. durch die Bestimmung, die 2 Log, die ich abheben werde, der טבל seinen Charakter verloren und ist in eine unbestimmte Mischung von Chulin und Teruma verwandelt, aber so, dass beliebig zuerst חולין herausgenommen werden und gegessen werden können, und nachher die Teruma. Da handelt es sich nicht um Rückziehung einer Bedingung, sondern, da in der Mischung ein

[15b]) Etwas ganz Sonderbares schreibt Schwarz zur T. Terum. c. nämlich זו תוספתא נעלמה בפועל מיירי דמתניתן שפירשו דא"י ולאמוראי. Anstatt zu schreiben, er versteht diese Stelle nicht, schreibt er die pal. Amoräer haben sie nicht gekannt, weil sie die M. erklären בפועל! Er hat REW in ש"א und Frankel zu Demai übersehen, welche בפועל in כפועל emendiren. Auch RDP emendirt כפועל.

Theil חולין, ein Theil תרומה ist, so war der Theil, den ich nachher als Teruma abhebe, vorher zu Teruma bestimmt d. h. ‚Jesch Berera‘. Eine solche Fiction hat weder einer der Tannaim noch einer der pal. Amoraim angenommen [16]). Nachdem b. Erubin c. aus unserer T. הלוקח יין glaubte erwiesen zu haben, R. Jose habe das Princip ‚En Berera‘ gehabt, wird aus T. Mass. sch. 4_{12}, welche, wie wir gesehen, auf dem Princip, dass die תרו"ם bestimmt sein müssen, beruht, zuerst so citirt, dass R. Jose behauptet hätte, מחולל, und geschlossen, er habe יש ברירה angenommen [17]), worauf geantwortet wird איפך. Wir sehen, wie leicht es B. mit Textänderungen nimmt. Sobald ein vermeintlicher Widerspruch sich zeigt, wird emendirt. Nun stimmt wieder nicht der Satz ומודה ר' יוסי, dann soll der Satz nur sprechen in dem Falle, dass nur ein neuer Sela im Beutel sich befindet, es passt doch aber nicht שתעלה, da wird geantwortet שתעלה steht wegen des ersten Falles. Nach J. ist diese gezwungene Erklärung nicht nöthig. Ferner, heisst es das., soll R. Simon nach der Boraitha von הלוקח יין behauptet haben ‚En Berera‘ und in einer Boraitha finde sich, R. Simon hätte behauptet, ‚Jesch Berera‘; denn er sagt bei הריני מערב לשבתות של כל השנה עירובו עירוב; die Frage wird wieder zuerst gelöst durch איפוך, dann von Raba anders beantwortet. Bei הלוקח יין hat R. Simon nicht wegen ‚En Berera‘ seine Behauptung aufgestellt, אסור, er hat vielmehr nach der Boraitha ‚Jesch Berera‘ angenommen, bei תרומה und Maass. hätte er ange-

---

16) RJTBA zu Succa 24, auch angeführt in כ"נ, will denselben Sinn in B. hineinlegen wie J. מכבר לכשישתה, aber zu Joma 55 sagt er והא דשני לוגין אינו אלא מטעם ברירה דלמאן דאית ליה ברירה אנו רואין כאלו האיסור עומד בפני עצמו וההיתר בפ"ע also die Fiction, obwohl die Mischung vorhanden ist, als wenn jedes gesondert wäre, das ideal getheilte ist gleich einer reellen Theilung, da kann man nur die Fiction annehmen, weil das später als Teruma zurückbleibende schon früher dazu bestimmt war, u. umgekehrt. Das kann man in den J. nicht hineindeuten. Wenn RJTBA fragt: Es heisst doch הקורא שם בשולי חבית לא ישתה מפיה, so steht das in T., ohne dass der Satz in B. citirt ist, nach dem Princip ‚Berera‘ würde der Satz der T. nicht gelten. RMBM hat ihn aufgenommen, weil er eben אין ברירה בדאורייתא entscheidet. Das geht noch deutlicher aus der folgenden Darstellung hervor (s. oben).

17) Dass aus der, B. ib. kurz vorher citirten M. nicht hervorgeht, dass R. Jose ‚Jesch Berera‘ angenommen hat, haben wir schon in Nr. 40b erwiesen.

nommen, weil es in der Schrift heisst ראשית, müsse die תרומה gesondert sein. Nun behauptet doch, wie wir wissen, R. Simon M. Terumoth 3_5, gerade im Gegensatz zu den Chachamim קדשו מדומעין. Auch das wird anders, als die Worte besagen und J. angibt (s. d.), erklärt, nämlich, das heisst auch שיריה נכרין, denn איכא סביביו. Man sieht, es ist die Tendenz vorhanden, den Tannaim die Behauptung ‚Jesch Berera' und ‚En Berera' zuzuschreiben und man ändert die Stellen der T. und bildet neue Boraithas. Wir werden dies in dieser Materie noch öfters wahrnehmen. Die Controverse von R. Simon bei הרני מערב לשבתות של שנה, welcher behauptet hätte, עירובו עירוב ist producirt. In T. Erubin 9_4 heisst es ohne Controverse המערב על ידי עצמו לרוח (s. Variante AW) . . אחת כל ימות השנה ואמר רציתי אלך רציתי לא אלך . . . שאין מערבין משתחשך[18]. B. erschloss diese Controverse, da R. Simon bezüglich Erub R. Meir und R. Jehuda gegenüber erleichtert und Erub nach B. rabbinisch ist, so muss eine Controverse vorhanden gewesen sein auch bei rabbinischen Verboten bezüglich ‚Berera', R. Simon wird hier auch erleichtert haben. Während aber nach pal. Halacha R. Simon nur behauptet hat קדשו מדומעין durch קריאת שם ohne קביעת מקום ist die Frucht schon Demai, d. h. ein כהן kann sie dann geniessen, soll nach B. R. Simon behauptet haben, solche Frucht kann auch ein זר essen, wenn er die תרומה zurücklässt wegen ‚Berera', vgl. Tos. ib. s. v. אלא מעתה. Das Endresultat B's. ib. ist, dass R. Simon ‚Jesch Berera' behauptet hat. Nur so ist zu erklären, dass die M.-Redaction den 7. Abschnitt in Demai, wie den 6. nach dem Princip ‚Berera', aufgestellt hat und die Contravertenten R. Jehuda R. Jose und R. Simon ausgelassen hat. Die M. 1 und 5 enthalten nach B. das Princip ‚Jesch Berera'. Auch M. Maass. sch. 2 Ende ist nach B. durch das Prinzip ‚Berera' zu erklären, wie RABD behauptet.

---

[18]) Das wurde sicher allgemein angenommen, denn sonst wäre ja der Erub so gut wie aufgehoben. Auch Schwarz in seinem Commentar zu T. Erubin (deutsch) sagt, dass keine Controverse bestanden hat.

40d ברירה[1].

Haben wir erkannt, dass die M's. sowohl des 6. als des 7. Abschnitts von Demai nach dem Prinzip ‚Berera' von der babyl. M.-Redaction umgestaltet wurden, so werden wir beweisen, dass auch die M. Meila die Form, die sie jetzt hat, in der palästinensischen M. nicht gehabt hat, wir glauben aber, sie mit Hilfe von T. und J. in ihrer ursprünglichen Gestalt herstellen zu können, wodurch wir ein klares Verständnis im J. erhalten. Zu J. 7_4 c. beginnend תמן תנינן פרוטה של הקדש haben die Commentatoren alle möglichen Erklärungen versucht. Anders emendirt und erklärt RMM. — N.J. versucht mehrere Erklärungen und Emendationen, — Frankel emendirt wieder anders. RJDBS bespricht die Hauptschwierigkeit nicht, erklärt aber einen Theil, nämlich dass die Frage des RSbL auf die M. Meira sich bezieht, richtig. Nach den Erklärern soll erst die M. Meila abrupt citirt sein, dann folgt ותני „und es steht in der Boraitha", — was trotz der Erklärungen und Emendationen unverständlich bleibt. Hierauf folgt ein Satz von R. Judan, Vater der R. Mathnia, darauf eine Frage von RSbL. Sehen wir von den verschiedenen Erklärungen ab, so hat sich Niemand die Frage vorgelegt, wozu wird die Erklärung des R. Judan, des Vaters des R. Mathnia, vorausgeschickt: es genügt doch, die M. Meila zu citiren und daran die Frage des RSbL anzuschliessen ומה בין מן הכים — מה בין בכים; sieh' die Erklärung von RJDBS, die am einleuchtendsten ist, wozu wird erst die Boraitha citirt. Auf die M. selbst passt ja die Frage des RSbL vortrefflich und zwar mit der LA טבל[2])? N.J. will

---

[1]) Quellen: T. Meila § 1 פרוטה של הקדש (3); ib. Demai § 7 עם הארץ (8); M. Meila § 6 השליח שעשה (6); M. Demai § 4 המזמין (7); J. ib 7_4 (26a); b. Meila 21, 22.

[2]) Nach Frankel soll die Frage des RSbL auf die Boraitha sich beziehen; warum behauptet R. Akiba על הראשונה חייב אשם תלוי, warum soll man nicht nach dem Princip ‚Berera', nachdem man auf die zweite Peruta ein אשם ודאי חייב ist, auf die erste Münze ein חייב — אשם תלוי sein? Diese Frage wird nach Frankel gar nicht beantwortet, sondern eine zweite Frage wirft RSbL auf und diese beantwortet R. Jona — oder R. Jochanan nach Frankel. — Das ist doch sehr gezwungen, und ist m. E. nicht der Sinn des J. — RJDBS, wie schon angegeben, erklärt richtig den Sinn der Frage, welche nur eine ist. Aber dann versteht man nicht, wozu braucht man

nach einer Erklärung חולין emendiren, er behält aber in der zweiten Erklärung טבל bei, u. z. operirt er mit dem Begriff ‚Berera‘ ähnlich wie b. Meila c.; Frankel will st. טבל emendiren לא טבל. Aber da wir wissen, dass J. den Begriff ‚Berera‘ gar nicht gekannt hat, so ist gewiss die Erklärung von RJDBS die richtige, mit Ausschluss vom Begriff ‚Berera‘, den er auch hineinzieht, nämlich da hier ohne הפרשה ohne Erfüllung der Bedingung angenommen wird למפרע טבל שתה, müsste auch in Meila angenommen werden, למפרע חולין הוציא, da die Bedingung nicht erfüllt worden? Die Frage bezieht sich auf alle Tannaim; denn R. Meir gesteht ja zu, dass, wenn er nachher nicht abgehoben, er טבל getrunken hat, da er die Bedingung nicht erfüllt hat[3])? Wozu wird aber die T. citirt? Das Citat der M. hätte genügt. Ueber diese Frage äussert sich RJDBS nicht und über die corrumpirte LA spricht er sich gar nicht aus.

Nehmen wir aber an, die ursprüngliche pal. M. habe aus der T. Meila c. und dem zweiten Theil der M. bestanden, dann musste, ehe man einen Widerspruch mit einer anderen M. aufstellt, zuerst die M. selbst erklärt werden. Nehmen wir an, die pal. M. hat so gelautet: פרוטה של הקדש שנפלה לתוך הכים או שאומר פרוטה מן[3a]) הכים זה הקדש כיון שהוציא את הראשונה מביא אשם

erst die T. zu citiren. In der M. selbst ist doch ein Unterschied zwischen בכים und מן הכים angegeben und die Frage wäre wie die von B. nach der zweiten Erklärung von Tos., wie auch R.G. u. Raschi zu b. Meila c. erklären. Auch die Emendation Frankels zu lesen, הדה דתימר כשהיו שתים אבל כשהיו עשר על כולו מעל בספק על האחרונה מעל בודאי, so bestechend sie scheint, ist m. E. nicht richtig. Wie liesse sich das Verhältniss der M. u. T. zu einander erklären? Warum hat der Autor der M. etwas Unverständliches hingestellt und sich auf T. verlassen, wo es heisst על הראשונה מעל בספק ועל השנייה מעל בודאי, während doch in M. von einer מעילה der zweiten oder der anderen gar nichts gesagt ist. Wer die M. vor sich hat, kann nicht anders erklären, als Tos. in Sota 18 s. v. חוזר וחלקן nur auf das Ausgeben der ersten Peruta ist er מועל, aber nicht auf die anderen? Weder RMBM noch Bartinura noch RLH fügen zu מעל hinzu בספק, sondern verstanden מעל בודא.

[3]) Tos. Meila halten es für wahrscheinlicher, dass die Frage auf R. Meir sich bezieht, dann, sagen Tos., die Halacha richtet sich doch nicht nach den Contravertenten des R. Meir? Tos. meinen, da die M. Demai ohne Controverse die Ansicht R. Meirs angenommen, muss die M. Meila auch mit seiner Ansicht übereinstimmen.

[3a]) So steht in T. Meila c. und so muss auch in J. gelesen werden.

תלוי ואת השנייה מביא אשם ודאי דברי ר׳ עקיבה וחכמים אומרים אין מביא אשם תלוי אלא על דבר שיש בו כרת ושגגתו חטאת[4]) ומודה ר׳עקיבה באומר פרוטה מן הכים זה הקדש שהוא מוציא והולך עד שיוציא את כל הכים, so bedurfte diese M. der Erklärung, denn sie scheint sich zu widersprechen, im ersten Fall steht ja auch מן הכים und R. Akiba contraversirt und im zweiten Fall gesteht er zu; das erklärt R. Judan, der Vater des R. Mathnia. Wenn zwei Perutas im Beutel sind, so ist es gleich, ob er בכים oder מן הכים sagt, da ist sofort eine Peruta heilig und es ist zweifelhaft, welche es sei; sind aber viele Perutas im Beutel, da gesteht R. Akiba zu, dass er gemeint hat, die, welche ich absondern werde. Nach dieser Voraussetzung konnte RSbL seine Frage aufwerfen. Wenn zwei Münzen im Beutel sind, da meint er nicht, welche ich absondern werde, bei vielen wird angenommen, er meint, diejenige, welche ich absondern werde. Warum soll nun die letzte heilig sein, er hat sie doch nicht abgesondert? Wie in Demai, wenn die zwei Log nicht abgesondert sind, nicht nur nach R. Jose und R. Simon sondern auch nach R. Meir und R. Jehuda die Frucht טבל geblieben ist, sollten hier auch die Münzen als חולין ausgegeben worden sein? Wirst du mir antworten, bei Demai muss die Teruma abgehoben werden, was beim Heiligen nicht nöthig ist, was ist wieder der Unterschied zwischen zwei Münzen und mehreren, die sich im Beutel befinden? Antwort: Wohl ist bei vielen Münzen Absonderung zum Heiligen nöthig. Würde er eine herausgenommen und zur heiligen bestimmt haben, wären die anderen Chulin, aber in פרוטה מן הכים הקדש, wenn viele im Beutel sind, liegt zugleich der Gedanke, wenn nicht abgehoben wird, soll wenigstens eine heilig sein und das ist die letzte (s. RJDBS).

Wie wir sehen, handelt es sich hier und in Meila nach J. gar nicht um ‚Berera‘. R. Meir behauptet, wenn Jemand sagt שני לוגין וכו׳, so muss das doch unter der Bedingung sein, מכבר לכשאוכלנה. Da R. Meir und R. Jehuda שמא יבקע הנוד nicht befürchten, so kann man nach ihnen vorher essen, und wenn er die 2 Log. abgehoben haben wird, wird die Bedingung zurückbezogen.

---

[4]) Soweit geht T., wir schliessen dann den zweiten Theil der M. an.

R. Jose und R. Simon gestehen die Rückziehung der Bedingung zu, in der folgenden M.; hier bei Flüssigkeiten befürchten sie, שמא יבקע הנוד.

B. In Folge der Annahme des Princips ‚Berera' von Seiten der babyl. Amoraim und dass darüber die Tannaiten in Controverse waren, war die babyl. M.-Redaction genöthigt, die pal. M. Meila zu ändern. — Es muss doch sehr auffallen, dass der Sinn des ersten Theil der M. der sein soll, wie er in T. ausgedrückt ist, dass nämlich, wenn er die erste פרוטה ausgegeben hat, er zu einem אשם תלוי verpflichtet ist, dann fehlte doch der Hauptsatz: auf die letzte פרוטה ein אשם ודאי; ausserdem warum gerade beim ersten מעל בספק und nicht bei den andern mit Ausnahme der letzten? Ferner muss doch die Controverse gleichmässig sein. Das מעל bei den Chachamim kann doch nur heissen ודאי, es muss das מעל bei R. Akiba auch ודאי bedeuten. Die Commentatoren der M., RMBM, Bartinura, RLH erklären auch nicht, dass das מעל des R. Akiba bedeutet מעל בספק. Tos. Sota c. s. v. חור וחלקן erklären auch in der That den Ausdruck מעל R. Akiba's durch מעל בודאי u. z. wegen ‚Berera', fügen aber hinzu, es ist nicht zu ermitteln, worin die Controverse zwischen R. Akiba und den Chachamim bestanden hat. — M. E. war der Ideengang der babyl. Amoräer folgender. Sie haben den Unterschied von R. Juda, dem Vater des Mathanja, zwischen dem Falle, dass im Beutel zwei Perutas vorhanden sind oder viele, nicht gemacht und hielten T. für corrumpirt. Sie emendirten und erklärten: Im ersten Falle behauptet R. Akiba כיון שהוציא את הראשונה מעל d. h. בודאי. Hier kann das Princip ‚Berera' nicht angewendet werden, da es auch heisst פרוטה של הקדש שנפל לתוך כים und in diesem Falle ist ‚Berera' nicht anwendbar[5]). R. Akiba hat diesen Fall verglichen mit שור משורי הקדש, in

---

[5]) Vgl. RLH zu M. Demai 6_7, der schreibt שזו אין הדעת נותנת. Es ist eine Möglichkeit anzunehmen, das früher Unbestimmte war durch die spätere Bestimmung schon vorher bestimmt, etwa durch einen Propheten s. oben; es ist aber widersinnig anzunehmen, dass das früher schon Bestimmte, welches vermischt worden, dasselbe ist, das nach Vermischung wieder genommen worden. Wenn R. Elieser behauptet תרומה שנפלה היא שעלתה, so hat das mit ‚Berera' nichts gemein. Den Grund dieser Behauptung haben wir oben I S. 233 angegeben. Tos. Meila c. werfen die Frage auf: Warum wird

welchem Falle der grösste zum הקדש ausgewählt wird, ebenso muss hier die erste Peruta herausgenommen werden (vgl. Raschi ib.); hat er aber gesagt פרוטה מן הכים, da kommt das Princip ‚Berera‘ zur Geltung. Dann frägt R. Papa, wenn R. Akiba bei פרוטה מן הכים angenommen hat ברירה, warum nicht auch bei פרוטה בכים? Antwort: der Ausdruck פרוטה מן הכים bedeutet לא יפטור כיס זה מן ההקדש d. h. eine unbestimmte פרוטה soll הקדש sein, darum wegen ‚Berera‘ ist er nur an dem letzten מ׳ע׳ל, während פרוטה בכים זה הקדש die erste, wie bei שור משורי der grösste genommen werden muss. Obwohl R. Akiba behauptet, על ספק מעילה מביא אשם תלוי, ist hier kein ספק, im ersten Fall ist gemeint, der erste, im zweiten ein beliebiger und wegen ‚Berera‘ ist er erst am letzten מ׳ע׳ל. Die Chachamim haben zwischen בכים und מן הכים keinen Unterschied gemacht, sie haben אין ברירה angenommen, darum ist man nur מועל, wenn man alle Perutas ausgegeben, denn vorher war nur ספק מעילה vorhanden und auf ספק ist man nicht מועל.

Tos. zu Meila haben — durch T. veranlasst (s. ש״מ) — M. mit T. harmonisiren wollen, was dem Sinne der M. nicht entspricht. Die Erklärung Raschis, R. Jose, R. Simon und R. Jehuda behaupten doch אין ברירה, warum behauptet R. Akiba ‚Jesch Berera‘, widerlegen Tos. richtig, was ist das für eine Frage, muss denn R. Akiba ‚En Berera‘ behaupten, er kann doch ‚Jesch Berera‘ annehmen? Aber die Erklärung von Tos. leuchtet auch nicht ein. Nach Tos.. soll die Frage die sein: Warum muss er nach R. Meir erst die Bedingung machen שאני עתיד להפריש, während hier nach R. Akiba auch ‚Berera‘ angenommen wird, ohne jede Bedingung? Das ist gegen B. und auch selbst gegen Tos. an anderen Orten. Nach B. ist, wie schon N.J. bemerkt, nicht wie nach J. durch das Aussprechen שני לוגין שאני עתיד להפריש, die Frucht solange טבל, als bis er die zwei Log abgehoben und dann wird die Bestimmung der Teruma auf die Zeit vor der Bedingung zurückbezogen מכבר, sondern durch die Erklärung שני לוגין שאני עתיד להפריש,

---

die פרוטה של הקדש nicht בטל ברוב, man kann nicht einwenden, sagen Tos, הקדש sei דבר שיש לו מתירין, von dem es heisst אפי׳ באלף לא בטל, das ist ja nur מדרבנן und hier handelt es sich um Opfer מן התורה, den אחרונים macht diese Frage von Tos. viel zu schaffen. Wie wir oben I S. 101 ff. auseinandergesetzt haben, ist nach pal. Halacha דבר שיש לו מתירין auch מדאורייתא לא בטל.

wird sofort der unbestimmte Theil תרומה und er kann wegen ברירה die חולין zuerst essen und die תרומה zurücklassen; B. hat die Worte לכשאפרישנה nicht als Bedingung aufgefasst, sondern als selbstverständlichen Zusatz, er braucht auch später nicht abzuheben, sondern nur die zwei Log zurückzulassen. Fasst ja B. nach R. Simon, der nach ihm ‚Berera' behauptet, so auf, dass wenn Jemand sagt, תרומת הכרי הזה בתוכו הרי זה תרומה, dann der זר die Chulin abheben kann und die Teruma zurücklassen, also ohne Bedingung. Tos. selbst machen an vielen der citirten Stellen den Unterschied, bei einer Bedingung wie bei אם מתי nimmt Samuel ‚Berera' an, aber bei שני לוגין, wo keine Bedingung gemacht wird, nimmt er nicht ‚Berera' an. Nun ist doch לשאפרישנה eine Bedingung, aber B. fasste dies Wort nicht als Bedingung, sondern als selbstverständlichen Zusatz gleich „die ich dem Priester geben werde“, es ist eine nothwendige Bedingung, die eigentlich gar keine ist. Nach unserer Erklärung ist die Frage die, was ist der Unterschied zwischen der רישא und der סיפא ?מן הכים kann nur erklärt werden durch das Princip Berera', nehmen wir das Princip an, dann ist ja zwischen מן הכים und בכים kein Unterschied. Denn wenn er sagen würde שני לגין בחבית זו תרומה würde nach der Annahme ‚Jesch Berera' die Chulin gegessen werden können. — Trotz der scheinbaren Aehnlichkeit zwischen J. und B. ist der Gedankengang des J. ein anderer und die Halacha eine andere und T. und M. stehen auf verschiedenen Standpuncte.

Es ist das Merkwürdige, dass wir hier in Meila ein Referat in B. haben aus Palästina: RSbL hat vor R. Jochanan zu dieser M. eine Frage aufgeworfen. Nun heisst es weiter, wie Rabin aus Palästina kam, sagte er, es sei die Frage gewesen שור משורי הקדש, ein späterer babyl. Amora erklärte, er habe von שני לוגין die Frage gestellt. Nun haben wir den authentischen Bericht aus J., dass die Frage wirklich von שני לוגין aufgeworfen wurde, aber in ganz anderer Weise, als B. sie aufwirft. Es wird eben in Babylonien alles umgestaltet nach eigener Auffassung. Dass unsere M. Meila c. nicht aus Palästina stammen kann, glauben wir evident erwiesen zu haben.

40 e ברירה[1].

Wir wollen die Schwierigkeiten, die sich berghoch zur Stelle in b. Erubin c. erheben, nicht erst angeben. Wir wollen gleich sub P. die ursprüngliche pal. M. herstellen, worauf J. sich bezieht, und sub. B. nachweisen, dass durch den neuen Begriff ‚Berera' Emendationen gemacht wurden, welche den Sinn der Worte der Tannaim verdunkelten.

P. Die pal. M. 5 c. hat gelautet: [5]מתנה[2] אדם על עירובו ואומר אם באו גויים מן המזרח עירובי למערב אם באו מן המערב עירובי למזרח באו מכאן ומכאן למקום שארצה אלך לא באו לא מכאן ולא מכאן הרי אני כבני עירי ר' יהודה אומר אין אדם מתנה על עירובו אלא בשני דברים[2a] [6]בא חכם מן המזרח עירובי למערב בא מן המערב עירובי למזרח בא מכאן ומכאן למקום[2b] שארצה אלך[2c] לא בא לא מכאן ולא מכאן הרי אני כבני עירי ר' יהודה אומר אם היה אחד מהן רבו ילך לו[3] אצל רבו שניהם רבותיו ילך לו אצל הרגיל אצלו אם היה רגיל אצל שניהם[4] ילך אצל מי שירצה:

So hatte J. die pal. M. vor sich, und nur so wird M. und J. verständlich. Während der erste Tannai behauptet, wenn zwei Erubin nach verschiedenen Seiten gelegt werden, müssen alle Fälle ausdrücklich hervorgehoben werden, nämlich אם באו ממערב אם באו ממורח — באו מכאן באו מכאן und לא באו לא מכאן ולא מכאן, behauptet R. Jehuda, er braucht nur zwei Fälle hervorzuheben, nämlich אם באו ממערב — אם באו ממורח, die anderen sind selbstverständlich. Nach der M. ist es nicht zu verstehen, wie kann R. Jehuda in M. 6 ילך אצל רבו behaupten, da er doch die Bedingung gemacht למקום שארצה אלך, diese Schwierigkeit bemerkt schon RSStr. Nach der pal. M. ist die Schwierigkeit gehoben.

1) T. Erubin § 1 ר' יהודה אומר [4(3)]; M. ib. § 5 בכל מערבון (3); J. ib. 35 (21 b), ib. Kid. 3_3 (63 d); b Erubin 36 37.

2) M.[1] hat M. 5 in 2 §§ getheilt, nämlich אם באו גויים (5) und dann אם בא חכם (6). So theilen wir auch ab. עכום in unserer M. ist selbstverständlich eine Censuränderung. M. hat ferner באו מן המערב st. אם' באו מן המערב in M[1], dann heisst es אם באו מכאן in M., während in M[1] באו מכאן steht, es ist gleichmässiger in M[1].

2a) Der Passus ר' יהודה אומר . . . בשני דברים fehlt in M.

2b) M[1] hat fehlerhaft במקום, למקום steht in M. u. T.

2c) In T. למקום שירצה הולך.

3) So in T., was richtiger ist als in M. ילך.

4) Die Worte: ילך לו אצל הרגיל אצלו אם היה רגיל אצל שניהם fehlen in M.

R. Jehuda, welcher in M. 5 behauptet hat, אין מתנה אלא בשני דברים, hat eben nicht gesagt אם באו מכאן ומכאן למקום שארצה אלך. — Im J.[4a]) wird kein Widerspruch mit einer Boraitha hervorgehoben, überhaupt die M. gar nicht mit ‚Berera' in Beziehung gesetzt. Es handelt sich hier einfach um Rückziehung der Bedingung. Es wird im J. nur angegeben, dass der erste Tannai R. Meir ist, welcher bei Bedingung beide Seiten der Bedingung auszusprechen für nöthig hält. Es wird von den pal. Amoräern darüber gestritten, ob die Behauptung in der M. mit der Behauptung des R. Meir in Kidd. oder mit dessen Behauptung in Erubin übereinstimmt, worauf wir im Artikel תנאי zurückkommen werden. Dass die Bedingung hier rückwirkende Kraft hat, behaupten sowohl R. Meir als R. Jehuda, die Controverse besteht eben nur darin, ob תנאי כפול sein muss oder nicht. Es wird dann im J. angeführt, dass R. Jochanan bei Verlobungsacten (סמפון) eine Doppelbedingung verlangt hat, woraus man ersehen kann, dass J. nach R. Jochanan nicht angenommen hat, die M. sei anders zu erklären als durch תנאי כפול. Nachdem dann im J. Erub. die Frage aufgeworfen wird, wie es zu entscheiden sei, wenn Jemand ohne Bedingung nach zwei Seiten den Erub gelegt und diese aus T. Erub. $3(2)_4$, der pal. M., entschieden wird, wird analog dieser Bestimmung der Satz aufgestellt, dass es mit einem Thiere zweier Miteigenthümer sich ebenso verhält. Hat der eine den Erub nach der einen Seite, der andere nach der entgegengesetzten Seite gelegt, so kann das Thier nur so weit geführt werden, als beide Miteigenthümer gehen können[5]) und daran schliesst sich eine Controverse, wie es zu halten sei,

---

[4a]) Es wird erst bemerkt, man muss st. עירובו lesen עירוביו, da es sich um zwei Erub handelt.

[5]) Wenn der Gedanke des RN Nedarim richtig wäre, dass, wenn ein Gegenstand untheilbar ist und jeder Theilhaber nur den ganzen Gegenstand benutzen kann, eher der Begriff ‚Berera' anwendbar ist, weil stillschweigend die Bedingung gemacht wird, wenn ich ihn benutze, gehört er ganz mir, wenn du ihn benutzest, dir, warum soll hier nicht jeder Miteigenthümer allein das Thier als sein volles Eigenthum behandeln? Wird man etwa einwenden, ein Thier kann wohl gemeinschaftlich benützt werden, so kann das doch bei חלוק, von dem in b. Erubin 50b dasselbe ausgesagt ist, wie hier von בהמה, nicht der Fall sein?

wenn die gemeinschaftlichen Eigenthümer eines Thieres dasselbe am Feiertage schlachten." Es wird eine Controverse angegeben zwischen Rab und Ulla b. Ismanel. Jener behauptet, auch nach der Theilung erhält jeder Miteigenthümer Theile des anderen. Denn die Säfte des einen Theiles gehen in den des anderen über (איברים יונקים זה מזה) und die Theile dürfen nur soweit getragen werden, als beide gehen können, während Ulla b. Ismael behauptet, nach dem Tode des Thieres findet ein Uebergang der Säfte eines Theiles in den des anderen nicht mehr statt, es erhält jeder deshalb sein ursprüngliches Eigenthum; hingegen gesteht Rab zu, dass wenn die socii ein Weinfass untereinander theilen, jeder sein ursprüngliches Eigenthum erhält. Hier scheint es doch deutlich zu sein, dass J. auch den Begriff ‚Berera' gekannt hat. Aber diese Behauptung wäre voreilig. Nach B., der die Controverse von Rab und Samuel (Beza 37b) auch bei חבית aufstellt, ist bewiesen, Rab behauptet ‚Jesch Berera' und Samuel ‚En Berera'; beim Thiere behauptet Rab dasselbe, man dürfe nach der Theilung die Stücke nur soweit tragen, als beide den Erub gelegt, weil das Thier bei Eintritt des Sabbats nicht so weit gehen durfte, und an diesem Verbote bleiben die Glieder des Thieres auch nach dem Schlachten betheiligt. Hier aber heisst es, die Controverse ist, ob איברים יונקין זה מזה oder nicht. Eine solche Controverse kann sich nur beziehen auf die Zeit nach dem Schlachten, denn kein Mensch kann bestreiten, dass beim Leben ein Organ vom anderen abhängt, dass der Kreislauf des Blutes durchs ganze Thier geht. Rabs Ansicht war die, dass noch beim Schlachten Säfte der Glieder in einander übergehen was Ulla nicht zugestand. Die Controverse von Rab und Ulla b. Ismael wäre dieselbe, wie die von R. Jochanan und R. Eleasar. R. Eleasar behauptete (s. oben S. 193), die Controverse von Rabbi und RSbG sei nur, wenn zwei eine Gemeinschaft schliessen. Kaufen aber zwei ein Feld gemeinschaftlich, um es zu theilen, so nehmen wir an, jeder erhält seinen ursprünglichen Theil, R. Jochanan gestand das zu bei Quantitäten, nicht aber bei Feldern, weil jeder einzelne Stengel gemeinschaftlich ist. Rab ist hier derselben Ansicht wie R. Jochanan. Bei einem Fass Wein, welches zwei gemeinschaftlich haben, um es zu theilen, nehmen wir an זה חלקו משעה ראשונה, bei einem Thiere aber ist,

auch, wenn es zum Schlachten gekauft wird, nicht anwendbar זה חלקו משעה ראשונה, während Ulla b. J. der Meinung R. Eleasars ist, auch Thiere wenn sie gekauft werden, um sie zu schächten und zu theilen, da gesteht Rabbi auch zu, dass זה חלקו משעה ראשונה. Nach dem Tode ist das Thier theilbar und es gehen keine Säfte des einen Theiles in den des anderen über.

Nach dem Begriff ‚Berera' brauchte ja das Fass nicht getheilt zu werden, sondern könnte jeder Miteigenthümer Wein nehmen und dieser wird, nachdem er genommen, als sein ursprüngliches Eigenthum betrachtet werden. Aus dieser Stelle ist sonach nicht bewiesen, dass Rab oder Ulla b. Ismael ‚Jesch Berera' behaupten. Nur wenn die Gemeinschaft bestanden hat, um zu theilen, da nehmen wir an, זה חלקו משעה ראשונה. Schliessen aber zwei Personen eine dauernde Gemeinschaft, da ist jeder Theil auch bei Quantitäten gemeinschaftlich (vgl. oben S. 180f.).

B. Wir haben erkannt, dass der Begriff ‚Berera' der palästinensischen Halacha unbekannt war. Nun wissen wir, dass die späteren babyl. Amoraim einen Unterschied zwischen Rückziehung der Bedingung und ‚Berera' machten. Wo man die Wahl hat zwischen zwei gestellten Bedingungen, da kann der Wille beim Setzen der Bedingung noch nicht als Wille angenommen werden, ausser nach der Fiction, das später eingetretene Ereigniss war schon zur Zeit des Setzens der Bedingung vorherbestimmt, es wird sonach das vorher Unbestimmte als bestimmt angenommen ‚Jesch Berera'. Nun brauchte B. für dieseu Gedanken Beweise, dass diesen Gedanken schon Tannaim gehabt haben, dass darüber Controverse war. Wir wissen schon, dass B. bei der Controverse הלוקח יין angenommen hat, R. Jehuda behauptet ‚En Berera' und R. Meir ‚Jesch Berera'. Nun stand in der pal. M. hier, R. Jehuda behauptet אין אדם מתנה אלא בשני דברים das kann, meinte er, erklärt werden durch das Princip ‚Berera', worüber R. Meir und R. Jehuda bei הלוקח יין contraversiren, und zwar ist so zu emendiren, ר' יהודה אומר אין אדם מתנה על שני דברים כאחד d. h. man kann nicht die Bedingung machen אם באו לכאן ולכאן למקום שארצה אלך, denn zu einer alternativen Bedingung muss ‚Berera' angenommen werden, was R. Jehuda doch nicht zugesteht. אם באו באראם ist zwar auch nach B. eine alternative Bedingung

aber das lässt sich beantworten אם בא heisst nicht, wenn er am Sabbat kommen wird, sondern wenn er vor Sabbat gekommen ist, und eine Bedingung, die nicht von der Zukunft abhängt, sondern schon gegenwärtig ist, gilt als bedingungslos [6]). Aber in M. (6) heisst es doch ר' יהודה אומר . . . אצל מי שירצה הולך das steht doch im Widerspruch mit der obigen Behauptung in M. (5). Man muss daher annehmen, תרי תנאי אליבא דר' יהודה. Die babyl. M.-Redaction stellte in M. die eine Behauptung des R. Jehuda auf, und liess die erste Behauptung des R. Jehuda in M. (5) aus und sie wurde in T. aufgenommen, welche in dieser abrupten Weise absolut unerklärlich ist [7]). So hat B. seinen Zweck erreicht, der eine Amora konnte behaupten, R. Jehuda hat angenommen ‚En Berera' nach dem Tannai der Boraitha, der andere ‚Jesch Berera' nach dem Tannai der M. Wir sehen aber hier, dass die babyl. M. wie in den M.'s in Demai auch hier nach dem Princip ‚Jesch Berera' redigiert wurde — obwohl die ursprüngliche pal. M. mit ‚Berera' gar nichts zu thun hatte. Aber nach Auffassung des B. wurde R. Jehuda's Meinung אין אדם מתנה אלא בשני דברים eliminirt in der Annahme, sie stehe mit dem folgen-

---

[6]) Und da B. von R. Jochanan annahm, er behaupte ‚En Berera' aus dem Satze אחין שחלקו לקוחות הן, so schliesst er, R. Jochanan muss gesagt haben וכבר בא חכם. Auch nach RR wird eine Bedingung, die in der Gegenwart schon sicher ist, aber von dem die Bedingung setzenden, nicht gewusst wird, nicht als Bedingung angenommen, das ist eine nothwendige Bedingung. Dagegen Fittig im Archiv.

[7]) Sieh' die Erklärer. Schwarz will S. 32 a. a. O. emendiren, aber nach dieser Emendation ist weder T. noch J. nach B. verständlich. Er sagt nur einfach: „In dieser Fassung legt das Alinea dagegen Verwahrung ein, dass die Boraitha Ajo's den recipirten Text unserer M. irgendwie alteriren könne", ohne weiter seinen emendirten Text zu erklären. Wenn R. Jehuda erst sagt, er kann die Bedingung machen „למקום שארצה אלך, wie kann er nachher sagen, ילך אצל רבו, ferner, erst soll es heissen ר' יהודה אומר und dann שר' יהודה אומר. Braucht es für eine Behauptung R. Jehudas einen Beweis aus einer anderen Behauptung R. Jehuda's? oder ist es deshalb nothwendig, weil der zweite Satz dem ersten widerspricht? So gezwungen die Erklärungen der alten Commentatoren sind, so sind sie der von Schwarz vorzuziehen. J. ist nach seiner Emendation gar nicht zu erklären und B.? Sollte diesem, wie so oft, nicht eine Harmonisirung der Boraitha mit der M. möglich gewesen sein. Aber er tradirte einen Gegensatz.

den im Widerspruch, so dass zwei Relationen waren, die eine, R. Jehuda nehme an ‚En Berera‘ — der Referent wäre Ajo[8]) gewesen — die andere, R. Jehuda habe auch behauptet ‚Jesch Berera‘. Seltsam ist die Aufstellung von Tos., einen Unterschied zu machen, zwischen תולה בדעת עצמו und תולה בדעת אחרים, da, wenn ein solcher Unterschied angenommen wird, unsere M. gar nichts mit ‚Berera‘ zu schaffen hätte. Denn selbst die Bedingung אם בא מכאן ומכאן לאיזה שארצה אלך ist ja im Grunde תולה בדעת אחרים. Wenn Jemand sagt, wenn das Schiff von dieser Seite kommt, kaufe ich dieses Haus, wenn von der anderen Seite, jenes, und dann je ein Schiff von den zwei Seiten kommt, so ist die Bedingung eingetreten, er ist aber nur verpflichtet ein Haus zu kaufen. weil er eben nur eines kaufen wollte, er kann daher, welches er will kaufen. Ebenso hier. Aber B. wollte durchaus ‚Jesch Berera‘ und ‚En Berera‘ als Controverse der Tannaim herausbringen, und so konnten auch die Amoraim hierin verschiedener Ansicht sein oder in dem einen Fall ‚En Berera‘, im anderen ‚Jesch Berera‘ entscheiden. So sagt der eine Amora — wahrscheinlich Rabba, denn er kommt auch weiter 37a vor, אמר רבה כאן כשהתנו, — von Rab nahm ja B. an, er habe ‚Jesch Berera‘ behauptet — ליתא למתניתן מדתני איו, und so soll auch R. Jochanan angenommen haben, welcher ja auch ‚En Berera‘ behauptet[9]) Ulla dagegen meint, ליתא דאיו ממתניתן, die M. ist richtig, die Boraitha falsch. Auffallend bleibt es immer, wie die Gemara sagen kann, die M. ist zu verwerfen und die Borai-

---

[8]) Wer ist dieser Ajo, der sonst nirgends vorkommt? RJZJ in בית ועד לחכמים, schreibt, es scheint, dass er ein Tannai war, da R. Jochanan ihn erklärt, es ist aber möglich, dass er ein Amora war und diese Boraitha referirt hat. — Man wird an Οὔτις erinnert. Es ist gar vielleicht ein Schreibfehler. Aus דתניא אין ist דתני איו geworden (?)

[9]) Das sagt B. auch Beza 37 ausdrücklich, R. Jochanan hat Ajo's Behauptung näher erklärt, darum nimmt er an, אין ברירה, ebenso in B.K. 69. Wenn Tos. dagegen einwenden, es spreche dagegen das Princip, dass von R. Jochanan der Satz gilt, הלכה כסתם משנה, so beantworten Tos. in Chagiga diese Frage damit, er wird eine andere סתם משנה gefunden haben, in welcher das Princip ‚En Berera‘ enthalten ist. Welche Stelle das sei, geben weder Tos. noch die Commentatoren von Tos. an. Es kann dies סתם משנה in Gittin sein.

tha vorzuziehen, da doch die M. mehr Autorität hat als die Boraitha. Deshalb scheint mir, steht hier nicht wie sonst דתניא, denn einer Boraitha gegenüber hat die M. mehr Gewicht, hier handelte es sich um die LA der M.: אין, eine Person, hatte in seiner M. statt des Satzes ר' יהודה אומר ילך אצל רבו den Satz אין מתנין על שני דברים כאחד und es war die Frage, welche LA die richtige sei. Je nachdem ein Amora für oder gegen ‚Berera' war, gab er der einen oder anderen den Vorzug. Es war so ein pro und contra, ob R. Jehuda behauptet ‚Jesch Berera' oder ‚En Berera'. Damit begnügten sich aber die babyl. Amoraim nicht. War jetzt durch Emendation, R. Jehuda zu R. Meir zu ziehen, wenigstens erreicht, dass die Amoraim, welche ‚Jesch Berera' behaupteten, auf R. Meir und R. Jehuda sich berufen konnten, so wollte man beweisen, auch R. Jose und R. Simon behaupten nicht ‚En Berera'. Es werden andere Behauptungen dieser Tannaim herangezogen so von R. Jose aus dem Traktat Kinnim, worauf geantwortet wird, dort handelt es sich um Bedingung und nicht um ‚Berera' [10]) dann wird wieder die schon oben (S. 189 f.) behandelte Stelle aus T. Demai 8_1 beigebracht, aus welcher hervorgehen sollte, R. Jose habe behauptet ‚Jesch Berera', worauf geantwortet wird איפוך. Wir sehen, wie leicht B. emendirt, dann wird wieder eine T.-Stelle erst falsch citirt, dann wieder gesagt איפוך. Dass auch dann diese Controverse mit ‚Jesch Berera' und ‚En Berera' nichts zu schaffen hat, haben wir oben dargethan. Bisher wird von R. Jose angenommen, er behauptet ‚En Berera', Raba kommt wieder mit einem neuen Gedanken. Man könnte doch den Unterschied machen zwischen biblischen und rabbinischen Verboten. Bei biblischen Verboten könnte man annehmen ‚En Berera', bei rabbinischen ‚Jesch Berera'. Da es nämlich zweifelhaft ist, wie wir zu entscheiden haben, könnte man bei biblischen Verboten den Zweifel erschwerend, bei rabbinischen erleichternd entscheiden? Giebt es einen Tannai, fragt er, welcher

---

[10]) Die Frage von Tos. das. s. v. כשהתנו ist beantwortet durch die Erklärung des RABD zu Kinnim; hier handelt es sich nicht um ‚Berera', weil nicht Eigenthum der einen Frau mit dem der anderen vermischt ist, sondern die Frauen haben gemeinschaftlich die Tauben gekauft mit der Bedingung, der Priester soll erst das Eigenthum jeder einzelnen bestimmen.

auch bei rabbinischen Verboten ‚En Berera‘ behauptet[11])? — Dieser Unterschied wird auch in Beza 37 aufgestellt — die M. von Ajo, sagt die Gemara, hat er nicht gehört, oder da die Amoräer darüber stritten, ob sie echt ist oder nicht, verlangte er eine andere Stelle. Darauf erwiderte R. Joseph תנאי שקלת מעלמא, das muss, wie es aus den Parallelstellen hervorgeht, welche RJB am Rand angiebt, heissen, du willst Tannaim verwerfen, das heisst wohl, du willst den Tannai debe Ajo nicht anerkennen, weil תחומין rabbinisch ist, wir finden eine ausdrückliche Controverse betreff תחומין, dass die Chachamim angenommen ‚En Berera‘ und R. Simon ‚Jesch Berera‘? Es ist das die Stelle in T. Erubin c., die wir schon oben S. 218 besprochen, dass nämlich ohne Controverse eine Bedingung bezüglich Erub, „wenn ich am Sabbat wollen werde“, nicht gestattet ist; denn Erub zu machen ist nur gestattet לדבר מצוה, die Bedingung אם בא חכם ist gestattet und wenn auch ein bedingungsloser Erub auch ohne דבר מצוה — בדיעבד מותר ist, so wurde eben Bedingung zu machen in solchem Falle überhaupt verboten. Die Boraitha ist producirt, wie die von תנא דבי איו. R. Joseph nahm an, R. Simon habe ‚Jesch Berera‘ behauptet, weil er doch sonst erleichtet, und da diese T.-Stelle nur durch ‚Berera‘ erklärt wurde, musste R. Simon, welcher ‚Jesch Berera‘ annimmt, einen Erub לרוח אחת לכל ימי השנה zu legen, gestatten. Es ist merkwürdig, dass R. Joseph es ist, welcher diese Phrase תנאי שקלת מעלמא oft gebraucht. Dann wird gegen diese Boraitha, die R. Joseph beibringt, von הלוקח gefragt, da behauptet doch R. Simon ‚En Berera‘? Antwort איפוך, die Boraitha, die R. Joseph citirt, ist umzukehren; R. Simon verbietet es nach einer Seite einen Erub zu legen mit der Bedingung, wenn ich wollen werde, die Chachamim erlauben es. Es ist sonach mit der Authenticität diese Boraitha nicht weit her. Dann wird

---

[11]) **Man sollte meinen, er hätte doch aus der Controverse von Rabbi und RSbG diese Frage entscheiden können, dieselbe betrifft doch den Fall, dass ein Jude u. Heide ein Feld in Syrien gemeinschaftlich haben, und dort sind doch die priesterlichen Abgaben rabbinisch; aber wie wir wissen (s. oben S. 184 Anm. 6a) hat ja R. eine Controverse angenommen, ob כבוש יחיד שמיה כבוש oder nicht. Es konnte darauf geantwortet werden: Sie contraversiren nach dem Tannai, welcher behauptet כבוש יחיד שמיה כבוש, folglich ist von da nichts bewiesen.**

wieder die Behauptung des R. Simon in M. Ter. 3_5 als Beweis erbracht, dass er ‚Jesch Berera' behauptet hat. Wir haben gleichfalls schon oben (S. 212) dargethan, dass nach J. aus dieser Stelle dies nicht hervorgeht. Schliesslich sagt Raba, aus הלוקח יין ist gar nicht bewiesen, dass R. Jehuda, R. Jose und R. Simon angenommen haben ‚En Berera', der Grund ist שמא יבקע הנוד. Würde die T. gleich genau citirt worden sein, wäre ja die ganze Diskussion überflüssig. Gewonnen ist nur, dass sich verschiedene Ansichten geltend machen konnten, Die einen, R. Meir behaupte ‚Jesch Berera', R. Jehuda R. Jose und R. Simon ‚En Berera', die anderen, R. Meir und R. Jehuda behaupten ‚Jesch Berera', R. Jose und R. Simon ‚En Berera', wieder andere, bei biblischen Verboten ‚Jesch Berera', bei rabbinischen ‚En Berera' schliesslich, alle Tannaiten haben ‚Jesch Berera' behauptet[12]). So sind alle Möglichkeiten erschöpft. Dass diese Behauptungen nicht ohne Textänderungen und ohne producirte Boraithas vor sich gehen, glauben wir klar erwiesen zu haben. Aber die Schlussredaction der M. hat ‚Jesch Berera' hier sowie in Demai Abschn. 6 und 7 zum Princip erhoben[12a]), obwohl nach pal. Halacha dieser Begriff gar nicht gekannt worden.

---

40 f. ברירה[1]).

Wir haben im vorigen Artikel dargethan, dass die M. Erubin nach J. nicht durch das Princip ‚Berera' erklärt wurde, wie nach

---

[12]) Der Beweis, dass R. Jehuda ‚En Berera' behauptet, geht schliesslich auf den תני איו zurück, denn aus הלוקח יין ist das ja nicht bewiesen, weil es ausdrücklich heisst שמא יבקע נודו, aber aus dem תני איו, den R. Jochanan erklärt haben soll durch כבר בא חכם, ist das erwiesen (vgl. Joma 56.) Aber beides ist nur erschlossen. R. Jochanan hat, wie wir aus J. ersehen, die M. Erubin nicht bestritten.

[12a]) So wird auch die M. ib. 8 in Gemara erklärt von R. Aschi der auch sonst ‚Jesch Berera' behauptet hat, nach diesem Princip erklärt בלא הודיעוהו; bei הודיעוהו ist eben ‚Jesch Berera' anwendbar.

[1]) M. Gittin §§ 1, 5 כל הגט (3); ib. §§ 4, 5 מי שאחוז (7); M. Schek. § 4 שלשה עשר שופרות (6) T. ib. § 4 היה צלוב [7(5)]; ib. Schek. § 3 שלשהעשר שופרות (3); J. Gittin $3_{1,2}$ (44 c); ib. 7_4 (48 b); ib. Joma 1_1 (38 d); ib. Schekalim 6_4 (50 b); b. Gittin 24, 25, 28, 73 b, Joma 55 b, 56.

B. und dass durch den von den babyl. Amoräern neu aufgestellten Begriff ‚Berera' die pal. M. geändert wurde. Hier wollen wir zeigen, dass auch die M. Gittin 3_1, welche von B. durch das Princip ‚En Berera' erklärt wird, von J. anders aufgefasst wird, und wenn diese M. durch die babyl. Redaction keine Änderung erfahren hat, doch die pal. Halacha von der babylonischen verschieden ist, dass aber M. $7_{4,5}$ ib. in Babylonien ihre Redaction erhalten hat. Die pal. M. hat wie die T. $7(5)_4$ gelautet.

P. 1. Der letzte Passus der M. Gittin 3_1 wird im J. erklärt שלא כרות לשמה משעה ראשונה, d. h. der Scheidebrief wurde nicht von Anfang an für die bestimmte Frau geschrieben, da der Ehemann gesagt hat, לאיזה שארצה אגרש בו, der Scheidebrief soll für die Frau geschrieben werden, welche ich später wollen, bestimmen werde, das ist eine Bedingung u. z. eine alternative Bedingung. Wir müssen nun fragen, hat J. den Unterschied zwischen Bedingung und alternativen Bedingung gemacht. Der Fall der M. Erubin ist, wie wir im vorigen Artikel gesehen, nach J. überhaupt keine alternative Bedingung, sondern jeder anderen gleich. Hier wird im J. gefragt: מכיון שנתנו לה יעשה כמי שהוא כרות משעה ראשונה? Warum wird nicht angenommen, dass, nachdem die Frau den Scheidebrief erhalten hatte, er schon von Anfang an für sie bestimmt war? d. h., wie wir sonst bei Bedingung Rückbeziehung nach dem Eintritt der Bedingung annehmen, sollte das auch hier der Fall sein? darauf antwortet R Jose im Namen des R. Bibun [2]), die M. reflectirt die Annahme des R. Simon, dass bei alternativer Bedingung Rückbeziehung nicht angenommen wird. Nach den Contravertenten des R. Simon würde sonach in der That der Satz der M. anders lauten. Die Controverse von R. Simon und den Chachamim findet sich T. Kelim B.M. 1_{14}. Dort heisst es: Wenn Jemand zum Handwerker sagt: Mache mir zwei Schellen, eine für die Thüre, die andere

---

[2]) Diesen Amora führt Frankel in seinem מבוא nicht auf. Er wird wohl ein Zeitgenosse des R. Jochanan gewesen sein. Ich habe noch an anderer Stelle den Namen ר' ביבון gefunden (s. Schek. 1 Ende im Commentar. des REW). Es ist deshalb nicht ר' יוסי בר בון zu lesen. Es steht doch בשם und nicht בר. Auch in Tanchuma כי תשא Anfang zu לפקודיהם fand ich ר' מנחם בשם ר' ביבי.

[zum Umhängen um den Hals] für das Thier . . . so werden beide l. unrein, bis er die eine für das Thier bestimmt hat, R. Simon behauptet, sie werden nicht eher l. unrein, als bis er die eine für das Thier bestimmt hat. Das Princip, worüber gestritten wird, meinte R. Bibun, ist dies. R. Simon nimmt Rückbeziehung bei einer alternativen Bedingung nicht an. Solange er nicht die eine Schelle für das Thier bestimmt hat, in welchem Falle nur die Schelle für l. Unreinheit empfänglich ist, nimmt sie l. Unreinheit nicht an; die Contravertenten aber behaupten, eine alternative Bedingung wird zurückbezogen, wie jede andere Bedingung. Sobald er sich später entscheidet, wird der Wille auf die Zeit zurückbezogen, da er sie dem Handwerker übergeben, und da eine von beiden, nachdem sie fertig sind, schon für l. Unreinheit empfänglich ist, sind beide טמא. Hat er dann eine wirklich für das Thier bestimmt, so wird die andere l. rein. Nach dieser Antwort des R. Bibun würde erstens im Falle der M. nach den Contravertenten des R. Simon der Scheidebrief Gültigkeit haben. Ferner würde nach dieser Antwort eine andere Bedingung, als die, welche ich wollen werde, sondern etwa die, welche zuerst zur Thüre herausgehen wird, was nicht von seinem Willen abhängt, ohne Controverse Gültigkeit haben. Diese Antwort des R. Bibun ist von R. Jochanan und RSbL nicht angenommen worden, wohl weil der Grund der Controverse von R. Simon und den Contravertenten der war, dass die Chachamim bei einem Zweifel erschweren, R. Simon erleichtert. R. Jochanan beantwortet die Frage damit, die M. spricht die Ansicht Rabbi's aus, welcher behauptet, beim Scheidebrief — d. h. beim Schreiben desselben — ist jede Bedingung unstatthaft, was die Chachamim bestreiten[2a]). Nach R. Jochanan würde der Satz der M. bestritten sein, RSbL aber behauptet: Es sei unbestritten, dass jede Bedingung beim Schreiben eines גט unstatthaft sei. Wir sehen sonach, sowohl R. Jochanan als RSbL machen keinen Unterschied zwischen einer alternativen Bedingung und jeder anderen. Der halachische Unterschied zwischen R. Jochanan und RSbL ist der, dass nach letzterem ein גט, der mit einer Bedingung geschrieben wurde, ganz ungültig ist, gar keine Wirkung hat, nach R. Jocha-

---

[2a]) So sind auch im R.R. Bedingungen bei manchen Rechtsgeschäften unstatthaft.

nan hat er, wenn der Mann ein כהן ist, zwar nicht die Wirkung, dass die Frau in Folge desselben eine neue Ehe eingehen kann, aber die, dass, die Ehe mit demselben aufgelöst werden muss[3]). Wir sehen auch hier, dass der Fall der M. nach J. mit dem Begriff ‚Berera' d. h. bei einer Bedingung, wobei man die Wahl hat, das vorher Unbestimmte, als bestimmt angenommen wird, weil das, was später geschieht, schon früher bestimmt war, was der Tannai der M. bestreitet ‚En Berera'; sondern es handelt sich hier darum, ob beim Schreiben des גט eine Bedingung gemacht werden kann. Nach RSbL ist das bei גט verboten, nach R. Jochanan ist es streitig. Wird aber Bedingung zu machen gestattet, so wird zurückbezogen wie bei jeder anderen Bedingung. Den Begriff ‚Berera' kannte man in Palästina nicht.

2. Die pal. M. bezüglich der Zwischenzeit, wenn Jemand sagt זה גטך מהיום אם מתי hat uns T. 7_4 aufbewahrt. Sie lautet: זה גטך מהיום אם מתי מחולי זה הימים בינתים וכאי במציאתה ובמעשה ידיה ובהפר נדריה דברי ר' יהודה ר' מאיר[4]) אומר ספק ר' יוסי אומר בעילתו תלויה וחכמים אומרים מגורשת לכל דבר אלא שימות dazu J. אמר ר' זעירא ואת אומרת שהיא כאשת איש לכל דבר. R. Seira sagte, daraus folgt, dass nach R. Jehuda sie in allen Beziehungen in der Zwischenzeit als Ehefrau gilt; aus diesem Satze R. Seiras ersehen wir, dass im M. nicht gestanden hat ר' יהודה אומר כאשת איש לכל דבר[5]). Folgender Grund der Controverse der Tannaim muss

---

[3]) Das sagt J. zu Anfang מלתיה דריש לקיש' כולן אינן פסולין דריש לקיש אמר כתב תורפו בטופס פסול מלתיה דר' יוחנן אמר כולן פסולין דאמר כתב תורפו בטופס כשר vgl. die Erklärung von N.J. RSbL verbietet ein Formular eines גט zu schreiben, weil das doch bedingungsweise ist, darum hat ein גט mit einer Bedingung geschrieben gar keine Gültigkeit: R. Jochanan gestattet תופס zu schreiben, wird demnach ein גט mit einer Bedingung geschrieben, so hat er die Wirkung, dass die Ehe mit einem כהן aufgelöst werden muss. Im B. heisst es, ר' יוחנן אמר אף אחרון אינו פוסל und zwar ist das ein Schluss, weil er behauptet hat אחין שחלקו לקוחות, was beweist, dass er אין ברירה angenommen hat. Wir sehen, dass J. damit nicht übereinstimmt.

[4]) So in AW. E ist verschrieben דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר, Möglich ist es eine Emendation von später Hand (s. w.)

[5]) Nach den Erklärern ist das תמן תנינין ganz unverständlich, liest man aber תנינין, was sich auf T., die pal. M., bezieht, wo eben steht ר' יהודה אומר אומר זכאי במציאתה, welchen Passus R. Seira erklärt, so schwindet die Schwierigkeit. In . . .

nach J. angenommen werden. R. Jehuda, heisst es weiter in J., nahm an, אין מיתה מצויה, bei einem Zweifel über das Leben eines Menschen entscheiden wir nach der Präsumtion des Lebens, mag der Zweifel auf die Vergangenheit oder die Zukunft sich beziehen. Bis zum letzten Moment des Ehemannes hat die Frau חזקת אשת איש, weil die Präsumtion des Lebens des Mannes vorhanden ist, hat die Frau ihre vollen Rechte. Hat sie nun ihre eheliche Pflicht in dieser Zeit verletzt, so folgt die Strafe für die Pflichtverletzung einer Ehefrau. R. Meir hält den Zustand der Zwischenzeit als einen besonderen, sie ist ספק מגורשת. Denn er nimmt die Präsumtion des Lebens, wenn der Zweifel auf die Zukunft gerichtet wird, nicht an, eine solche Präsumtion wird nur angenommen, wenn der Zweifel auf die Vergangenheit sich richtet. שמא מת לא חיישינן שמא ימות חיישינן[6]. R. Meir wird daher be-

---

der pal. M. stand nicht הרי היא כאשת איש לכל דבר, sondern wie jetzt in T.; aber aus dem Zusammenhang ist das zu erschliessen. R. Jehuda behauptet, sie hat alle Rechte der Ehefrau, R. Meir behauptet, sowohl die Rechte als die Pflichten sind zweifelhaft, R. Jose hält zwar wie R. Meir die Rechte als zweifelhaft, aber die Pflichten sind in der Schwebe (בעילתה תלויה), während die Chachamim behaupten, sowohl Rechte als Pflichten bleiben, wie bei jeder Bedingung, in Schwebe. Wir sehen aus der Controverse des R. Jose, dass die Rechte zwar zweifelhaft sein können, aber nicht die Pflichten; wenn nun R. Jehuda bezüglich der Rechte die Frau als Ehefrau behandelt, um so mehr bezüglich eines Vergehens gegen die eheliche Pflicht. — Wenn in M. gestanden hätte כאשת איש לכל דבר, so ist ja der Satz Seira's überflüssig.

[6]) Diese Unterscheidung macht J. betreff R Jose u. R. Simon, Gittin 3_8. Dort sagt J.: In M. heisst es: Wenn Jemand Früchte hinlegt, um sie zu Teruma u. Masserot zu machen für andere, die er geniessen will, so kann er von diesen zum Geniessen abheben, in der Präsumtion, dass jene noch vorhanden sind. Nun behaupten doch R. Jose u. R. Simon bei הלוקח יין (Demai 7c), man befürchtet, dass der Weinschlauch springen wird, und hier heisst es doch, man befürchtet nicht, dass die zu Teruma hingelegten Früchte verloren gehen können? Antwort: Hier wird der Unfall erst entstehen, nachdem die zu תרו"מ hingelegten Früchte verloren sein werden. Dort entsteht der Unfall sofort, תמן למפרע נתקלקלו ברם הכא מכאן והילך נתקלקלו. Es kommt dieser Unterschied auf den in B. vorkommenden hinaus שמא מת לא חיישינן שמא ימות חיישינן (vgl RAE zu M. c.). Ebenso muss die Frage des J. ib. 3_8 sowie die Antwort, welche der eben genannten gleichen, sich nur auf R. Jose u. R. Simon beziehen, nicht aber auf R. Jehuda, welcher behauptet אין מיתה מצויה auch da, wo es sich um die Zukunft handelt. Von hier ist auch bewiesen, dass nach J. R. Jehuda bei הלוקח יין mit R. Meir übereingestimmt

züglich der Rechte der Frau entschieden haben, sie sind zweifelhaft und המוציא מחברו ע״ה, ebenso wie bezüglich der Pflichten. R. Jose gesteht zwar R. Meir zu, dass die Rechte der Frau in der Zwischenzeit zweifelhaft bleiben, denn das מהיום kann interpretirt werden: von heute ab, oder kurz vor meinem Lebensende, bezüglich der Vermögensrechte ist der Zweifel vorhanden, bezüglich der Strafe bei Verletzung der ehelichen Pflicht, nehmen wir die Interpretation an, dass gemeint ist, von heute ab von dem Tage, da der גט übergeben wurde (בעילתו תלויה); die Chachamim halten diese Bedingung, wie jede andere, die bis zur Erfüllung in suspenso bleibt und nach Erfüllung derselben zurückbezogen wird[7]). Weder hat nach J. die Controverse von הלוקח יין in Demai, noch die in Erubin noch endlich die Controverse in

---

hat, da R. Jehuda שמא יבקע הנוד nicht angenommen haben kann, da er doch die Befürchtung שמא ימות auch nicht annimmt, während nach J. R. Meir wohl שמא ימות behauptet, aber nicht שמא יבקע הנוד. Der Unterschied ist der, der Tod steht gewiss jedem bevor, während bei נוד es nicht sicher ist, dass jeder נוד springt und zweitens handelt es sich bei נוד doch nur um einen Tag, שבת: In dieser kurzen Zeit nahm R. Meir an, kann man auf die Präsumtion des fortdauernden Zustandes sich verlassen.

[7]) Ich glaube, J. ist nach Vorlage der T. als Text der M., so zu emendiren אית תניי תני בעילתה ברורה ואית תניי תני בעילתה ספק ואית תניי תני בעילתה תלויה מאן דאמר בעילתה בוורה מביא חטאת מאן דאמר בעילתה ספק מביא אשם תלוי מאן דאמר בעילתה תלויה מת פטור לא מת מביא חטאת. Nach R. Jehuda ist בעילתה ברורה, da sie als אשת איש angesehen wird, bis zum letzten Moment des Todes, so war sie bis zu diesem Moment als Ehefrau zu betrachten und ist strafbar. Nach R. Meir ist בעילתה ספק, da in jedem Moment es zweifelhaft ist, ob er sterben wird, so ist בעילתה ספק, d. h. er muss ein אשם תלוי darbringnn, die Handlung ist zu einer Zeit begangen worden, in der es zweifelhaft war, ob sie nicht verboten war. R. Jose stimmt mit dem Chachamim überein, dass die Strafe in suspenso bleibt. Der nachherige Tod des Mannes machte den גט von der Zeit, als die Frau ihn empfangen, als gültig; sie ist daher nach dem Tode frei von Strafe, lebt er weiter, dann ist der גט ungültig und die Strafe erfolgt. Wir ersehen auch hier, dass J. das Wort ברירה in der von B. gebrauchten Bedeutung nicht gekannt hat. Hier wird ברורה für ‚gewiss‘ sicher gebraucht, weil sie eine אשת איש nach R. Jehuda ist, ebenso finden wir J. Kid. 3_1 מעילתה ברורה u. מעילתה ספק, wo ברורה heisst „gewiss“ im Gegensatz zu ספק ‚zweifelhaft‘. Die Commentatoren erklären ברורה hier nicht sinngemäss. Schon aus dem Gebrauch des Wortes ברורה als sicher, gewiss u. z., weil die Frau אשת איש ist und ebenso aus dem in Kid. c. angeführten ersehen wir, dass J. das Wort ברירה in dem Sinne des B. „das Unbestimmte wird als bestimmt“ angenommen, nicht gekannt hat.

Gittin irgend etwas mit ‚Berera‘ zu thun. Zur Behauptung des R. Jehuda, in der Zwischenzeit wird die Frau als Ehefrau angesehen, frägt J., תמן הוא אמר מיתה מצויה. Hier sagt R. Jehuda die Befürchtung des eingetretenen Todes wird nicht angenommen (אינה מיתה מצויה) und an einer anderen Stelle sagt er, wir befürchten wohl, dass der Tod eintreten könne. Die Stelle wird nicht angegeben, weil bekannt war, dass R. Jehuda ausdrücklich sagt, אף אשה אחרת מתקנין לו שמא תמות אשתו, darauf wird geantwortet צבור שאני, dort handelt es sich um die Gesammtgemeinde, da erschwert er, dann heisst es דתני, wir sehen auch aus einer anderen Stelle, dass er die Präsumtion des Lebens nicht annimmt, wo es sich um eine von vielen Personen handelt. Von Vielen kann eine sterben[7a]). Die Stelle in J. Joma 1 hat gerade so gelautet wie hier, dass nämlich die Stelle, die mit der anderen in Widerspruch steht, nicht angegeben war; hier sagt R. Jehuda מיתה מצויה und תמן תנינן אין מיתה מצויה nämlich die Behauptung R. Jehuda's ימים בינתים זכאי במציאתה ובמעשה ידיה. Das Citat im J. Joma passt gar nicht zur Frage. R. Jehuda behauptet in der M. שמא תמות אחת, das widerspricht doch nicht der Stelle המביא גט והניח זקן, dort handelt es sich um den Zweifel, ob er gestorben ist, שמא מת, dieser Zweifel wird nach der Präsumtion entschieden, in der M. Joma aber ist der Zweifel שמא תמות, der wohl angenommen wird? (vgl. ק״ע das.). Es ist zweifellos, dass diese Stelle interpolirt ist nach B. (s. w.). Statt der Behauptung R. Jehuda's in Gittin 7, woraus hervorgeht, er habe angenommen אין מיתה מצויה, für die Zukunft, wird ein Satz aus Gittin 3 citirt, den Niemand bestreitet. Im J. Schekalim wird gleichfalls die Frage so gestellt, als wenn R. Jehuda bezüglich שמא מת sich widerspricht, dann wird geantwortet, R. Jehuda nahm nicht einen Zweifel שמא מתה an, sondern er meint, es sei gewiss, dass eine gestorben — was doch eine sehr

---

[7a]) RMM erklärt auch ähnlich, aber nach ihm muss die Stelle versetzt werden, es ist nämlich nach ihm die Frage von לא היה שופר לקנים; nach unserer Erklärung ist zuerst die Frage von מתקנין לו אשה und dann die Antwort תמן בצבור כאן ביחיד und dann דתניא, es ist auch sonst ein Unterschied, ob die Frage ist bei einem bestimmten Einzelnen oder bei einem von Vielen. Die Stelle, die hier echt ist, ist in J. Joma und Schekalim von später Hand corrumpirt worden im Interesse der Harmonisierung mit B.

gezwungene Interpretation von שמא תמות ist — und dann wird gefragt ולברור ד' זווי ואידך לשחרי, genau wie im B., während, wie wir uns überzeugt haben, in allen Hauptstellen, wo im B. über ‚Berera' verhandelt wird, das Wort und der Begriff im J. gar nicht gekannt ist. Ausserdem widerspricht doch die Stelle in Schekalim der in Gittin. Wer diese Stelle für echt hält, hat eben für Kritik kein Verständnis[8]). Unzweifelhaft ist die Stelle des J. in Schekalim aus dem B. interpolirt[8a]).

---

[8]) RAJ. zu Gittin, Joma u. Schekalim c. bemerkt zwar den Widerspruch zwischen den Parallelstellen in J. Gittin u. Joma u. Schekalim, sucht aber zu harmonisiren, als wenn J. — obwohl RAJ fast auf jedem Blatt Widersprüche zwischen J. u. B. aufwirft — die verschiedenen Ansichten der babyl. Amoräer gehabt haben müsste, nämlich, die eine Stelle wäre zu erklären nach der Annahme, R. Jehuda hat „Jesch Berera' behauptet, die andere, er habe ‚En Berera' angenommen. Da hätte doch im J. in Demai Gittin, Erubin von ‚Berera' etwas erwähnt werden müssen. Aber die pilpulistische Antwort von RAJ ist leicht zu widerlegen. Die Voraussetzung, die er macht, J. müsse nach R. Jehuda angenommen haben ‚Jesch Berera', weil es das. heisst, der כהן גדול soll die zweite Frau am ע"י"כ מקדש sein על תנאי, mit der Bedingung, אם תמות אשתו, das sei nur nach dem Princip ‚Jesch Berera' möglich, ist schon darum falsch, weil eine solche Bedingung eine einfache Bedingung ist wie jede andere und gültig ist auch nach der Annahme ‚En Berera', zweitens sollen die Kidduschin hier nicht zurückbezogen werden, sondern sollen im Moment des Todes der einen die der anderen beginnen. So wurde die Bedingung gemacht. Der כהן גדול würde ja, wenn zurückbezogen würde, שני בתים gehabt haben. Die Erklärung von RMM zur Frage des J, ולקדש מערב י"כ ist ganz richtig. Sollte er ohne Bedingung am ע"י"כ die Frau מקדש sein. Eine andere Verschiedenheit zwischen J. u. B. merkt, wie die Glosse zu J. angiebt, schon RChdS in מ"ח הל' ע"יה"כ an, nämlich, nach J. genügen für den כה"ג blosse קידושין u. z. על תנאי, nach B. muss כניסה hinzukommen.

[8a]) Die Frage ist überhaupt nicht zu verstehen, da die Stelle die Voraussetzung hat, es war ein שופר לקיני חובה, was ja R. Jehuda bestreitet. Die Stelle befindet sich in T. Schekalim, als Meinung des ersten Tannai, worauf folgt, R. Jehuda contraversirt. Da kann man doch nicht vom Contravertenten des R. Jehuda eine Frage gegen R. Jehuda aufwerfen? In b. Joma wird von M. Gittin 4, wo es sich um שמא מת handelt, gefragt, und dieselbe Antwort gegeben wie hier שמא מת ודאי. Unzweifelhaft muss die Frage im J. hier wie in Gittin gelautet haben. Hier befürchtet R. Jehuda שמא תמות, und in Gittin bei מה היא באותן ימים geht hervor, dass R. Jehuda behauptet שמא ימות לא חיישינן und der Unterschied wird gemacht worden sein, von vielen kann eine sterben. Vielleicht steht in der M. der Hauptsatz des R. Jehuda לא היו שופרין לקינים darum nicht, weil er nach Annahme des B. vielleicht das gar nicht

B. 1. Wie wir in voriger Nr. dargethan haben, war unter den babyl. Amoräern Controverse, ob R. Jehuda ‚Jesch Berera‘ oder ‚En Berera‘ angenommen hat, ebenso, ob R. Jose u. R. Simon ‚En Berera‘ oder ‚Jesch Berera‘ behauptet haben. Man will diese Controversen über ‚Berera‘ aus Controversen erschliessen, die nur entfernte Aehnlichkeit mit ‚Berera‘ haben, indem man nämlich alternative Bedingung gleichsetzt einer Abmachung bei einer Wahl von zwei Sachen unter verschiedenen Bedingungen oder eine Handlung vornimmt zu verschiedenen Zwecken, je nachdem die Bedingung erfüllt wird oder nicht. Die erste ist eine Bedingung, si voluero, da kann man zweifelhaft sein, ob der, welcher jetzt will, schon früher gewollt hat oder nicht, nicht aber, wenn das eine unter der einen, das andere unter einen anderen Bedingung gewählt wird. Auch hier finden wir die Gleichsetzung beider Bedingungen und die Rückbeziehung solcher Bedingungen wird unter den Begriff ‚Berera‘ subsumiert, während auch nach der Annahme von ‚En Berera‘ einfache Bedingungen zurückgezogen werden. Die Gemara erklärt als Grund des letzten Passus der M. das Princip אין ברירה, das heisst bei einer alternativen Bedingung wird nicht zurückbezogen. Dann wird gefragt, wie ist es, wenn Jemand sagt, schreibe den Scheidebrief für die Frau, welche zuerst aus der Thüre herausgehen wird; worauf geantwortet wird, das ist ja derselbe Fall, wie in der M.; da frägt Abai ganz richtig, die beiden Fällen sind doch nicht gleich; hier in M. ist die Bedingung, si voluero, da kann man ‚En Berera‘ behaupten, aber לאיזה שתצא בפתח תחלה ist der גט nicht von seinem Willen abhängig, sondern von einer Thatsache bedingt, da kann Rückziehung der Bedingung angenommen werden? Darauf Raba: Wer ‚Berera‘ behauptet hat keinen Unterschied gemacht zwischen תולה בדעת עצמו und תולה בדעת אחרים d. h. jede Wahl von zwei

---

bestritten hat. Wenn man T. § 1 u. 2 ib. mit M. 6_4 vergleicht, sieht man nicht ein, was Rabbi veranlasst haben sollte die Form der T. zu ändern, den genannten Hauptsatz R. Jehuda's in M. auszulassen, den er doch sicher behauptet hat? Die babyl. M.-Redaction ging davon aus, R. Jehuda und die Chachamim contraversiren, ob ‚Jesch Berera‘ oder ‚En Berera.‘ R. Jehuda hätte ‚En Berera‘ angenommen, die Chachamim ‚Jesch Berera‘. Wenn es aber nicht sicher war, dass eine gestorben, gesteht R. Jehuda zu, dass man das חטאת darbringen kann.

Gegenständen, die bedingt ist, ist eine alternative Bedingung und da ist Controverse ob „Jesch Berera' oder ‚En Berera', wenn auch nicht geläugnet werden kann, dass jede andere Bedingung zurückbezogen wird. Wir sehen hier wie in Erubin, dass durch Gleichsetzung von alternativer Bedingung und einer bedingten Wahl zweier Gegenstände erwirkt wurde, die Tannaim behaupten zu lassen, ‚Jesch Berera', obwohl bei einer von einem zukünftigen Ereignisse bedingten Wahl — eine gewöhnliche Bedingung vorliegt, welche rückwirkende Kraft hat. Da nun solche Stellen herangezogen werden, wobei es sich um Wahl handelt, sowohl nach R. Jehuda als nach R. Jose und R. Simon Rückbeziehung angenommen wird, (s. oben S. 228 f.)[9], so wird die Controverse

---

[9]) Wie B. die Controverse von הרני בועלך ע"מ שירצה אבא auf ‚Berera' zurückführen konnte, haben wir oben (S. 171 f.) dargethan. Er hielt nämlich diese Bedingung als eine bedingte Wahlhandlung. Wie sie aber wirklich aufzufassen ist, ersehen wir aus T. Kidduschin 3_7. Dort heisst es: כל תנאי שיש מעשה מתחילתו תנאי בטל כיצד הריני חולצך על מנת שירצה אבא אף על פי שלא רצה האב הרי זו מקודשת הרני בועלך על מנת שירצה אבא אף על פי שלא רצה האב הרי זו מקודשת ר' שמעון בן יהודה אומר משום ר' שמעון רצה האב מקודשת שלא היתה בעילה אלא על תנאי הראשון כלל אמר ר' שמעון בן אלעזר כל תנאי שאיפשר לה לעשותה בה ובשלוחה והתנה עמה תנאו קיים ושאי אפשר לעשות אלא בגופה והתנה עמה תנאו בטל. Hier haben wir das Princip der Controverse angegeben. Nur eine solche Handlung, behauptet der erste Tannai, kann bedingt vorgenommen werden, die auch durch einen Vertreter ausgeführt werden kann, nicht aber eine solche, wo eine Vertretung gesetzlich unmöglich ist. Sowohl bei חליצה als קידושי בעילה ist Vertretung ausgeschlossen. R. Simon erkennt das Princip nicht an. Ist bei solchen Handlungen, die auch nicht vertreten werden können, eine Bedingung gemacht, und die Bedingung ist nicht erfüllt, so gilt die Handlung als null u. nichtig. Er bestreitet auch den ersten Fall von חליצה. Aber da חליצה nur eine formale Handlung ist, so kann sie selbstverständlich als nichtig erklärt werden. aber selbst בעילה, obwohl die Handlung selbst nicht ungeschehen gemacht worden kann, ist doch als קדושין null und nichtig. Das drücken die Worte aus, die in der Boraitha des B. fehlen. Die בעילה hat als קידושין nur Geltung, wenn die Bedingung — d. h., wenn der Vater will, erfüllt ist, will er nicht, so war die בעילה nicht לשם קידושין. Der erste Tannai behauptet in beiden Fällen wird die Bedingung als nicht hinzugefügt betrachtet. — In AW steht anstatt ר' שמעון בן אלעזר משום — ר' שמעון בן יהודה משום ר' שמעון ר' מאיר und R. Simon b. Eleasar stellt auch den כלל auf, wonach er selbst mit diesem Satze auch übereinstimmt, was zu einer äusserst gezwungenen Erklärung führt (s. RDP u. RSA). Siehe J. Kidduschin 2_8 wo es heisst ר' חייה בשם ר' יוחנן כל תנאי שמעשה מתחלתו מקודשת לחומרין . . . . דלא כר' שמעון, das setzt

von הלוקח יין nicht durch ‚En Berera‘ begründet, sondern durch שמא יבקע הנוד. Raba kommt hier zu demselben Resultat wie in Erubin. Der Beweis, dass R. Jehuda ‚Jesch Berera‘ behauptet hat, ist der von M. 7_5, wo R. Jehuda behauptet, in der Zwischenzeit gilt die Frau als Ehefrau in allen Beziehungen (s. oben S. 236). Wir sehen, dass B. nicht wie J. als Grund der Controverse annahm, dass R. Jehuda behauptet hätte אין מיתה מצויה, und R. Meir מיתה מצויה, sondern der Grund ist der, R. Jehuda sagt, bei מעת שאני בעולם, ist das Prinzip ‚Berera‘ anwendbar; R. Meir, der ja auch ‚Jesch Berera‘ behauptet, hält jeden Moment von dieser Zeit an für zweifelhaft, und darum hat die Frau einen besonderen status, sie ist weder als Ehefrau, noch als geschieden zu betrachten. Was das Princip von שמא מת und שמא ימות betrifft, so kommt b. Gittin 28 a u. b zum entgegengesetzten Resultat als J., nämlich R. Meir behauptet, שמא ימות לא חיישינן, weil er שמא יבקע הנוד nicht annimmt, und R. Jehuda, welcher שמא יבקע הנוד befürchtet, behauptet auch שמא ימות חיישינן, nämlich bezüglich ‚Berera‘ stimmen sie, wie das Resultat von Raba[10]) 25 b aufgestellt wurde, überein. Die Controverse von R. Meir und R. Jehuda geht nur darauf zurück, dass R. Jehuda מעת שאני בעולם interpretirt „einen Moment vor dem Tode“, während nach R. Meir dieser Ausdruck zu verstehen sei, vom Moment, da die Frau den גט erhält (vgl. Raschi zu Gittin 74 a u. Tos. RJT das.). Nach dieser Interpretation hat die bab. Redaction die pal. M. geändert. Sie hat erstens nicht alle vier Meinungen, nämlich R. Jehuda, R. Meir, R. Jose und Chachamim aufgeführt, sondern bloss R. Jehuda und R. Jose, u. z. weil nach der Erklärung der variirten T. als Boraitha R. Jose und die Chachamim bezüglich בעילה übereinstimmen; ferner ist die Erklärung des R. Seira הרי היא כאשת איש לכל דבריה in der Behauptung R. Jehuda's aufgenommen. R. Jehuda konnte diese Satzform nicht gebrauchen, da doch gleich darauf folgt לא תתיחד עמו, was doch dem Ausdruck כאשת איש widerspricht. Auch passt die Ordnung in T. besser als in M. War die Absicht der bab.

---

unsere T.-Stelle voraus, und R. Jochanan entscheidet erschwerend nach beiden Behauptungen, ein Beweis, dass an ‚Berera‘ bei dieser Controverse nicht gedacht wurde.

[10]) Tos. RJT liest Gittin 74 b anstatt אמר רבה — אמר רבא.

M.-Redaction die, dass לא תתיחד עמו ohne Controverse auf זה גטך מהיום אם מתי sich bezieht, da ist בעילתו תלויה ohne Controverse, während bei מעת שאני בעולם nach R. Jehuda nur der Grund von גט ישן ist? — So ist auch die Verschiedenheit zwischen b. Joma 13 und J. Gittin c. und Joma c. zu erklären. B. frägt nicht wie J., wie kann R. Jehuda behaupten, שמא תמות, weil nach B. in der That R. Jehuda angenommen שמא ימות חיישינן. Einen anderen Unterschied haben wir schon oben angegeben, den schon RChdS bemerkt (s. oben S. 240 A. 8); ferner ist er nach J. מקדש על תנאי, nach B. מגרש על תנאי. Aber die Auffassung, die wir in b. Erubin finden, dass R. Jochanan angenommen hat, ‚En Berera', ist auch in Joma 56 vertreten. R. Jochanan, so muss man nach B. annehmen, hat הלוקח יין interpretirt, dass R. Jehuda, R. Jose und R. Simon ‚En Berera' annehmen, er hat auch die Boraitha von Ajo für richtig gehalten. Nach dieser Auffassung ist die Gemara zu erklären, wo gefragt wird ולברור ארבעה זוזי וכו' und geantwortet wird ר' יהודה לית ליה ברירה u. z. aus der Controverse von הלוקח und dem Tannai Ajo, zu welcher Stelle R. Jochanan gesagt hat וכבר בא חכם[11]). Dass diese Relationen nur erschlossen sind, haben wir schon erkannt. Wenn auch R. Jochanan behauptet hat[12]) אחין שחלקו לקוחות הן, so hat er die M. in Erubin nicht bestritten und hat auch die M. in Gittin 7_4 die Behauptung R. Jehuda's nicht durch ‚Berera' erklärt, sondern wie J. אין מיתה מצויה. Während nach J. R. Jo-

---

[11]) Die Frage in Schekalim, wie sie jetzt vorliegt, ist auch nur nach B. verständlich, der von R. Jehuda annahm שמא ימות חיישינן, darum fragt er von solchen Fällen, wo es sich um שמא מת handelt, nach palästinischer Auffassung muss die Frage von שמא ימות ausgehen, darum sagten wir, ist J. Joma das Beispiel interpolirt und in Schekalim nach B. verschlimmbessert worden, nämlich er meint, שמא ימות ודאי und ר' יהודה לית ליה ברירה (s. oben).

[12]) Wenn gefragt wird, wenn nach B. R. Jochanan R. Jehuda behaupten lässt אין ברירה, wie hat er nach R. Jochanan die Controverse von R. Jehuda u. R. Meir in Gittin 7_4 erklärt? Da kann man nur antworten, B. hat, wie das in Erubin u. in B.K. c. geschieht, das Hilfsmittel von איפוך angenommen, und es ist möglich, dass in E. die umgekehrte Reihe bei הימים שבנתיים wo zuerst steht דברי ר' מאיר und dann דברי ר' יהודה nicht ein Schreibfehler ist, sondern eine Emendation nach der Annahme, R. Jehuda habe ‚En Berera' behauptet.

chanan behauptet, האחרון פסול ופוסל, lässt B. ihn behaupten האחרון אינו פוסל, weil er אין ברירה annimmt. Wer diese verschiedene Auffassung des B. u. des J. durchdenkt, muss zu dem Resultat kommen, dass in Folge der Erklärung der M. durch ‚Berera' von Seiten der babyl. Amoräer auch der Text der M. umgestaltet werden musste.

40g. ברירה[1].

Wir haben schon in Nr. 40a den Gegensatz der palästinensischen Auffassung bezüglich der Controverse in M. c. und der babyl. angegeben. Hier wollen wir auf das Verhältniss der angeführten M. u. T. zu einander sowie der in B. angeführten Boraitha unser Augenmerk richten und wir werden uns überzeugen, dass die Stellen in T., die jetzt abrupt sind, ursprünglich zur pal. M. gehörten. Die Interpretation des J. wird klarer, wenn wir die T.-Stellen mit M. verbinden.

P. Die Controverse des ersten Tannai und des RElbJak. wird von J. damit erklärt, dass der erste Tannai annahm, jeder Quadratcentimeter des Hofes ist gemeinschaftlich, es benutzt daher jeder socius Alleineigenthum und Eigenthum des anderen; darum kann die Gemeinschaft nicht fortbestehen, sie muss gelöst werden. RElbJak. hält wie RSbG bei Gemeinschaft einer Bodenfläche, welche theilbar ist, die eine Hälfte als Alleineigenthum des einen die andere als die des anderen. Es geht daher der eine an der einen Seite des Hofes, der andere auf der anderen Seite. Das ist aber nur der Fall, wenn der Hof theilbar ist, wenn er auch nicht wirklich getheilt wird. Würde der Hof aber untheilbar sein, so gesteht REibJak. zu, dass die Gemeinschaft aufgelöst werden muss. Das geht aus den folgenden M's., in welchen von untheilbaren Gegenständen die Rede ist, deutlich hervor, dass dort RElbJak. nicht contraversirt[2]). Das stimmt auch mit der Auffassung des J. (Demai 6_3), dass nämlich RSbG Rabbi zu-

---

[1]) Quellen: M. Ned. §§ 1—5 השותפין (5); T. ib. §§ 9, 10 (p. 278_6) ר' אליעזר בן יעקב (2); J. ib. 5_{1-5} (39 ab); b. ib. 46 a; ib. B.K. 51 b, Beza 39 b RMBM Ned. 7_{2-5}; Resp. RSBA 406 J.D. $226_{1,2}$ REW. O.Ch. 658 n. 13.

[2]) Die Auffassung B. sieh sub B.

stimmt, wenn die Garben getheilt werden, dass da jeder Stengel gemeinschaftlich ist. — Die Chachamim, sagt J. weiter, gestehen RElb Jakob zu, wenn die Hälften äusserlich kenntlich sind, wenn der Boden mit Mosaik (פסיפס) belegt ist, dass dann schon in der Verbindung reelle Theilung vorhanden ist. Möglich dass, wie RSBA erklärt, die Chachamim auch Theilung nicht gestatten, wenn die Hälften nicht kenntlich sind, weil die Theilung gleich Tausch d. h. Kauf und Verkauf ist, was denen untersagt ist, welche sich gegenseitig den Genuss versagt haben. — RElbJak. gesteht aber den Chachamim zu, dass wenn der eine Theilhaber seinen Theil verkauft hat, er den Hof nicht betreten darf, da er dann keinen Theil mehr hat, so dass er sagen könnte, ich gehe in meinem Theile. Selbstverständlich kann er mit Erlaubnis des Käufers oder für denselben hineingehen (s. RMM). Das folgende im J. ist richtig erklärt von RJDBS. Es wird mit der Auseinandersetzung bewiesen, dass RELbJ nicht deshalb erlaubt, weil ותור מותר במודר הנאה, sondern weil er nicht annimmt, כל טפח וטפח של שותפין, so gehört die eine Hälfte dem einen, die andere dem anderen. Nur spricht RJDBS von ברירה, was wir bestreiten. Dann erklärt J. den Passus der M. כופין את המדיר למכור את חלקו. Es wird gefragt, das widerspricht sich doch, wenn es heisst, dass der, welchem der Genuss des anderen versagt ist, sagen kann, ich gehe in meinem Theil, wozu braucht man den Gelobenden zu zwingen? Antwort: das sind verschiedene Fälle; wenn der Genosse sich selbst den Genuss von anderen versagt, da zwingt man ihn nach RElbJak. in der That nicht, nur dann, wenn er dem anderen den Genuss seines Eigenthums versagt[3]). Zum folgenden Passus der M. היה אחד מהן מודר מחברו וכו' ist hinzuziehen der Satz in T. c. היה אחד מהן ראוי [רגיל] להדיר אחרים על חלקו כופין את הרגיל למכור את חלקו. Diesen Satz hatte J. in der pal. M. und bemerkt dazu: In diesem Falle steht nicht wie oben allgemein כופין, sondern nur wenn er רגיל ist, und das wird erklärt, wenn er zweimal dies gethan, dann wird er zum drittenmal gezwungen[4]). Ebenso hat in der pal. M. ib. 5 gestanden

[3]) Sieh' die Erklärung v. RDF. dass die LA nach RSBA emendirt werden muss; בתוך של חברך אני נכנס ולא לתוך שלך ist zu streichen.

[4]) Ebenso hat in der pal. M. nach ולגדל תרנגולין gestanden כשם ששניהם אסורין לדור בחצר כך שניהם אסורין לדור במבוי כשם ששניהם אסורין לגדל תרנגולין כך שניהם

רחבה שדרך הרבים מפסקת הרי היא של עולי בבל וכו׳, denn J. bemerkt כיני מתניתין כעולי בבל היא. Nicht die רחבה ist Eigenthum der עולי בבל, sondern sie ist wie die Sachen, welche den עולי בבל gehören, denn sie ist doch im Grunde Eigenthum der Stadtbewohner[4a]). Warum sollte Rabbi diese wichtige Bestimmung in seiner M. ausgelassen haben? während die babyl. M.-Redaction gekürzt und den Unterschied in Gemara auch nicht angegeben hat. Dass J. die Boraitha in B.K. c., wo eine ähnliche Controverse zwischen RElbJak. und den Chachamim bei בור angeführt ist, nicht gekannt haben kann, ersehen wir daraus, dass zu דבר של עולי בבל gezählt wird באר באמצע דרך, woraus hervorgeht, dass באר של שותפין, wo eine reelle Theilung während der Verbindung unmöglich ist, auch RElbJakob den Chachamim zugestanden hat, dass wenn sie sich gegenseitig durch Gelübde den Genuss versagen, die Gemeinschaft des Brunnens aufgeben müssen (s. weiter sub B.)

B. Wir sehen hier wieder, wie die bab. Amoraim, welche bezüglich ‚Berera‘ verschiedener Ansicht waren, bestrebt sind, ihr Princip in den Controversen der Tannaim zu finden.

Eine anonyme Frage (סתם גמ׳) geht von der Voraussetzung aus, die Contravertenten des REbJ haben zum Princip gehabt ‚Jesch Berera‘, es sei nur eine Strafe, (קנס) welche die Chachamim demjenigen auflegen, welcher sich den Genuss des anderen versagt, welche Strafe RElbJak. nicht für nöthig hält; wird aber dem anderen der Genuss des Gelobenden versagt, wo Strafe desjenigen,

---

אסורין לגדל בהמה דקה. Der Passus in § 10 המודר חברו בפניו וכו׳ wird im J. 5₄, ohne dass תני steht, verschieden begründet, weil er in der pal. M. gestanden hat.

[4a]) Zu וכותב חלקו לנשיא bemerkt J. כיני מתניתן וצריך לכתוב חלקו לנשיא, das ist ähnlich, wie B. erklärt ומה תקנתן וכו׳. RER findet das auffallend, es hätte dann stehen müssen חסורי מחסרי והכי קתני und er meint, והכותב חלקו לנשיא sei herauf zu lesen, wenn Jemand seinen Theil dem Nassi verschreibt, so haben Alle daran Antheil, auch wenn sie sich gegenseitig den Genuss versagen. Das will aber nicht recht stimmen. Es wird doch gesagt, wenn die Sachen של אותה עיר sind, so können die den Genuss sich versagenden davon keinen Gebrauch machen. Ich erwähne das, weil in M.[1] in der That mit והכותב חלקו לנשיא die M. schliesst und mit ר׳ יהודה אומר eine neue M. beginnt. Aus J. geht doch aber hervor, dass man ergänzen muss וצריך לכתוב חלקו לנשיא und dass dann der folgende Absatz begann mit והכותב חלקו לנשיא.

dem der Genuss versagt ist, nicht angeht, da gestehen beide zu, dass das Gelübde ohne Wirkung ist. Denn da das Princip ist ‚Jesch Berera‘, so kann, auch wenn der Hof untheilbar ist, Jeder sein Alleineigenthum benutzen? Es wird, um das zu erzielen, den Worten der M. und dem Denken ein gewaltiger Zwang angethan. In M. steht היה אחד מהן מודר מחברו, das wird emendirt in נודר[5]) und es wird die Nothwendigkeit dieser Emendation logisch erwiesen, aber durch eine Voraussetzung, die der des J. widerspricht. Es wird so gefolgert: Wenn Jemand sich selbst den Genuss versagt, so ist es richtig, dass man ihn zwingt, zu verkaufen, er braucht sich doch nicht den Nutzen des anderen zu versagen; wenn er aber dem anderen seinen Genuss versagt, warum soll man den anderen zwingen zu verkaufen, er hat doch keine Schuld? Das ist nicht recht verständlich; warum kann man denjenigen nicht zwingen, fragt RN, welcher dem anderen den Genuss versagt? Die Antwort des RN ist gezwungen s. d., sie will uns nicht einleuchten, und sie hat auch RMBM nicht eingeleuchtet und er entscheidet im Cod. den Fall einfach wie er in J. erklärt wird. Wenn Jemand dem anderen Genossen den Genuss versagt, so zwingt man den Gelobenden seinen Theil zu verkaufen. Er wird aber vom RABD angegriffen, dass er J. gegen B. gefolgt ist, dasselbe sagen RMBN, RSBA und RN und im Sch. Ar. c. wird auch wie B. entschieden[5a]) — Rabba, welcher, wie wir wissen ‚En Berera‘ (s. oben S. 230 u. Beza 10a) angenommen hat, will die Controverse nur in dem Falle erklären, dass der Hof theilbar ist, wenn er aber untheilbar ist, stimmen die Contravertenten überein, dass jeder seinen Theil benutzt. Er hat wahrscheinlich die Controverse erklärt, dass beide annehmen ויתור מותר במודר הנאה; dass aber die Chachamim wegen קנם behaupten אסור, wenn der Hof theilbar ist. Darauf frägt R. Joseph, von dem wir wissen, dass er ‚Jesch Berera‘ behauptete (s. oben S. 232), die

---

[5]) In M[1] steht für מודר — נודר das ist sicher ein Druckfehler, denn der Herausgeber bemerkt nicht wie sonst כן היא בכ"י.

[5a]) Vgl. REW ib. n. 11 welcher schreibt, der RMBM stützt sich, wie es seine Art ist (כדרכו), auf J. — Aber im M.-Comm. erklärt er, wie B, vgl. B.J. zu Tur JD 121, wo es sich um die Erklärung v. שיפיה der M.A.S. Ende handelt, welcher schreibt, RMBM hat im M.-Comm. die Erklärung des B. gegeben, im Cod. hat er sich nach J. gerichtet.

Ansicht Rabba's ist doch durch die folgenden M.'s widerlegt, בית הכנסת lässt sich doch nicht theilen und es heisst, beide dürfen, wenn sie gegenseitig den Genuss sich versagen, nicht in dasselbe gehen? Man muss daher umgekehrt erklären. Die Controverse ist nur, wenn der Hof nicht getheilt werden kann, da ist das Princip, worüber sie streiten ‚Jesch Berera' und ‚En Berera'; RElbJak. nahm an ‚Jesch Berera', die Chachamim ‚En Berera'. Die Consequenz ist, dass die folgenden M's., welche von Gegenständen sprechen, die untheilbar sind, obwohl keine Controverse angegeben ist, doch RElbJak. wie in der ersten M. anderer Ansicht war. Wenn es weiter in M. heisst, בור באמצע הדרך ist של עולי בבל, woraus folgt בור של שותפין ist אסור, so ist das die Behauptung der Chachamim, RElbJak. würde auch bei בור של שותפין, jedem Miteigentümer, wenn sie sich auch den Genuss versagt haben, erlauben, Wasser zu schöpfen; denn ‚Jesch Berera' und jeder nimmt sein Alleineigenthum (ההוא מדידיה קא ממלא וההוא מדידיה קא ממלא). Es wird dann hinzugefügt, R. Huna und R. Eleasar hätten behauptet, die Halacha richte sich nach RElbJak. d. h. ‚Jesch Berera'. Ob Rabba mit R. Joseph dann übereingestimmt hat, ist nicht angegeben. Wenn er auch zugegeben haben wird, dass das Princip der Controverse ‚Berera' sein muss, so wird er nicht wie RElbJak. sondern wie die Chachamim entschieden haben. Das geht aus b. B.K. c. hervor. Dort streiten Rabba und R. Joseph darüber, in welchem Falle zwei Personen, welche aus einem Brunnen Wasser geschöpft und den Brunnen offen gelassen, und ein Thier Schaden erlitten, nur die letzte verantwortlich ist. Rabba behauptet — es steht חד אמר — משהניחו משתמש, sobald der erste dem zweiten den Gebrauch des Brunnen überlässt, ist letzterer allein verantwortlich, R. Joseph behauptet, erst dann, wenn der erste dem zweiten den Schöpfeimer übergiebt (משימסור לו דליו). Nehmen wir an ‚En Berera, so benutzt der zweite zum Theil sein Eigenthum, zum Theil das des anderen. Sobald daher der erste dem zweiten die Benutzung des Brunnen überlässt liegt diesem die Obhut auch für den Theil des anderen ob; nehmen wir aber an ‚Jesch Berera', so entnimmt der zweite aus dem Brunnen sein Alleineigenthum und der andere bleibt für seinen Theil verantwortlich. Hat aber der erste dem zweiten den Schöpfeimer übergeben — Raschi erklärt, den Stein, um den

Brunnen zuzudecken —, so hat dieser damit die Hut des anderen auch übernommen und der erste ist frei. Dann heisst es, diese Controverse der Amoraim ist dieselbe wie die der Tannaim und es wird eine Boraitha citirt, die buchstäblich gleich lautet, wie die Controverse von Rabba und R. Joseph. — Der erste Tannai behauptet כיון שהניח: משתמש פטור und R. Elieser b. Jakob משימסור לו דליו. Dieses Auffallende der gleichen Version einer Boraitha, die man doch erst nicht kannte und erst nachher findet, schwindet, wenn wir, wie es ja nach Auffassung des J. notorisch ist, annehmen, dass eine solche Controverse zwischen den Tannaim gar nicht bestanden hat, sondern dass sie nach Auffassung des B. von der Controverse in Nedarim dieser nachgebildet wurde.

Ja, aus B. selbst geht hervor, dass andere Amoraim diese Boraitha nicht gekannt oder anerkannt haben; לא שמיע ליה heisst, wie es öfter vorkommt לא סבירא ליה. Der Anonymus (s. oben) in Nedarim, welcher annahm, sowohl RElbJak. als die Chachamim hätten das Princip ‚Jesch Berera‘ gehabt, können doch diese Boraitha nicht gekannt haben, denn aus dieser geht doch deutlich hervor, dass sie über ‚Berera‘ contraversiren. Wir finden sogar eine Stelle in Beza c., aus der hervorgeht, dass es Amoraim gegeben haben muss, welche annahmen, auch die Chachamim des RElbJak haben ‚Jesch Berera‘ behauptet, denn dort wird die Behauptung der Chachamim durch ‚Jesch Berera‘ erklärt, vgl. Tos. Ned., welche schreiben, מיהו בשור שנגח אמר בהדיה דרבנן לית להו ברירה וצריך למימר דלית להו ההאי סוגיא und umgekehrt, diejenigen welche hier meinen, die Chachamim haben ‚Jesch Berera‘ behauptet, erkennen die סוגיא in B.K. nicht an, d. h., die Boraitha erkannten sie nicht an, wie es in Erubin von der Boraitha von Ajo heisst לא שמיע ליה. Raba habe sie nicht gekannt oder er hat sie nicht anerkannt.

Es ist sonach nach B. ein Standpunct möglich, dass bei untheilbaren Sachen RElbJakob nicht contraversirt hat, was übereinstimmend wäre mit J.[6]).

---

[6]) So beantwortet RJDBS die Entscheidung RMBM's, welcher die M. 5 c. auszieht, während nach der Gem. entschieden wird, die Halacha ist wie RElbJ ‚Jesch Berera‘. Da müsste ja in diesen Fällen entschieden werden מ׳ות׳. Aber nach der Gem. Beza würde in der That da, wo die Sachen untheilbar sind ‚En Berera‘ angenommen werden, wie es heisst לרחוץ בבור ה״נ,

Wir haben aus unserer Darstellung ersehen, dass der Begriff ‚Berera‘ in dem Sinne, dass das, was vorher unbestimmt war später aber bestimmt wird, schon vorher, als es noch unbestimmt war, als bestimmt angenommen wird, von der pal. Halacha nicht gekannt wurde. Nur bei constanten theilbaren Gegenständen, wie der Raum, die Erdfläche ist, wird bei einer Gemeinschaft von einigen Tannaim angenommen, die eine Hälfte gehöre dem einen von Anfang an, die andere dem anderen, aber bei Gegenständen, die nicht theilbar sind, wie Thiere und andere Sachen, ohne dass ihr Wesen geändert wird, oder auch bei theilbaren Quantitäten, da wird allgemein angenommen, die Gemeinschaft besteht in den kleinsten Theilen und bei der Theilung erhält jeder Alleineigenthum und das des anderen. Theilung ist Tausch oder Kauf und Verkauf, während nach B. der Begriff ‚Berera‘ auch auf untheilbaren Raum und auf theilbare Quantitäten angewendet wird. Wir haben auch bewiesen, dass durch die verschiedenen Gedanken theils die pal. M. geändert und eine neue Boraitha gebildet wurde.

---

hingegen die Entnahme des Wassers ist theilbar. Aber dann kann die Controverse von RElbJ. und den Chachamim nicht bei המדלה מים בבור stattgefunden haben. Alle anderen Decisoren RMBN RSBA RN sind gegen RMBM und entscheiden gegen M. 5, weil sie REbJ, so wie in M. 1 wegen ‚Jesch Berera‘, bestritten hat, u. z. nehmen sie an, in den beiden Fällen in Nedarim u. B.K. wird deshalb angenommen ‚Jesch Berera‘ weil die Benutzung nicht gemeinschaftlich sein kann, sondern in der Zeit nach einander, da ist jeder Alleineigenthümer während der Benutzung. RSbA folgert daraus eine neue Entscheidung, dass nämlich wenn zwei einen אתרוג gemeinsam haben, so können sie auch am ersten Tage ihrer Pflicht genügen, weil Jeder während der Ausübung der מצוה den אתרוג als Alleineigenthum betrachten kann, da doch die Benutzung nicht gemeinschaftlich geschehen kann; vgl. Resp. RSBA 406 und REW zu O.Ch 658 n. 11, das ist sicher gegen die palästinensische Halacha. Wir haben schon oben gesagt, dass nach dieser Auffassung, ein Kleid, das zwei sich am ע"ש geliehen, jeder tragen könnte, soweit er selbst gehen kann, während es doch ausdrücklich heisst, sie können es nur so weit tragen, als beide gehen können.

40h. ברירה[1]).

Wir wollen noch die übrigen Stellen, welche B. mit ‚Berera‘ in Verbindung bringt, mit J. vergleichen und auf die Verschiedenheiten zwischen T. und M. unser Augenmerk richten.

1. Die Commentatoren bemerken schon, dass eine Verschiedenheit besteht zwischen der Erklärung des B. von M. Beza 1 u. 4 c. und der des J., auf welche auch die verschiedenen Decisionen im Sch. Ar. c. zurückgehen.

Nach B., welcher Stützen für den Begriff ‚Berera‘, bei den Tannaiten sucht, sollen die Schammaiten das Princip ‚En Berera‘, die Hilleliten das von ‚Jesch Berera‘ angenommen haben (s. sub. 2), es sei aber ein besonderer Grund, dass die Hilleliten in M. 1 c. nicht nach ‚Jesch Berera‘ entschieden haben. In M. 4 c. ist aber die Controverse von R. Elieser und den Chachamim durch ‚Berera‘ zu erklären; R. Elieser behauptet wie die Hilleliten ‚Jesch Berera‘, die Chachamim wie die Schammaiten ‚En Berera‘. So erklärt Raschi zu M. 4_7 und so entscheiden RJR und der Verfasser des Kol Bo., RJK, und RMJ (s. MA und REW); hingegen ist RMBM J. gefolgt, welcher ausdrücklich an beiden Stellen sagt, dass R. Elieser der Schule Schammais angehöre und in M. 4_7 darum anders entscheide als die Hilleliten in M. 1_3, weil es sich in M. 1_3 um Thiere handelt, was schwieriger bezüglich מוקצה sei, als גרוגרות, umgekehrt hätten die Chachamim מוקצה דגרוגרות וצמוקים für schwieriger gehalten als בעלי חיים[2]). An ‚Berera‘ haben die palästinensischen Amoraim gar nicht gedacht. Unzweifelhaft halten Raschi und die oben angeführten Decisoren den Standpunct B's fest; RMBM den des J. Tos. berufen sich

---

[1]) Quellen: M. Beza § 8 ביצה שנולדה (1), ib. § 7 המביא (4); T. Jom tob § 8 ביצה שנולדה (1) J. ib. 1_4 (60c), ib. 4 (62d), b. ib. 10a, 34b RMBM י"ט 2_9 Kolbo p. 24; O.Ch. 495 M.A. n 8, REW n 11. — M. Oholoth § 3 הטומאה בכותל (7) T. ib. §§ 4—7 כזית מן המת (8); b. Beza 10a, 37b, Erubin 68. — M. Pesach §§ 1—3 האשה (8); T. ib. § 5 ארבעה עשר (p. 166_{26}); J. ib. 8_2; b. Pes. 97, 98, 99; — T. Pea § 5 נטל מקצת פאה (2); . Maass. sch. 5_1 ib. Succa 4_4 b. B.K. 69 ab. — M. Schekalim § 7 באחד באדר (1); ib. Chulin § 7 הכל שוחטין (1) ib. Bech. § 3 מעשר בהמה (9); T. ib. § 5 מעשר בהמה (7); M. Temura § 8 כל האסורין (6): T. ib. § 5 הנרבע (4); J. Schekalim 1_4 (46b); Kidd. 1_6 (60d); b. Bechoroth 56b, 57, Beza 39b; RMBM Bechor. 6_{10}. — M. Bechor. § 3 יש בכור (8); T. ib. § 8 הבא אחר נפלים (6) b. ib. 46.

[2]) J. c. muss nach der LA von Tos. emendirt werden (s. RJDBS).

zwar auf J. aber J., hat nicht die Controverse von den Schammaiten und Hilleliten mit ‚Berera‚ verbunden.

Genau genommen enthält der Begriff הכנה einen Widerspruch mit dem Begriff ‚Berera'. Ist das, was später entschieden wird, schon vorher bestimmt, wozu braucht es einer Vorherbestimmung? Indem die Schrift sagt, dass das, was am Feiertag gebraucht wird, vor Eintritt des Feiertags bestimmt, vorbereitet sein muss, so heisst das ‚En Berera'[3]). Etwas anderes ist, wenn etwas vom Willen des Menschen abhängig ist, da kann ich sagen, ich will das von jetzt ab, wenn ich mich nachher entscheiden werde. Wenn das Gesetz verlangt, dass etwas geschehen muss, so hängt das nicht von meinem Willen ab, das kann nicht bedingt vorgenommen werden. Nur die Tendenz B's den Begriff ‚Berera' aus den Controversen der Tannaim herauszulesen, liess ihn diesen Unterschied übersehen. Wenn wir T. vergleichen, so finden wir, dass in der pal. M. von R. Simon die Controverse der Schammaiten und Hilleliten noch rigoroser aufgefasst wurde. Nach ihm behaupten die Schammaiten עד שיקשור und die Hilleliten עד שינענע. Wir sehen, dass der Begriff הכנה verschieden aufgefasst wurde, aber an ‚Berera' ist nicht gedacht worden[4]).

2. Die Controverse der Schammaiten und Hilleliten in der M. Ohol. c. ist nur sehr gezwungen durch das Princip ‚Berera' zu erklären. Die Controverse muss doch gleichmässig sein. Da Beth Schammai bei נפתח behauptet מכאן ולהבא, muss Beth Hillel

---

[3]) Diese Schwierigkeit sah ich in dem Buche בגדי יום טוב, einem Commentar zu Beza von R. Salomon Kluger Brody, erschienen Lemberg 1891.

[4]) Die J.-Stelle zum ersten Theil der M. ist m. A. n. durch T. zu verstehen. In T. werden nämlich noch andere tannaitische Ansichten über סולם angegeben. Es heisst dort ר' יהודה (AW) אומר עזריה *) אומר. Nun sind im folgenden Absatz verschiedene LA. W hat אין**) מטלטלין und dann statt מותר — אסור. Nun mag Juda, der Sohn R. Chija's, diese falsche LA gehabt haben und er entschied danach, da hat R. Chija ihn die richtige LA gelehrt.

---

*) עזריה kommt nur hier vor, es ist wahrscheinlich ר' אלעזר בן ausgefallen, wie יהודה in E.

**) אין ist an der Seite geschrieben. Der Schreiber hatte אין ausgelassen. Wäre es eine spätere Emendation, da hätte man מותר in אסור verbessert.

auch bei חשב behaupten, מכאן ולהבא und nicht למפרע. Vergleichen wir T. c., so ersehen wir, dass es sich nur um מהרה מכאן ולהבא handelt. Wir sehen wie REW (ש״א zu M. c.) erklärt, kann die M. nur verstanden werden durch Zuhilfenahme der T. — Nach M. hält man פתח und חלון gleich, was nach T. verschieden ist. Die pal. M. muss mit T. verbunden gewesen sein und so gelautet haben:

המת בבית ולו[5]) פתחים הרבה כולין נעולין[6]) כולין טמאין נפתח אחד מהן אף על פי שלא חשב עליהו טיהר את כולן[7]) היו בו חלונות וכו' bis § 5 in T. (s. d.), dann folgte, was in M. steht בית שמאי אומרים יחשוב עד שלא ימות המת בית הלל אומ' אף משמת, dann folgte § 5 u. 6 T. Nachher kommt ein seltener Fall vor, היה סתום ונמלך לפותחו בית שמאי אומרים כשיפתח ארבעה טפחים וב״ה אומרים כשיתחיל ומודים בפותח בתחלה שיפתח ד' טפחים[8]) ר' יהודה אומר הפותח בתחלה בית שמאי אומרים כשיפתח ארבעה טפחים ובית הלל אומרים כשיתחיל הפותח סתום כשיתחיל ובית הלל אומרים כשיחשב. Hier kann das כשיחשב doch nur den Sinn haben מכאן ולהבא, wie in den früheren Fällen es sich um מכאן ולהבא handelt, denn wenn es למפרע wäre, dann kommt es ja auf den Zeitunterschied gar nicht an, ob längere oder kürzere Zeit, es wird doch dann Alles למפרע טהור. Wenn es aber מכאן ולהבא zu verstehen ist, dann ist ein Unterschied vorhanden[9]).

3. In Pes. c. bemerkt B. zu mehreren M's ש״מ יש ברירה, so zu M. 8_1—$_3$. Es wird zwar der Schluss abgewiesen, das kann aber nur so viel bedeuten, als es ist nicht bewiesen. Zu M. 3 wird geantwortet: R. Jochanan hat die M. so erklärt, nun hat R. Jochanan nach B. ‚En Berera' angenommen, es ist daher noch fraglich, ob die Amoraim, welche ‚Jesch Berera' angenommen

---

[5]) In M. heisst es ובו.

[6]) In M. fehlt כולן נעולין, die Commentatoren erklären aber so; denn das ist ja das Neue, das die M. sagt, obwohl die Thüren geschlossen sind, so sind wegen סוף הטומה לצאת alle Thüren von aussen טמא.

[7]) Das muss wegen des Gegensatzes von חלונות gesagt werden, bei חלונות, wenn nicht חשב עליהן, machen sie nicht die anderen rein, wenn auch eines geöffnet wird. In M. ist dieser Passus nicht angegeben.

[8]) Bisher geht die M., das folgende, die Controverse R. Jehudas, steht in T. und wurde von der babyl. M.-Redaction ausgelassen.

[9]) RMBM verbindet auch T. mit M. er hat so die ursrüngliche pal. M. hergestellt.

haben, nicht die M. auch nach dem Princip ‚Jesch Berera' erklärt haben. Die Commentatoren erklären die מעשה von R. Gamaliel damit, dass er ‚En Berera' angenommen hat, danach müssen die Tannaim, und Amoraim welche ‚Jesch Berera' behauptet, anderes entschieden haben. Im J. ist von ‚Berera' dort keine Spur zu finden[9a]). R. Jochanan sagt das. (3), man müsse nicht in M. שוחט lesen sondern מפריש, weil die שחיטה nur für bestimmte Personen stattfinden kann, bedingungsweise שחיטה ist hier nicht statthaft, weil die תורה doch sagt תכוסו (Ex. 27_4). Wer sonst auch Rückziehung der Bedingung annimmt, kann hier dies nicht behaupten, weil hier Bedingung unzulässig ist, wie nach RSbL beim Schreiben des גט. B. bringt den Fall mit ‚Berera' in Verbindung, weil es sich hier um Wahl handelt. Wenn wir T. zu M. vergleichen, so muss es jedem Leser als zweifellos erscheinen, dass der Passus der T. p. 166_{26} ursprünglich in der pal. M. gestanden und die babyl. M.-Redaction ihn ausgeschieden hat und er in T. abrupt, ohne zum vorhergehenden zu gehören, steht. Wenn es im J. heisst ר' אלעזר ור' יוחנן או' דר' נתן היא, so kann das unmöglich auf unsere M. sich beziehen. Es hätte doch dann wenigstens stehen müssen דתני und die T., wenn sie in M. nicht gestaanden hat, citirt werden müssen. Ich glaube, dieser Passus ist von einer anderen Stelle im J. hierhergekommen. Im J 7_5 (34 b) wird T. 6_1 citirt und dazu bemerkt ר' לא בשם ר' יוחנן ר' נתן היא דר' נתן אומר יוצאין בזריקה אבל [בלא .l] אכילה., und dieser Satz ist corrumpirt hierher gekommen und die Antwort ist eine Harmonisierung mit B. —

4. In b. B.K. c. wird die Controverse von R. Jehuda und R. Dosa durch ‚Berera' erklärt. In Folge dessen wird emendirt איפיך. Nach J. c. ist keine Spur von ‚Berera' hier zu entdecken, wenn auch manche Erklärer das in J. hineindeuten wollen. Wie die richtige Erklärung des J. ist, haben wir oben (S. 33, 34) angegeben[10]).

[9a]) In J. steht nichts davon, dass R. Gamaliel gegen die Entscheidung der M. war, noch findet sich diese מעשה in T.

[10]) B. hat in M. Succa gelesen כל מי שיגיע, darum bringt er diese M. gar nicht mit ‚Berera' in Verbindung. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, dass M[1] nicht die palästinensische M. zu J. ist, so wird dies klar durch die LA das. שיגיע statt שהגיע, wie J. gelesen haben muss, wie auch in M.

5. Wir haben schon oben (N. 40a) angegeben, dass die Controverse von R. Jochanan und R. Eleasar ähnlich ist der von Rabbi und RSbG., dass bei constanten oder gleichen getrennten Gegenständen R. Eleasar annimmt, וזה חלקו משעה ראשונה, während R. Jochsnan wie Rabbi behauptet, auch bei theilbaren Gegenständen ist jeder kleinste Theil gemeinschaftlich; hingegen gestehen alle zu, dass, wenn eine solche Trennung nicht besteht, da nicht angenommen werden kann וזה חלקו משעה ראשונה, während nach dem Begriff ‚Berera' auch die reale spätere Trennung auf die Zeit, da sie verbunden waren, zurückbezogen wird. Wir wollen hier die betreffenden M's und T's und J. u. B. zu erklären versuchen.

Bekannt ist die verschiedene LA in der M Schek. c. zwischen האחין השותפין und האחין והשותפין. (Vgl. מגדול עוז zu RMBM Schek. c.) In unseren M.-Ausgaben steht האחין השותפין[11]) und so hat auch Raschi gelesen. In M[1] steht in Schekalim ([11a]האחים והשותפין, in Chulin und Bechoroth האחין השותפין und ebenso B.B. 9_4; RMBM hat sicher האחין והשותפין gelesen, welche RABD eine גרסה מוטעת nennt.

Die verschiedenen LA. gehen m. A. n. auf den verschiedenen Standpunct des J. und B. zurück. Die pal. Halacha hat einen Unterschied gemacht zwischen אחין und שותפין. Bei אחין gilt vor der Theilung das Erbe als Eigenthum des Verstorbenen, die Erben vertreten die Einheit der Person, sie gelten als איש אחד, während שותפין immer als zwei oder mehrere gelten. Bei שותפין ist in der Communion das Recht getheilt und in jedem kleinsten Theile besteht die Gemeinschaft, während B. אחין und שותפין bezüglich

---

des J. steht. Unsere M., auch die Hsch. (s. Rabbinowitz) hat וכל מי שמגיע, was auch als futur. gedeutet werden kann (s. ש"א N. 91 Ende). Auch die Variante לידו u. בידו geht darauf zurück, ob שהגיע oder שיגיע gelesen wird. Liest man שהגיע, so muss בידו gelesen werden, denn der Eigenthümer sagt das erst am Morgen, nachdem jeder eine לולב erhalten hat; liest man שיגיע, so muss es heissen לידו, dann sagen die Eigenthümer diese Worte am ערב י"ט, „wer meinen לולב in die Hand — לידו — bekommen wird" etc. M[1] hat, wie die Hsch. bei Rabbinowicz, בידו; dann hätte שהגיע stehen müssen; der Herausgeber bemerkt keine Variante an und diese ist von grosser Bedeutung.

[11]) Auch in der Hsch., s. Rabbinowitz.

[11a]) Auch hier merkt der Herausgeber keine Variante an u. sie ist von grosser Bedeutung.

‚Berera‘ einander gleichgesetzt hat, er hat den Unterschied, den J. macht, ob zwei etwas gemeinsam kaufen, um es zu theilen, oder, ob sie die Gemeinschaft weiter behalten wollen, nicht gemacht; darum hat er wohl אחין והשותפין gelesen und so erklärt wie RMBM, vgl. מגדול עוז zu RMBM c.[11b]). Eine andere Verschiedenheit besteht in der Erklärung von חייבין בקלבן. Raschi erklärt, sie müssen zwei קולבונים geben. Wenn sie nämlich einen סלע geben, muss Jeder von ihnen für eine halben Schekel als קלבן (κόλλυβον, Agio) geben, zusammen zwei קולבנות, vgl. REW und תקלא חדתא zu Schekalim c. Es controversiren darüber in dieser M. R. Meir und die Chachamim, ersterer behauptet zwei קלבנות, letzterer einen. Nun wird die Stelle im J. Schek. c. von allen Commentatoren emendirt. REF meint, J. habe die Controverse von R. Meir und den Chachamim, die in unserer M. steht, gar nicht gehabt. RMM sagt, J. beziehe sich auf T. und nicht auf die M., REW streicht מתניתן ר' מאיר und emendirt מה טעמא דר"מ.

[11b]) RAdB zu RMBM c. bemerkt, dass der Passus in der M. Bech. c. קנו מתפיסת הבית anders erklärt werden muss als nach Raschi. Nach Raschi u. den Commentatoren heisst קנו nicht kaufen, sondern was sie aus der Erbschaft erworben haben, während nach RMBM, der den Satz auch auf שותפין bezieht, קנו übersetzt werden soll: wenn die Theilhaber vom gemeinschaftlichen Gelde Thiere **kaufen**, so sind die von ihnen hervorgebrachten jungen Thiere zehntpflichtig. RAdB findet den Ausdruck תפיסת הבית auch in b. B.K. nur von Erben angewendet, nicht von שותפין, was er nach RMBM für schwierig hält. Aber RMBM in M.-Commentar, wo er so erklärt, wie er im Cod. entscheidet, erklärt תפיסת הבית durch הממון המשותף בין האחין קודם שיחלקו ירושת אביהן. Er hat demnach den Satz auch auf אחין bezogen, aber שותפין ihnen gleich gesetzt. Mir war auffallend, wozu der Passus hier überhaupt steht, da er in den Parallelstellen nicht vorhanden ist, so genügte doch, den Unterschied zu machen zwischen חלקו u. לא חלקו. Was soll es heissen, ואם לאו פטורין. Das hat gewiss RMBM bewogen, den Satz auf שותפין anzuwenden. Dieser Passus ist m. A. n. von der babyl. M.-Redaction eingeschoben worden. Ursprünglich hat der Satz wie in Schekal. u. Chulin gelautet. Dass er nicht in M. gestanden, ersehen wir aus J. Schekalim, wo die Gem. die M. erklärt: האחין והשותפין שחייבין בקולבון פטורין ממעשר בהמה בשחלקו וחזרו ונשתתפו שחייבין במעשר בהמה ופטורין מן הקלבון בשלא חלקו. Hätte J. den Satz in M. Bechor. gehabt, da hätte dieser Satz citirt werden müssen, der keiner Erklärung bedarf. Ich fand nachträglich in רמ"ז, dass der Verfasser diese Schwierigkeit in der M. aufwirft. Er schreibt צ"ע מה טיבה של בבא זו וכו'; die Antwort ist sehr gezwungen. —

Wir sehen aus dieser Stelle frappant, was es für ein Bewandtniss hat mit dem oft vorkommenden Passus מתניתן דר׳ מאיר oder מתניתן דר׳ יהודה etc., wenn wir in T. eine Controverse haben. Es ist dann die Stelle corrumpirt oder verschlimmbessert. Wir haben schon mehrere dgl. Stellen gehabt. Ich glaube allerdings wie RMM, dass J. auf T. sich bezieht, aber nicht nach seiner Erklärung. Es muss mit REW emendirt werden מה טעמא דר׳ מאיר. Erst wurde der Passus in T. erklärt השוקל שקל חייב בקולבן. Jeder, der einen halben Schekel dem Heiligthum giebt, muss eine Zugabe geben, das leitete er von einem Derasch ab (s. RDF.), dann wird die Controverse erklärt הנותן שקל ונוטל שקל, dabei heisst es in T., R. Meir behauptet, er giebt zwei קולבנות, die Chachamim, nur einen. Das wird von R. Eleasar begründet mit der anderen Controverse, wenn Jemand für sich und seinen Genossen einen סלע giebt, so muss er zwei קלבנות geben, nach R. Meir für jeden halben שקל einen קולבן, die Chachamim behaupten, einen קולבן für das Wechseln. Wenn sie den סלע sonst wechseln würden, müssten sie ja auch ein Agio geben. Rab aber hat die Controverse so erklärt: R. Meir behauptet, zwei verschiedenartige קלבנות, das eine wie für jeden halben Schekel דבר תורה, das zweite für das Wechseln, die Chachamim, einen קולבן nur für das Wechseln. Aber das ist selbstverständlich, dass fürs Wechseln zwei קולבנות gegeben werden müssen, für das, was er giebt, und für das, was er empfängt. Die babyl. M.-Redaction hat nach der Erklärung Rabs eben nach den Chachamim in M. aufgenommen שתי קלבנות u. z. für das Wechseln.

Ist aber hier nach pal. Halacha ein Unterschied zwischen אחין und שותפין, nämlich vor der Theilung werden אחין als eine Person betrachtet, während שותפין immer als zwei Personen angesehen werden, so ist nach der Theilung besonders ungleicher Sachen kein Unterschied zwischen אחין und שותפין. In מגדול עוז c. wird für die Gleichheit von אחין und שותפין ein Beweis erbracht aus Bechoroth c., wo B. אחין שחלקו mit וכן השותפין in Temura c. vergleicht; aber dort sehen wir, wie B. von der palästinensischen Halacha sich unterscheidet. Die pal. M. in Tem. hat m. E. durch Verbindung von T. u. M. so gelautet: האחין שהיו להן תשע בהמות וכלב חלקו ארבע כנגד ארבע ואחד כנגד כלב שכנגד הכלב

אסורה והשאר מותרין[12]) היו להם תשע עשרה טלאים וכלב אחד נטל עשרה ואחד נטל תשעה וכלב שכנגד הכלב אסורין שעם הכלב מותרין[12a]) וכן בשותפין.

In M. wurde blos der Fall von שותפין angegeben, weil nach B. zwischen אחין und שותפין auch sonst kein Unterschied ist. Dass hier auch R. Eleasar zugestanden hat, dass man hier nicht sagen kann, זה חלקו משעה ראשונה ist klar, da hier doch Verschiedenes getheilt wird, und selbst wenn der כלב gleichen Werth hätte mit einem טלה, so bleiben sie doch ungleich[13]). B. nimmt an, wenn der כלב gleichen Werth hätte mit einem טלה, so könnte man beliebig ein טלה herausnehmen und das als מחיר כלב gelten lassen durch den Begriff ‚Berera', aber nach pal. Halacha ist es doch eine ideale Ungleichheit, das eine ist מחיר כלב, die anderen sind מותר, wie bei שני לוגין B. auch ‚Berera' annimmt. Möglich, dass die babyl. M.-Redaction den ersten Fall in T., wo nur eine בהמה — אסור ist, die anderen מותר sind, deshalb ausgelassen hat, weil man schliessen könnte, im zweiten Fall sind die כנגד immer אסור, was nach Erklärung des B. nicht richtig ist, nämlich nur dann, wenn der Werth des כלב sich nicht mit jedem טלה deckt, im anderen Fall ist nur eines אסור, die anderen מותר.

6. Am auffallendsten ist nach B. die M. Bechoroth c., wie schon Tos. zu B. c. fragen. Wenn, wie B. allgemein annimmt, R. Meir das Princip ‚Berera' hatte, warum soll nach der Theilung es anders gehalten werden, wie vor der Theilung? RMBM hat in der That die M. anders erklärt als B. s. RLH zur M.; RSL c. f. 36d schreibt, ולפי' הרמבם . . . אין לי לישבו כלל ausser man müsste annehmen: Söhne treten an Stelle des Vaters דאינהו כרעי דאבוהון הוי, ebenso RLH im Namen des R. Ascher, aber dann ist die Begründung RMBM's, dass das Princip der Controverse wäre, ob

---

[12]) So emendirt auch RSA, er streicht sonach שכנגד הכלב אסור'. Ich glaube, dass diese Worte den Schlussatz des folgenden ausgefallenen Satzes bildeten, welche aus M. ergänzt werden können.

[12a]) Die Worte von היו להם bis וכלב sind in T. ausgefallen.

[13]) Zu beachten ist die verschiedene Relation in J. u. B.; die Controverse zwischen R Eleasar u. R. Jochanan in J. referirt B. im Namen des R. Anan u. R. Nachman, während R. Eleasar u. R. Jochanan in anderer Weise contraversirt haben sollen.

אחין שחלקו לקוחות oder יורשין הן nicht das richtige. Uebrigens handelt es sich bei Theilung einer Erbschaft doch nicht um lauter gleiche Sachen, selbst Felder können in dem einen Theil besser sein, als im anderen. Auf diesen Unterschied macht RAT aufmerksam, darum מחצה יורשין מחצה לקוחות, weil theils gleiche, theils ungleiche Sachen vorhanden sind. Wir wollen aber hier darauf hinweisen, dass T. anders lautet als die M. — In M. heisst es sowohl in M. 3 als § 4 die Behauptung R. Meirs wäre gewesen: אם נתנו עד שלא חלקו נתנו ואם לאו פטורין, während es in T. c.[14]) heisst, עד שלא חלקו בנכסי אביהן חייבין משחלקו בנכסי אביהן פטורין und von R. Jehuda heisst es auch anders, ר׳ יהודה אומר אף משחלקו בנכסי אביהן אם יש לזה בעשרה דינרין משל אביהן חייבין ואם לאו פטורין. Danach wäre das Princip des R. Meir חמש ולא חצי חמש. Solange die Güter nicht getheilt sind, bilden die Erben eine Personeneinheit, der כהן fordert die ganzen fünf von einer Person. Haben sie aber die Güter getheilt, so kann er von jeder Person nur die Hälfte fordern, was nicht angeht. R. Jehuda behauptet aber, חמש ולא חצי חמש ist anwendbar, wenn von der Erbschaft im Ganzen weniger als 5 Schekel vorhanden sind, beträgt aber die Erbschaft soviel, so haftet sie für die Schuld. Es können demnach sowohl R. Meir als R. Jehuda angenommen haben אחין שחלקו לקוחות הן, wie R. Jochanan. R. Jochanan braucht aber deshalb nicht behauptet zu haben, ומחזירין זה לזה ביובל, vgl. J. Ketuboth 9_1 (32 d) ר׳ ירמיה בעא קומי ר׳ זעירא האחין שחלקו אלמנה ניזונת משלהן שלא תאמר יעשו כמו שמכרו ולא תהא ניזונת משלהן . . . . אתא מימר לך אפי בשעה שהיובל נוהג והנחלות חוזרות ירושת תורה אינה חוזרת. Die babyl. M.-Redaction mag deshalb geändert haben, weil ihr schwierig war, wie kann man sagen חייב, sie können ja nach der Forderung bald die Theilung vornehmen, um sich zu befreien? Deshalb אם נתנו.

Wir haben leider zu Bechoroth, wie zu Kodoschim überhaupt, keinen Jerusch., um aus der Erklärung desselben die ursprüngliche M. herstellen zu können. Ob RMBM ihn hatte, ist auch fraglich.

---

[14]) Sie ist corrumpirt, RDP. emendirt sie richtig.

Nachtrag.

Während ich den letzten Artikel für den Druck ins Reine schreibe (Mai 1907), erhalte ich eine Ausgabe des J. zu Chulin und Bechoroth, welche Traktate der gedruckte J. nicht enthält, und die auch in einer Hsch. bis jetzt wie überhaupt zur fünften Ordnung der M. nicht aufzufinden waren. Auf dem Titelblatt ist mit Fettschrift gedruckt: „Erscheint zum erstenmale“ (hebräisch ראה זה דבר חדש) von Dr. Salomon Friedländer (hebr. אנוכי הצעיר במשפחת רמה ונשאה אלגאזי יצ"ו שלמה יאודה ס"ט בהגאון מהרם וצ"ל הספרדי מכונה פריעדלענדער).

Mit aller Spannung nehme ich das Buch zur Hand, ich muss aber gestehen mit dem Zweifel an der Echtheit desselben. Denn die Ausgahe seiner T. zu Seraim hat in mir kein günstiges Vorurtheil von der Wahrheitsliebe des Verfassers, dem man Vertrauen schenken könnte, zurückgelassen. Er spricht dort von einer sephardischen Hsch. der T., die er weder beschreibt, noch angiebt, woher er sie erhalten und wo sie sich jetzt befindet, um ev. sich von der richtigen Angabe der das. befindlichen Varianten zu überzeugen. Er ändert auch den Text der T. oft beliebig, ohne in den Anmerkungen auf die Varianten aufmerksam zu machen. Wenn man auch aus dem Commentar den gewiegten Talmudisten erkennt, so muss man sich doch sagen, dass diese Eigenschaft nicht hinreicht, eine kritische Ausgabe eines Werkes zu veranstalten. Schwarz hat die Schwächen der T.-Ausgabe nur zu oft aufgezeigt. Hätte Friedländer eine Handschrift der T. gehabt, so hätte er sich Dank erwerben können, wenn er sie entweder selbst oder deren Varianten abgedruckt hätte, sogar wenn sie schlechter gewesen wären als die anderen. Ein Mehr ist hier weniger. Man will bei einer Ausgabe nicht wissen, was der Herausgeber denkt, sondern, man will die Hsch. in möglichster Treue vor sich haben. Die Wahrheitsliebe des Verfassers hat noch bei mir einen stärkeren Bruch erfahren, als er in einer deutschen Zeitschrift, um das Verdienst seiner T.-Ausgabe hervorzuheben, die LA der Erfurter Hsch. mit seinen LA verglich und die seinige als die richtige hinstellte. Da schrieb er: „Zuckermandel liest so, ich lese so“. Das war, wie ich in derselben Zeitschrift erwiederte, ungehörig, und mit der Wahrheit nicht vereinbar. Ich habe in meiner Vorrede ausdrücklich gesagt: Ich

gebe die Hsch. mit ihren Fehlern, ohne mir nur in äusserst seltenen Fällen ein Urtheil zu erlauben. Ich musste nach diesen Erfahrungen an den Text mit Misstrauen gegen dessen Echtheit herangehen. Wer eigenmächtig Textänderungen vornimmt, ohne die Varianten anzugeben, wer einen Herausgeber einer Hsch. für die Fehler des Textes verantwortlich macht, hat kein Verständniss für den Werth der Herausgabe einer Handschrift. Aber das Verschweigen der näheren Angaben der sephardischen T.-Handschrift, muss auch den Verdacht der Fälschung aufkommen lassen. In diesem Verdacht wurde ich bestärkt, als ich das Buch öffnete, und sah, dass der Text mit einem Commentar und Tossafot versehen ist, anstatt dass der Text allein abgedruckt werden sollte. Mein Verdacht stieg noch mehr, als ich in der Vorrede die Angaben über die Handschrift des J. las. Diese sind so mysteriös gehalten, dass Jeder die Erfindungsgabe des Verfassers anstaunen muss. Nachdem ich aber die über ‚Berera‘ handelnden Stellen in Chulin und Bechoroth verglichen hatte, wurde es mir zur Gewissheit, dass wir hier eine Fälschung vor uns haben. Der Text ist zur Erklärung gemacht. Er schreibt auf dem Titelblatt „mit einem gründlichen logischen Commentar versehen.“ Ich finde nur die Logik Friedlaenders nicht die allgemeine Logik. Wir wollen aus zwei Stellen beweisen, dass wir es mit einer Fälschung zu thun haben.

Wir haben in den vorigen Artikeln nachgewiesen, dass in all den Stellen, wo B. von ‚Berera‘ spricht, weder dieser Ausdruck noch der Begriff desselben im J. vorkommt. So namentlich nicht in den Hauptstellen Demai c. und Erubin c., und dass in Schekalim der Passus mit den Schlussworten ר' יהודה לית ליה ברירה interpolirt sein muss. Wenn im J. vorkommt זה חלקו משעה ראשונה, so deckt sich dieser Ausdruck nicht mit ‚Berera‘; denn er wird nur da angewendet, wo die Theile unverändert bleiben, nicht aber da, wo eine Mischung der Theile stattfindet (s. oben). Im ersten Falle lässt sich זה חלקו משעה ראשונה als stillschweigende Bedingung erklären, der Theil, der mir später zufallen wird, soll von jetzt ab mein Eigenthum sein, ebenso ist כרות משעה ראשונה, eine Rückziehung der Bedingung. Nun lesen wir bei Friedlaender vor M. 1_1 השוחט בשבת f. 7a seiner Ausgabe למה לי יה"כ ושבת אפי' י"ט נמי. Die Ausdrucksweise ist schon befremdend. Gehen

wir auf den Sinn ein. Vorher wird aus dem B. der Satz Rabs ואסורה לאכילה ביומא in Friedländerischer J.-Sprache aufgestellt. Nun sollen die angegebenen Worte dasselbe besagen, was B. sagt א״כ לר׳ יהודה ביום טוב היכא שחטינן לה das ist verständlich. Die Worte למה לי יה״כ ושבת וכו׳ können nur heissen, warum steht in M. השוחט בשבת וביו״ה und nicht auch י״ט, was sinnlos ist. Friedländer meint dieselbe Frage, die B. aufstellt, wie er auch erklärt, aber dann hätten andere Worte stehen müssen. Nun wird geantwortet ר׳ יהודה אית ליה ברירה und er citirt T. Demai 7 c. die weder in T. noch in J. steht, indem er ר׳ מאיר ור׳ יהודה liest, wie Ulla in b. Erubin, was möglich, aber nicht sicher ist, dann folgt die Stelle aus J. Demai. Bei der Erklärung dieser Stelle wollen wir uns nicht aufhalten, wir haben sie oben gegeben. Nun hören wir weiter und staunen! J. — vielmehr Friedländer — fährt fort: עד כדון בדאורייתא בדרבנן? Aus dieser Stelle, nämlich הלוקח יין ist bewiesen, dass R. Jehuda, ‚Jesch Berera‘ behauptet hat בדאורייתא,, woher ist bewiesen, dass er ‚Jesch Berera‘ auch behauptet hat בדרבנן? Antwort: aus folgender Boraitha דתני ר׳ יהודה אומר אין אדם מתנה אלא על שני דברים בא חכם למורח עירובי למערב למערב עירובי למורח בא לכאן ולכאן למקום שארצה אלך לא. Aus dieser Boraitha soll erwiesen sein, dass R. Jehuda auch בדרבנן ‚Jesch Berera‘ behauptet hat. Im zweiten Falle erklärt Fr., kann er nicht sagen, למקום שארצה אלך, weil sich das widerspricht. Warum widerspricht sich das? Weil er dem הכם ausweichen will? Wenn ihm aber keine Wahl bleibt, weil von beiden Seiten einer kommt, warum ist es ein Widerspruch zu sagen, ich will in diesem Falle zu dem gehen, welcher mir besser gefällt, wenn er auch sonst einen nicht hören will? Das ist Friedländerische Logik, nicht die des J. Im J. Erubin steht, manche drehen מורח und מערב um, aber die Behauptungen bleiben dieselben. Dann heisst es ואית דבעי מימר מחלפה וכו׳. Dann wird die Boraitha citirt, wie sie in B. steht, und die Antwort des ר׳ יוחנן das. וכבר בא חכם, d. h. R. Jehuda hat אין ברירה auch בדרבנן behauptet. —

Wir haben oben N. 40 c den richtigen Sinn der T. ermittelt, haben dann angegeben, wieso B. dazu kam, in die pal. M. einen anderen Sinn hineinzulegen und zu emendiren. Das ist zu verstehen. Die Emendation war nicht glücklich. Aber hier

haben wir es positiv mit einer Fälschung zu thun, die unter aller Kritik ist. Dass J. überhaupt in Bezug der Controverse זה חלקו משעה ראשונה keinen Unterschied zwischen דאורייתא und דרבנן gemacht hat, haben wir schon oben dargethan, und hier soll die Frage aufgeworfen werden, ob יש ברירה auch בדרבנן angenommen wird? Da muss man sagen כלפי לייא. Wenn bei biblischen Verboten ‚Jesch Berera‘ angenommen wird, um so mehr בדרבנן! Es ist erstaunlich, wie man sich durch Frl. hat täuschen lassen! Köstlich ist die Bemerkung in den הגהות מהרש״ם am Ende zu dieser Stelle, wo dieser in der Naivität, den J. vor sich zu haben, schreibt: צ״ע דהא איכא מאן דס״ל דבדאורייתא אין ברירה ובדרבנן יש ברירה וא״כ כיון דהכא ס״ל דבדאורייתא י״ב מכש״כ בדרבנן י״ב dann steht in Klammern: א״א תלמיד הרב המפרש עיין מה שכתב מ״ור אח״כ אמר לי מו״ר הרב המפרש שר״ל דה״פ עד כדון שמענו דפליגא על ר׳ יהודה בדאורייתא אבל בדרבנן כ״ע מודין דיש ברירה וכן עקר).

Hier erkennen wir den Schalk. Er sagt etwas Widersinniges, der andere kanns nicht verstehen. Da antwortet er nicht selbst, sondern der Verfasser schreibt im Namen des Schülers, die Frage sei schon durch die Erklärung des Lehrers gehoben, da dies aber doch zu auffallend ist, sagt der Schüler weiter, später habe ihm der Lehrer die Erklärung gegeben, der Sinn der Worte könnte der sein: Wir wissen, dass die Controverse über ‚Berera‘ bei biblischen Verboten vorhanden ist, finden wir auch eine Controverse bei rabbinischen Vorschriften? und es folgt der Zusatz וכן עקר, d. h. der Textmacher — Hr. Friedlaender — hat die Worte so verstanden, als er sie fabricirte. Aber die Antwort ist doch, das einemal R. Jehuda annahm ‚Jesch Berera‘ und die andere, er behauptete ‚En Berera‘!!! Wir wollen noch eine zweite Stelle besprechen, aus der die Fälschung gleichfalls hervorgeht.

Zu Bechoroth 9_3 (s. 36 b) lässt er J. Folgendes sagen: ר׳ אבהו ור׳ אלעזר בשם ר׳ הושעיה הדה דתימר שמכרו לו וחזר ולקחו הימנו ברם הלוקח עובר פרתו של חברו אף על פי שילדה אצל בעלים נכנסת לדיר להתעשר. אמר ר׳ יוחנן זימנין סגיין הוי יתבית קומי דר׳ הושעיה ולא שמעית מיניה הדה מילתא אמר ליה ולית בר נש דו שמע מילה ולית חברייה שמע ליה ר׳ חייא בר ווא ותני ר׳ חייא כן. Das klingt ganz fremdartig. R. Abahu und R. Eleasar, die Schüler des R. Jochanan sollen etwas im Namen des R. Hoschaja sagen, R. Jochanan, ihr

Lehrer soll dazu bemerken, er habe das nicht von ihm gehört, und dann habe er zu ihm — wer zu wem? R. Jochanan zu R. Abahu und R. Eleasar oder umgekehrt? Dann müsste es heissen, אמרו ליה —: Jemand hört wohl etwas, der andere nicht. — Diese Phrase kommt oft bei ihm vor wie das בר נש —. Hören wir nun die Erklärung! „Ich habe lange nach der Erklärung dieser Stelle gesucht, ich fand sie endlich in der T. dieses Traktats." Aber wie? In der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen und mit einem Commentar versehenen J. zu Jebamoth schreibt er, dass er einen Commentar zu ש"ס der T. geschrieben und es sollte ihm schwer gefallen sein, diese T. zu finden? Ich habe keinen Commentar zu ש"ס T. geschrieben und habe bald zur M. im Perek מעשר בהמה gleichlautend mit dem § der M. diese T. gefunden. RDP meint dazu, in M. sei dieser Passus schon in אחין השותפין enthalten. Wie ist dieses Auffallende zu erklären, dass ein in T. und J. so bewanderter Mann eine so nahe liegende T. nicht finden kann? Die Erklärung liegt nur darin, dass er (der Dr. Friedlaender) die Tosefta-Stelle hierher geschrieben mit den unhistorischen Sätzen der Amoraim, und um das zu verhüllen, muss die T. ihm unbekannt gewesen sein, damit man an die Echtheit des J. glauben soll. Die Stelle in T. war ursprünglicher Bestandtheil der M. und die babyl. M.-Redaction hat sie, weil das Princip schon in האחין השותפין enthalten ist, — vgl. RDP — ausgelassen. In seinen Tos. das. s. v. האחין השותפין sagt er, aus J. Kidduschin 1_9 sei ein Beweis für die Erklärung RMBM's, denn dort heisst es, R. Eleasar behauptet צבורין בצבורין sei nicht Tausch, sondern jeder erhält sein Eigenthum. Wenn שותפין, meint er, verschieden sein soll von אחין, würde die Behauptung des J. ר׳ אלעזר כשיטתיה nicht richtig sein, da doch zwischen אחין und שותפין ein Unterschied ist. Er hat aber übersehen, dass שותפין in einem Falle אחין gleich sind, nämlich, wenn zwei Etwas gemeinschaftlich kaufen, um es zu theilen. Wollen sie aber die Gemeinschaft bestehen lassen, so müsste R. Eleasar zugestehen, dass die Gemeinschaft am kleinsten Theil besteht und die Theilung gleich Kauf ist, denn er konnte nicht gegen T. Demai 6 streiten (s. oben N. 40b). Ich verglich andere Stellen, die ich behandelt habe, wie טעם בעקר, מין במינו u. a. und kam zu demselben Resultat. Friedlaender hat den

Text aus B. in aramäisch klingender Sprache mit selbst gemachten Varianten wiedergegeben, mit oftmaliger Wiederholung des Satzes ולית בר נש שמע וכו', die in Wirklichkeit kein Mensch gehört hat. Kurz diese J.-Ausgabe ist eine Fälschung. — Zu meiner Freude las ich in der „Zeitschrift für hebräische Bibliographie“ 11. Jahrg. Nr. 1 S. 23 ein Anzeige dieser J.-Ausgabe von Dr. Bacher. Er hat das Sachliche, wie er selbst sagt, nicht geprüft, aber er schreibt daselbst: „Es begegnen uns Einzelheiten, die Bedenken hervorrufen und Zweifel an der Echtheit des Textes wecken.“ Er erweist dies aus der Terminologie. Er findet Schulausdrücke, die dem B. eignen, auch hier vor. Er führt eine ganze Anzahl an. Auch die Angabe über die pal. Amoräer stimmen nicht (S. 28) etc. Ich sprach mit Professor Levy über diese J.-Ausgabe und — obwohl er sonst mit seinem Urtheil zurückhaltend ist — sagte er hier, das Buch sei eine Fälschung, der Text ist zum Commentar gemacht worden. Er habe viele Beweise dafür. Es sei bedauerlich, dass sich ernste Männer haben täuschen lassen.

Ich will noch die Stelle in Bechoroth 8_4, die wir behandelt haben, kurz besprechen. Sie ist zusammengesetzt aus einer J.-Stelle in B.K. 10_1 Gittin 3. Die Frage, die dann aufgeworfen wird, leuchtet nicht ein, noch weniger die Antwort, dann wird eine T. vom Abschn. 6_8 citirt, welche RMBN in ה' בכורות und auch R. Ascher (s. RSA) mit einer Variante citiren und der Verfasser sagt im Commentar, J. stimme mit der LA des RMBN überein (sic). Hätten RMBN und R. Ascher den J. zu Kodoschim gehabt, hätten sie geschrieben וכן איתא בירושלמי, oder sie hätten bloss den J. citirt, der doch nicht so als משובשתא galt wie T. Bei mir steht das Resultat der Fälschung nach den zwei gegebenen halachischen Proben, nämlich dass nach der einen der apokryphe Ajo sich in anderer Form im J. befinden soll, nach der anderen, eine T., welche die beiden Schüler R. Jochanans von R. Hoschaja gehört haben wollen, R. Jochanan nicht gehört hat, obwohl sie R. Chija auch aufgestellt hat, so wie durch andere Vergleichungen, unumstösslich fest[1]).

---

[1]) Von einem Leser der Wochenschrift „Haolam“ erhielt ich, bevor ich obiges Manuscript in die Druckerei sandte, N. 25 u. 27 derselben

41a. דבר שלא בא לעולם[1].

Wir haben oben I S. 435 betreff עובר (fetus) einen Unterschied zwischen der pal. u. babylonischen Halacha angegeben, nämlich dass nach ersterer עובר als Theil der Muttersache, sonach als schon existierend, während nach letzterer עובר als דשלב"ל (res futura) betrachtet wird[2]), dass ferner die Ansicht B's, R. Meir habe behauptet, אדם מקנה דשלב"ל mit der palästinensischen Halacha nicht übereinstimme.

Wir wollen in diesem Artikel die erste, im folgenden die zweite Behauptung erhärten.

---

vom 2. u. 10. Juli zugesandt, in welchen Ratner, der Herausgeber des Werkes אהבת ציון וירושלים, den Friedlaenderischen Jeruschalmi zu חולין u. בכורות bespricht und diesen als eine Fälschung nachweist.

[1]) Quellen: M. Kidd. 3_8; J. ib. 3_8 (64a), ib. 1_8 (60a), 1_4 (60b); ib. B.B. 3_1 (13d), ib. Demai 6_8 (25c); b. Kidd. 62b, Temura 25b, Giṭtin 23b, 13b RHG Pforte 2; RMBM Jsch. 7_{16} Abadim 7_5; RABD ib.; OS. הל' בכורות; RJJ 270; R. Ascher B.B. c. Tur. u. Sch. Ar. Ch. M. 209_4 REW ib.; REN s. v. p. 24d, ק"הח zu Ch.M. c. JD. 320_4.

[2]) Wenn auch nach R.R. eine res futura verkauft werden kann, wie es l. 8 D. de contr. empt. (18,1) heisst: Fructus et partus futuri recte emuntur, so finden wir doch bei den Juristen Controverse darüber, ob die Römer angenommen haben, dass Frucht und partus als Theil der Muttersache, also schon vor der Loslösung von derselben als existirend betrachtet werde oder erst nachher. Windscheid, Wangeroff, Derenburg entscheiden sich für die letztere Annahme und das ist auch die herrschende Meinung. Hingegen Göppert, (die organischen Erzeugnisse) und Czyhlarz (Fortsetzung von Glück, Buch 41) halten Fetus und Frucht als Theil der Muttersache. Letzterer sagt, „es heisst nicht: partum esse ancillae partem, sondern rei furtivae partem, das, was irgend einmal res furtiva war, gilt nach seiner Trennung nicht als res furtiva". Im R.R. zeigt sich der Unterschied der verschiedenen Auffassung betreff der usucapio, u. bezüglich der Frage, ob der Eigenthümer an den partus u. fructus neues Eigenthum erhält oder nicht. Chzyhlarz sagt a. a. O.: „Es ist unlogisch, dem Wesen des Eigenthümers widersprechend, eine Creationskraft des Eigenthums anzunehmen. Das Eigenthum ist unproductiv und kann aus sich heraus kein Eigenthum erzeugen." — Dass nach beiden Auffassungen nach R.R. eine res futura gekauft werden kann, kommt daher, dass nach R.R. der Kauf ein Obligationscontract ist, nach jüd. ein Realkontrakt. Nach Perfection des Kaufes geht sofort das Eigenthum vom Verkäufer an den Käufer über, wie nach R R. im Traditionscontrakt. Zu diesem ist nach R R auch Existenz der Sache nöthig. Andererseits kann man nach jüd. Recht zur Leistung einer res futura sich verpflichten, vgl. Ch.M. c.

P. J. Kidd. 1 c. heisst es[3]): R. Jochanan sagte: Ein Knecht darf den Freiheitsbrief für einen anderen in Empfang nehmen und fügte hinzu, diese Behauptung hat etwa nicht schon Rabbi ausgesprochen, indem er den Satz aufstellte, der Herr kann zur Sklavin sagen: Du bleibst Sklavin und dein Kind, das du gebären wirst, sei frei, worin doch der Gedanke enthalten ist, dass ein Sklave für den andern — nämlich die Sklavin für ihr Kind — den Freibrief in Empfang nehmen kann, dies beruht auf einem anderen Grunde, nämlich dem, dass der fetus als Theil der Mutter behandelt wird, und Rabbi behauptet אדם משחרר חצי עבדו, man kann den Sklaven zum Theil frei machen. Dann wird eine Stelle beigebracht aus T., der pal. M., welche nur durch die letztere Behauptung Rabbis erklärt werden kann. Die Stelle findet sich T. B.B. 9_{10} — Im J. ist nur der erste Theil citirt, der Beweis aber ist im zweiten Theil, der im J. fehlt — Die T.-Stelle lautet: האומר תנו נכסי לפלוני ופלוני עבדי לא זכו בנכסים ולא קנו עצמן בני חורין חצי נכסי לפלוני עבדי וחצי נכסי לפלוני עבדי זכו בנכסים וקנו עצמן בני חורין[4]). Aus diesem Satze folgt, dass man, wie Rabbi behauptet, einen Sklaven zum Theil befreien kann. Dann wird eine andere Stelle beigebracht, aus der bewiesen werden soll, dass auch R. Jose Hagelili behauptet hat אדם משחרר חצי עבדו. Um dies zu beweisen, musste erst die Controverse zwischen R. Jose Hagelili und den Chachamim emendirt werden und zuletzt folgt der Schluss וכרבי אדם משחרר חצי עבד, nach der Emendation ist bewiesen, dass ר׳ יוסי הגלילי dies auch behauptet hat. R. Jose Hagelili hat den Satz aufgestellt: Wenn der Herr zur Sklavin sagt: Du sollst frei sein, dein Kind Sklave, so haben seine Worte Gültigkeit. Da nun der fetus ein Theil der Mutter ist, muss er angenommen haben, man kann einen Sklaven zum Theil befreien; die Chachamim, welche behaupten, er hat durch diese

---

[3]) Wir geben diese Stelle ausführlich, weil uns die obige Erklärung der Stelle a. a. O. bei genauen Nachdenken als nicht richtig erscheint. Es war mir damals auffallend, dass die Worte וכרבי דרבי אמר אדם משחרר חצי עבדו, welche zuletzt stehen, sich auf ר׳ יוסי הגלילי beziehen sollen und wollte ich diese Worte durch den Gedanken des RAdB veranlasst, auf die חכמים beziehen, was falsch ist.

[4]) In b. Gittin ist diese Stelle als Boraitha variirt citirt.

Worte nichts bewirkt, Sklavin und Kind sind entweder beide frei, oder bleiben Sklaven, bestreiten dies Princip, dass ein Sklave zum Theil befreit werden kann. Aus dieser J.-Stelle geht aber hervor, dass Uebereinstimmung herrscht darin, dass עובר עשו אותו כאחד מאיבריה, dass der fetus als Theil der Mutter gilt[5]), er schon als existierend betrachtet wird und nicht als res futura, über welche keine Verfügung getroffen werden kann. Wir haben aber noch zwei andere Stellen im J., aus denen hervorgeht, dass der fetus verkauft werden kann. J. Kidd. 3 c. heisst es: R. Chasda sagte: [Wenn Jemand sagt]: „Ziehe dieses Thier an dich, um es zu erwerben," so hat er es erworben, [sagt er aber:] „um die Jungen des Thieres zu erwerben", so hat er sie nicht erworben „sie und ihre Jungen", so hat er sie erworben. Dann wird die Frage aufgeworfen, warum kann man die Last eines Thieres durch Ansichziehen des Thieres erwerben? Antwort: R. Chisda's Behauptung findet nur statt, wenn das Thier nicht trächtig ist, denn dann sind die Jungen noch res futurae, die nicht erworben werden können, ist das Thier aber trächtig, dann kann man durch die Erwerbshandlung am Thiere den fetus erwerben, wie man durch Erwerbshandlung am Thiere die Last, die es trägt, erwerben kann (s. T. B.B. 4_8), denn auch diese wird als Theil des Thieres behandelt und man kann einen Theil einer Sache erwerben durch Erwerbshandlung des Ganzen mit der Absicht, einen Theil zu erwerben.

J. B.B. c. finden wir denselben Satz des R. Chisda — er muss nach J. Kidd. emendirt werden. Zu diesem Satze bemerkt R. Nassa, R. Chisda hat seinen Satz nur ausgesprochen, wenn das Thier nicht trächtig ist, ist das Thier aber trächtig, dann kann die Erwerbshandlung am Thiere vorgenommen werden mit der Absicht den fetus zu erwerben, denn עובר עשו אותו כאחד מאיבריה, der fetus ist ein Theil des Mutterthieres; dann folgt דתני[6]), was als Beweis aufzufassen ist. Dort heisst es: Wer die

---

[5]) Diese J.-Stelle ist gegen RMBM Abadim c.

[6]) Der folgende Satz דתני wird sowohl in Kidd. als in Demai c. im Namen des RSbL citirt, aber wir finden oft im J. Sätze, die in T. stehen, im Namen von Amoraim angegeben, weil sie dieselben citiren. Auch diesen Satz wird RSbL nur citirt haben, um daran eine andere Behauptung anzuschliessen.

Jungen (עוברי plur.) seines Thieres, oder die seiner Sklavin, die Zehnten seines Feldes, den Raum über seiner Ruine dem Nächsten verkauft, hat dadurch nichts bewirkt, sondern er verkauft ihm das Thier und er lässt sich [der Käufer] den fetus (עוברה sing.) zurück, er verkauft ihm die Sklavin und er lässt sich das Junge zurück, er verkauft ihm das Feld und lässt sich den Zehnten zurück. Es ist in diesen Sätzen dasselbe ausgedrückt, was R. Nassa sagte. Die zukünftigen Jungen, bevor das Thier trächtig ist, kann man durch Erwerbshandlung am Thiere oder der Sklavin nicht erwerben, denn res futurae können nicht erworben werden, wohl aber kann man den schon vorhandenen fetus durch Erwerbshandlung des Mutterthieres oder der Sklavin als Theil derselben erwerben. Die Erwerbshandlung kann am fetus selbst nicht vorgenommen werden, aber doch am Mutterthier, ebenso ist es beim Luftraum, der zwar auch existent ist, aber nicht erfasst werden kann (שאין בו ממש), darum muss die Erwerbshandlung an der Ruine vorgenommen werden, als deren Theil der über ihr sich befindende Luftraum angesehen wird. Was die Frucht der Pflanzen betrifft, so gelten sie m. E. auch, wenn noch keine Keime vorhanden sind, doch nicht als res futurae, weil es zum Wesen der Pflanzen gehört, Früchte hervorzubringen, bei Thieren ist erst Conception erforderlich. Das geht aus T. u. J. Demai c. hervor. Dort heisst es: Wenn ein ישראל ein Feld dem כהן in Naturalpacht übergibt mit der Bedingung, dass die Zehnten dem כהן gehören sollen, so ist das gestattet. Das wird im J. 6, so erklärt, dass der ישראל zum כהן sagt, mache eine Erwerbshandlung am Boden, dass der zehnte Theil des Feldes dir gehöre. Nun soll doch der כהן das Feld erst bearbeiten, die Keime der künftigen Früchte sind doch noch nicht vorhanden und doch erwirbt er einen Theil der Früchte, weil er einen Theil des Feldes erworben hat[7]).

---

[7]) Wir wollen hier diese J.-Stelle erklären, die m. E. von den Erklärern missverstanden wurde. Es heisst das. מתיבין רבנן לר' אליעזר במה קנה אמר להם אין אתם מודים לי שאם התנו ביניהם שהמעשרות שלהן אפי' התנו במה קנו סתמו נעשה כאומר תלוש מן הקרקע הזה שתיקנו לך מעשרותיו אמרו ליה (s. RSS. AEW u. Frankel אופנא לית לון אופנא לית לסתמא נעשה כאומר תלוש מן הקרקע זה שיקנה לך אחד מעשרה שבו. RMM erklärt אופנא durch תנאי ‚Bedingung' und ihm folgt Levy, aber dann würde תנאי stehen, אופנא kommt sonst nie als תנאי vor, REW emendirt איך הכי

Aus allen diesen Stellen ist erwiesen, dass der schon vorhandene fetus im Mutterthiere durch Erwerbshandlung am Thiere — an sich ziehen desselben — und Früchte, auch wenn sie

---

und streicht viele Worte. Frankel erklärt אופנא durch das griechische ἐπώνιον ‚Zugabe‘ und erklärt die Stelle so: Wirst du sagen wollen, die Zehnten gehören ihnen (dem כהן, welcher das Feld als Theilpächter übernimmt) als ‚Zugabe‘? Wir nehmen keine Zugabe an — er emendirt לית להון אופנא in לית לן אופנא, wir nehmen nicht Zugabe an, wenn dies nicht ausdrücklich erklärt wird, er sagt, man kann lesen, לית לן אופנא לסתמא, und auf die Frage des R. Elieser במה קנו, wenn nämlich eine Bedingung gemacht wird, wird gar nicht geantwortet, weil — er bezieht sich auf R. Ascher — auch bei einer res futura eine Bedingung zu machen giltig ist. K. schliesst sich dieser Erklärung, die er für die einzig richtige hält, an. Mir leuchtet dieselbe aber durchaus nicht ein. Was soll hier ‚Zugabe‘ bedeuten. Worüber streiten R. Elieser und die Chachamim, warum nehmen die Chachamim nicht auch ‚Zugabe‘ an, wie es R. Elieser thut? M. A. n. ist das Wort אופנא von Frankel richtig erklärt, dass es dem gr. ἐπώνιον entspricht, aber im Sinne von „Nebenvertrag“. Göppert a. a. O. sagt: Wenn über zwei Sachen zusammen pacificirt wird, trotz ganz gleichen materiellen Interesses beider, kann einer als accessio (was gleich ist ἐπώνιον) behandelt werden. Ἐπώνιον kommt regelmässig beim Verkauf von Priesterstellen vor, vgl. Thalheim, zu den griechischen Alterthümern. Die Uebersetzung der Stelle ist daher folgende: Wenn er Bedingung gemacht, wodurch hat der כהן die Zehnten erworben? Antwort: Wir fingiren, er sagte zu ihm: Reiss vom Boden aus, damit du den zehnten Theil des Feldes erwirbst. Darauf sagten die Chachamim: Nebenvertrag (אופנא)? Sie haben keinen Nebenvertrag gemacht (לית להון אופנא), ohne Nebenvertrag (סתמא) fingiren wir nicht, als hätte er gesagt, reisse vom Boden aus, um den zehnten Theil desselben zu erwerben. — Uebrigens ersehen wir aus dem dortigen J., dass er T. als pal. M. vor sich hatte. In M. steht vom Falle אם התנה nichts, J. setzt das als bekannt voraus, weil es in M. = T. stand. Ein anderer Beweis, dass J. auf T. sich bezieht, liegt in den Worten des J. לא נצרכה אלא לר׳ אליעזר, was sich auf T. bezieht. In den folgenden §§ der T. ist diese nach J. zu emendiren (s. RSA). Die Frage, die dort J. aufwirft, ob der כהן, welcher die Zehnten vom Naturalverpächter bedungen hat, wieder an einen anderen כהן verkaufen darf, ist mit נ״י im verneinenden Sinn beantwortet, קרקע לפניו שיאמר תלוש ist im fragenden Sinn zu verstehen; ist denn der Boden vor ihm, dass er zum anderen כהן sagen könnte; Reisse vom Boden aus, dass du den zehnten Theil erwerben kannst? Er ist doch nicht der Eigenthümer des Feldes. Um einen Theil des Feldes zu erwerben, muss die Erwerbshandlung am ganzen Feld vorgenommen werden mit der Absicht, einen Theil zu erwerben. Wenn auch ein Miteigenthümer seinen Theil verkaufen kann, so wird das hier nicht der Fall sein.

noch nicht im Keime vorhanden sind, durch Erwerbshandlung am Boden oder am Baume, als Theil der Hauptsache erworben werden können. Wenn hingegen das Thier nicht trächtig ist, können die zukünftigen Jungen durch Erwerbshandlung am Thiere nicht erworben werden, denn diese sind res futurae, die nicht tradirt werden können.

Nun heisst es in M. Kidd. c. האומר לחברו אם ילדה אשתך נקבה הרי היא מקודשת לי אינה מקודשת; dazu bemerkt J. מפני שאינה בעולם הא אם היתה בעולם מקודשת. Der Vater, welcher das Recht hat, seine minorenne Tochter zu verloben, kann dies Recht nicht ausüben, solange das Kind nicht zur Welt gekommen ist. Wenn hier der fetus im Mutterleibe als לא בא לעולם, res fetura, betrachtet wird, während wir gesehen haben, dass nach J. ein fetus eines Mutterthieres wohl verkauft werden kann, sonach als schon existirend als בא לעולם gilt, so liegt der Unterschied an den verschiedenen Rechtsgeschäften. Ein Thierfetus kann als Theil des Mutterthieres durch Erwerbshandlung am Thiere mit der Absicht, den fetus zu erwerben, gekauft werden; zur Verlobung aber muss das Mädchen vom Vater dem Manne übergeben werden können, mit einem fetus kann eine Verlobung nicht stattfinden. Es hat auch nach der pal. Halacha keine gegentheilige Behauptung gegeben[8]). Wir finden im J. nirgends, dass REl.bJakob behauptet hätte אדם מקנה ד״של״ב״ל. Der Satz des REl.bJako. in T. Terum. c. war gar nicht bestritten, denn Früchte, wenn sie auch im Keime noch nicht vorhanden sind, gelten nicht als res futurae, konnten verkauft werden durch Erwerbshandlung am Boden oder am Baume. Auch den ersten Fall der M. hat, wie wir im folgenden Artikel beweisen werden, R. Meir nicht bestritten. Da doch allgemein der Grundsatz galt, אין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו, um wie viel mehr musste der Satz allgemein Geltung haben אין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם. Wohl finden wir im J. eine Meinungsverschiedenheit zwischen R. Jochanan und RSbL bezüglich einer Controverse zwischen R. Meir und R. Jochanan Hasandlor, wo es sich um res futura handelt, aber

---

[8]) Der Passus in M. אם היתה אשת חברו מעוברת הרי היא מקודשת hat in der pal. M. sicher nicht gestanden, wie er auch in der M. des J. und M_1. nicht steht. Ob er von der babyl. M.-Redaction oder erst später zugesetzt wurde, s. sub B.

dieser Fall unterscheidet sich von anderen res futurae, wie wir das Nr. 41 c. beweisen werden.

B. Nicht wie im J. wird nach B. die Controverse von R. Jose Hagelili uud den Chachamim[8a]) auf die Controverse von אין משחרר חצי עבדו und משחרר חצי עבדו zurückgeführt, während beide annahmen, der fetus gilt als Theil der Muttersache, sondern die Verschiedenheit der Behauptungen wird Temura c. zuerst mit עובר ירך אמו und עובר לאו ירך אמו begründet, und dann nach R. Jochanan, dass beide behaupten, עובר לאו ירך אמו; es muss sonach nach R. Jose Hagelili der Grund sein, אין אדם מקנה[9]) דבר של״ב״ל, während die Chachamim behaupten, אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. Wie hier die Controverse, ob אדם מקנה דבר של״ב״ל und אין אדם מקנה ד״של״ב״ל erst von B. den Tannaim zugeschrieben wurde, welcher factisch nicht vorhanden war, so hat er auch diese Behauptung anderen Tannaim zugesprochen, welche sie in Wirklichkeit nicht aufgestellt haben. So soll auch nach B. REl.bJak. angenommen haben, אדם מקנה ד״של״ב״ל. Wir sagten schon oben, dass aus dem Satze der T. Terum. יותר אמר ר׳ אל״ב״י gar nicht erwiesen ist, dass der Satz bestritten war, denn es war allgemein zugestanden, dass Früchte als zum Wesen der Pflanze gehörend, keine res futurae sind, dass diese schon, ehe sie noch im Keime sichtbar sind, schon verkauft werden können[10]). B. aber folgerte aus diesem Satze, REbJ habe angenommen אדם מקנה דבר של״ב״ל und ging dann weiter, auch in M. Kiddusch. wird RElbJak angenommen haben, האומר אם ילדה אשתך נקבה מקודשת לי הרי זו מקודשת, denn die M., in welcher es heisst אינה מקודשת ist nach dem Princip

---

[8a]) Die Controverse von R. Jose Hagelili und den Chachamim ist in B. anders als im J. — Wie leicht B. ändert und dass es in Babylonien besondere Gelehrte gegeben, welche Boraithas gebildet haben, ersehen wir aus der dortigen Stelle in Temura. Dort wird gefragt, es heisst doch הרי זו ולד שלמים (vgl. T. Tem. 3_{2})? Darauf die Antwort; אמר רב טבלא בר מיניח דהאי הא אמר רב לתנא תני הרי זו שלמים.

[9]) Vgl. RABD zu RMBM Abad. c., welcher als Grund der dortigen Entscheidung angibt אין אדם מקנה ד״של״ב״ל.

[10]) Wenn R. Meir in M. Meila behauptet, wer einen kahlen Baum heiligt, hat nur diesen und nicht die Früchte geheiligt, kann er zugestanden haben, man kann die Früchte eines kahlen Baumes heiligen, er sagt nur, wenn er den kahlen Baum heiligt, so meinte er nur das Holz und nicht die Früchte.

אין אדם מקנה ד"של"ב"ל zu erklären. Dass B. keinen Unterschied machte zwischen Thierfetus und Pflanzenfrüchten geht aus Gem. Kidd. das. hervor, wo Rabba und R. Joseph darüber streiten, ob REl.bJak. seinen Satz in Terum. c. ausgesprochen, wenn die Keime der Früchte schon sichtbar sind, oder nicht, und es wird Anwendung gemacht auf das עובר im Leibe der Frau. Ist bei den Pflanzen erforderlich, dass die Keime schon sichtbar sind, wird auch in M. R. ElbJak behaupten אם הוכר העובר מקודשת, ist aber bei Pflanzen das Vorhandensein der Keime nach REbJak. nicht nothwendig, so wird RElbJak. auch אם לא הוכר העובר entscheiden מקודשת. Es ist deshalb nicht unmöglich, dass der Satz der M. אם הוכר העובר . . מקודשת von der babyl. M.-Redaction zugesetzt wurde nach der Meinung des RElbJak. RMBM erklärt den Satz in M.-Commentar, Bartinoro hat ihn auch schon gelesen, wenn auch RSbA u. RN ihn aus M. streichen, weil aus Gem. dies folgt (vgl. RLH und RJF in פ"י, welcher die Frage gegen RMBM, dass dieser Satz in M. nicht gestanden hat, beantwortet). Wenn gefragt wird, wie konnte B. annehmen, ein Tannait hätte behauptet, אדם מקנה ד"של"ב"ל, da doch keine Erwerbshandlung, welche doch zur Giltigkeit des Geschäfts nothwendig ist, vorgenommen werden kann? Darauf ist zu antworten, dass nach B. ausser משיכה bei Mobilien noch andere Erwerbshandlungen vorhanden waren, welche nach palästinensischer Halacha nicht galten, wie קנין סודר (vgl. קנין). Wie konnte aber B. annehmen, dass אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, da doch allgemein angenommen wird אין אדם מקדיש דבר שאינו ברשותו. Wenn auch dieser Satz zugestanden wird, mag B. angenommen haben, kann man doch behaupten אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם. Es ist bezeichnend, dass B. die Tannaim behaupten lässt אדם מקנה דבר שלא ב"ל, welche auch nach ihm יש ברירה behaupten, wie REbJakob, R. Meir, Rab, R. Huna. Rabbi wird nicht R. Jehuda I. sondern R. Johuda II. sein, wie es in Gem. heisst, היינו רבי היינו ר' יהודה נשיא. Wird bei einer alternativen Bedingung die spätere Thatsache auf die frühere Zeit zurückbezogen, so kann auch die später entstehende Sache auf die Zeit vor der Entstehung zurückbezogen werden, denn es war schon deren Existenz vorher bestimmt.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die b. Amoraim, welche den Gedanken von ‚Jesch Berera‘ aus Tendenz der Erleichterung

aufstellten, auch durch die Notwendigkeit im Verkehr über zukünftige Sachen, Geschäfte abzuschliessen, ihre Behauptung אדם מקנה ד"של"ב"ל durch Sätze der Tannaim stützen wollten und sie fanden sie in Autoritäten, nach denen man sich richten kann, wie RElbJakob, denn משנת ר' א"ב"י קב ונקי (wie Raschi Kidd. c. auch entscheidet) R. Meir, Jehuda Hanassi, andere Amoraim aber hielten diese bloss als Einzelmeinungen und danach ist auch die endgültige Entscheidung, vgl. RHG מק"ום, Tur. und Ch.M. c. Man kann ein עובר nicht verkaufen, selbst wenn das Thier trächtig ist. Da aber der Verkauf von עובר für den Verkehr doch eine Nothwendigkeit ist, so soll der Kauf gültig sein, wenn man sagt, פרה לעוברה und zwar, selbst wenn das Thier nicht trächtig ist. Das ist doch entschieden gegen J., wo es ausdrücklich heisst, wenn das Thier nicht trächtig ist, kann in keinem Falle das עובר verkauft werden. Es ist auch gar nicht zu verstehen, wodurch soll das עובר, wenn das Thier noch nicht concipirt hat, erworben werden, da doch die פרה Eigenthum des Verkäufers bleibt. RHG erklärt, der Käufer erwirbt dadurch מקום עוברה und מקום הפירות. Das ist doch sicher ein neuer Gedanke, den die pal. Halacha nicht angenommen und welcher juridisch schwer zu rechtfertigen ist. Das Merkwürdige ist, dass der Commentator des J. RMM. die J.-Stelle in B.B. c. als Beweis für diese Entscheidung bringt, indem er והתני nicht als Beweis für die Behauptung des R. Nassa fasst, sondern als Frage gegen die Behauptung des R. Nassa, ihm folgen REW. und RJJ II zu Ch.M. c., aber im ersten Fall steht doch עוברי, im zweiten עוברה, der erste Fall spricht, wenn das Thier nicht concipirt hat, der zweite, wenn es trächtig ist und ist beweisend für R. Nassa. Man sieht hieraus, wie aus dem Bestreben zu harmonisiren, die grössten Geister den Sinn des J. verfehlen. Richtig erklärt die J.-Stelle REN, um die Entscheidung RMBM's zu rechtfertigen, aber er will wieder B. mit J. in Einklang bringen, was nicht angeht.

Die Entscheidung von RMJ. der einen Unterschied macht zwischen fructus und fetus ist mit b. Kidd. c. nicht leicht zu vereinigen (vgl. קה"ח c.)

---

41 b. דבר שלא בא לעולם[1].

Hat es nach pal. Halacha keinen Tannaiten und keinen Amora gegeben, welcher behauptet hätte, dass der Vater sein Kind, wenn es ein Mädchen sein wird, schon im Mutterleibe verloben kann, so hat es ebensowenig Jemand in Palästina gegeben, welcher die Bestimmung der M. Kidd. c. האומר הריני מקדשך ע"מ שתשתחררי . . . על מנת שימות בעלך וכו' אינה מקודשת bestritten hätte. Nicht nur in M. finden wir keinen Contravertenten derselben, auch in T. c. finden wir dieselbe Bestimmung ohne eine gegentheilige Behauptung[2]. Auch im J. ist einer solchen Controverse nirgends Erwähnung gethan. Es ist auch undenkbar, dass ein Gesetz vorhanden wäre, welches die Verlobung mit einer Ehefrau unter der Bedingung, dass der Mann sterben wird, für gültig erklärt haben sollte, selbst wenn der Kauf einer res futura gestattet wäre. Da, wo ein absolutes Ehehinderniss vorhanden ist, wird erst mit Beseitigung des Hindernisses die Verlobung möglich sein. Das ersehen wir aus J. Jebam. und Kidd. c. Es heisst das.: R. Jannai sagte, es sei von einer Versammlung der Beschluss gefasst worden, dass die Kidduschin mit einer Jebama ungültig sei. Es war zweifelhaft, ob das Ehehinderniss von יבמה לשוק ein absolutes Ehehinderniss sei, wie bei קידושי ערוה, worauf Ausrottungsstrafe gesetzt ist, oder nur ein relatives, wie die קידושין von חייבי לאוין bei welchen nach der Majorität gegen R. Akiba, die קידושין Geltung haben und nur die Pflicht vorhanden ist, die Ehe aufzulösen. Der Beschluss setzte sonach fest, יבמה לשוק sei ein absolutes Ehehinderniss und die in solcher Verbindung erzeugten Kinder seien ממזרים. Darauf bemerkte R. Jochanan, dass sei ja schon aus M. bewiesen, denn es heisst doch הרני מקדשך ע"מ שיחליץ לך יבמך אינה מקודשת, der Satz kann nur verstanden werden unter der Voraussetzung, dass קידושי יבמה ein absolutes Ehehinderniss sei. Nachdem R. Jannai den R. Jochanan wegen dieser Bemerkung mit Lobeserhebungen überhäuft

---

[1]) T. Kidd. § 9 הנותן הרשות (4); M. ib § 4 האומר (8); J. ib. 3_5 (64 a) ib. Jeb. 1_1 (2 c); b. ib. 62, 63; RHG Pforte 1; RMBM 7_{14} Sch. Ar. E.H. 40_5.

[2]) In T. ist nur noch der Satz enthalten א"ע"פ שמתקיים תנאו, der in M. als selbstverständlich ausgelassen ist.

hatte, bemerkte RSbL, aus der M. sei kein Beweis, denn sie kann die Behauptung R. Akiba's ausdrücken, welcher behauptet hat, יש ממזר ליבמה; aber den Satz הרני מקדשך על מנת שימות בעלך konnte nach dieser Voraussetzung Niemand bestreiten; denn dass die קידושין mit אשת איש unmöglich sind, dass das mit ihr erzeugte Kind ממזר ist, war allgemein anerkannt (vgl. M. Jebam 4_{13} Kidd. 3_{12}), Eine Möglichkeit, wie sie B. annimmt, dass wenn Jemand behauptet, אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, er auch behaupten könnte, in letzterem Falle מקודשת, hat Niemand angenommen. Wie sollte überhaupt R. Meir, welcher in Ehesachen so rigoros war, eine solche Behauptung aufgestellt haben? Das ist unmöglich. Die Boraitha in B., in welcher es heisst, ר' מאיר אומר מקודשת ist sicher nicht authentisch. Schon Dünner, welcher die Hypothese aufstellt, es seien Boraithasammlungen, den palästinensischen und babyl. Amoräern unbekannt gewesen, die später erst nach Abschluss des Talmud zum Vorschein kamen (s. Mnsch. 1870 S. 300f.) sagt in seinen Talmudglossen Kid. z. St., diese Boraitha, לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר sei aus der Controverse von R. Meir und R. Jochanan Hasandlar bei המקדיש מעשה ידי אשתו erschlossen, was doch nichts anderes heisst als die Boraitha ist nicht authentisch, denn der Schluss ist nicht berechtigt, selbst nach R. Jochanan, welcher die genannte Controverse darauf zurückführt, ob man eine res futura heiligen kann, wie wir das im folgenden Artikel zeigen werden. Sicher war diese Boraitha in Palästina nicht vorhanden, denn dann hätte RSbL nicht zweifeln können, ob R. Meir behauptet hat, אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם.

B. Wie die babylonischen Amoräer bezüglich des Passus der M. האומר לחברו אם ילדה אשתך נקבה eine Controverse annahmen, dass nach dem Princip אדם מקנה ד״שלב״ל die Entscheidung lautet מקודשת, so schlossen sie aus המקדיש מעשה ידי אשתו, M. Kethub. c. (s. folgenden Artikel) wo sie annahmen, R. Meir hätte das Princip אדם מקדיש ד״של״ב״ל, auch hier in den zuerst aufgezählten Fällen der M. auch behauptet, מקודשת. Wie sie zwischen Verkauf einer res futura und Verlobung eines fetus keinen Unterschied machten, so machten sie zwischen מקדיש מותר מעשה ידי אשתו, wobei R. Meir behauptet הקדש, obwohl es sich um eine res futura handelt, und zwischen einem vorhandenen Ehehindernisse

das später beseitigt worden, keinen Unterschied. Während nach J., wie wir oben ersahen, es als Widerspruch angesehen wird, dass ein Eheverlöbnis Gültigkeit haben soll, wenn es geschlossen ist, während noch ein absolutes Ehehindernis vorhanden ist, unter der Bedingung, dass es später beseitigt ist, sah B. hierin durchaus nichts Befremdendes. B. Jeb. c. bringt dieselbe Erzählung, die wir oben aus J. von R. Jannai. R. Jochanan und RSbL gegeben, und fragt dann gegen den Einwand des RSbL, die M. in Kidd. drückt die Behauptung R. Akiba's aus, יש ממזר ביבמה, es wäre doch zu entgegnen, der Satz kann doch mit R. Akiba nicht übereinstimmen; denn R. Akiba behauptet, אדם מקנה דבר של"ב"ל. B. hat demnach folgenden Gedankengang: Zwar sind die Kidd. einer יבמה abs. ungültig, aber wenn die Bedingung gemacht wird, dass nachträglich חליצה vorgenommen wird, wird diese Thatsache zurückbezogen noch vor dem Moment der קידושין und ebenso, wenn die Bedingung gemacht wird, על מנת שימות בעלך. Wir sehen, wie der Gedanke der Rückbeziehung von Thatsachen, den B. durch seinen Begriff ‚Berera‘ producirt hat, zu falschen Folgerungen gekommen ist, dass R. Meir auch den ersten Satz der M. Kidd. bestritten hat [3]).

41 c. דבר שלא בא לעולם[1]).

Bezüglich der M. Keth. c. sagen schon N.J. und RAJ, dass die Auffassung des J. verschieden sei von der des B. Während

---

[3]) Es ist nicht unwahrscheinlich, dass B., wie Tos. angeben, äusserliche Unterschiede annahm, wonach הרני מקדשך על מנת שתשתחררי weniger als res futura anzusehen sei, als der fetus, dieser bedarf der Ausbildung, des Wachsthums, ist jetzt daher nicht existent, während der Sklave, der befreit werden soll, schon vollständig existent ist, aber nach pal. Halacha ist das ideale Moment nicht minder zur Existenz nothwendig, wie das materielle, umgekehrt gilt der fetus als Kaufobjekt schon als existent, während die Freiheit des Sklaven nicht eher als existent angenommen wird, als bis er im Besitz des Freibriefes ist. Der fetus bildet sich naturgemäss aus. Der Freibrief hängt vom Herrn ab und ist zweifelhaft, das ist מחוסר מעשה.

[1]) T. Ketub. § 3 הבוגרת בתביעה (5); ib. Erachin § 8 האומר (3); ib. § 7 ר' יוסי בר' יהודה (6); ib. B.M. § 10 המוכר פירות (4); M. Keth. § 4

B. מעשה ידים als ד״של״ב״ל ansieht, ist nach J. מעשה ידים bei Lebzeiten des Mannes ohne Controverse keine res futura, sondern gilt schon als existent (ד״שב״ל), weil die Hände doch nur zum Arbeiten da sind. Man kann deshalb das Werk der Hand schon heiligen, wie man, (vgl. N. 41 a), Früchte heiligen kann, weil die Erde zweifellos Frucht hervorbringt. Ein anderer Gegensatz zwischen J. und B., bemerken die genannten Commentatoren, ist folgender: Während nach B. angenommen wird, האשה שאמרה איני ניזונת ואיני עושה הרשות בידה, heisst es im J. 11_1 אשת איש שאמרה יצאו מעשה ידי למזונותי אין שומעין לה, aber es giebt noch andere Verschiedenheiten, welche die genannten Erklärer nicht herausfanden, weil sie annahmen, J. beziehe sich auf unsere M., während diese schon durch die babyl. Redaction hindurchgegangen ist, in Wahrheit aber ist zu J. die pal. M. zu stellen, welche also lautete:

P. המקדיש מעשה ידי אשתו הרי זה מעלה לה פרנסה מתוכן והשאר הקדש המקדיש המותר ר' מאיר אומר הקדש ור' יוחנן הסנדלר אומר חולין.[2] Der erste Theil war unbestritten; denn da der Mann das Recht auf die Arbeitsleistung der Frau hat, er andererseits verpflichtet ist, sie zu ernähren, so kann er mit der Heiligung der Leistungen nur gemeint haben, das, was nach Abzug der Ernährung als sein Eigenthum übrig bleibt. Derselbe Satz steht auch in T. Erachin c. und war unbestritten, wie dasselbe auch von עבד gilt. Der Unterschied zwischen אשה und עבד wird nur der gewesen sein, dass das Minimalmass der Verpflichtung des Mannes bezüglich der Ernährung der Frau festgesetzt war, beim Sklaven hingegen nicht normirt war, dass aber der Herr auch den Sklaven ernähren muss, ist selbstverständlich, denn sonst kann er ja nicht arbeiten (s. J. c.) Ueber die Auffassung des zweiten Theiles der M. waren R. Jochanan und RSbL verschiedener Meinung. RSbL erklärte המותר durch מותר מעשה ידיה. Während im ersten Fall unter השאר verstanden wird, das, was ihre Leistungen mehr ausmachen, als der Werth seiner Verpflichtungen gegen sie, — man kann unter השאר den Mehrbetrag

---

אף על פי (5); J. ib. 5_5 (30 a); ib. B.K. 8_4 (6 b) b. Kethub. 58b, Gittin 38b; RMBM Erachin 6_{28}; RN zu Rif; E.H. 81_1; J.D. 235.

[2]) Wir haben T. mit dem zweiten Theil der M. verbunden.

der Arbeitsleistung gegenüber dem Betrage der Ernährung und anderer Bedürfnisse מזונות ומעה כסף verstehen —, so besteht die Controverse bezüglich מותר מעשה ידיה in dem Falle, dass der Mann der Frau zwar מזונות giebt, aber nicht מעה כסף. R. Meir behauptet, in diesem Falle ist מותר שלו d. h. die Mehrleistungen der Frau sind gleich den מעשה ידיה, den regelmässigen Leistungen; wie diese Eigenthum des Mannes sind, so sind es auch jene. Er hat sonach das Recht, ebensogut den מותר zu heiligen wie מעשה ידיה, d. h. der מותר das, was über eine מעה כסף beträgt, ist gerade so heilig, wie das שאר von מעשה ידיה. R. Jochanan Hasandlar aber behauptet מותר מעשה ידיה שלה, das, was sie mehr leistet, darauf hat der Mann keinen Anspruch, folglich, wenn er keinen מעה כסף giebt, so gehört der מותר ihr und der Mann kann den מותר nicht heiligen [8]). R. Jochanan hat zwischen מותר מעשה ידיה und מעשה ידיה keinen Unterschied gemacht, darüber konnte keine Controverse der Tannaim sein, sondern unter מותר ist zu verstehen מותר לאחר מיתה u. z., wenn אין מעלה לה מזונות, in welchem Falle der Mann auf die Leistungen der Frau verzichtet hat, und er dieselbe während des Lebens nicht heiligen

---

[8]) Vgl. RAJ., welcher J. hier nach J. Nedarim emendirt, R. Meir nahm an, מותר שלו und R. Jochanan Hasandlar מותר שלה. Richtig ist auch die Bemerkung v. RAJ, dass R. Jochanan und RSbL nicht darüber stritten, ob מזונות תחת מותר ומעה כסף תחת מעשה ידיה oder umgekehrt, תקנו מזונות תחת מעשה ידיה ומעה כסף תחת מותר sondern beide hatten hierin Gleiches behauptet; nur muss RAJ, um unsere M. zu erklären, annehmen, beide hätten angenommen תקנו מזונות תחת מותר ומעה כסף תחת מעשה ידיה, was doch höchst gezwungen ist, da es in J. doch heisst, אבל אם מעלה לה מזונות ד"ה קדשו, nach RAJ müsste es statt מזונות — מעה כסף heissen. Hat aber die pal. M. so gelautet, wie wir angegeben, so braucht man diese gezwungene Annahme des B. nicht. Sowohl R. Jochanan als RSbL haben angenommen, תקני מזונות תחת מעשה ידיה ומעה כסף תחת מותר. Aber R. Jochanan nahm an, sowohl R. Meir als R. Jochanan Hasandlar behaupten מותר מעשה ידיה שלו, darum controversiren auch R. Jochanan und RSbL in Bezug auf M. 6_1, wo es heisst, מציאת האשה gehört dem Manne; dieser behauptet nämlich, das gilt nur nach der Behauptung des R. Meir, denn מציאה ist gleich מותר מעשה ידיה und, wie מותר מעשה ידיה שלה ist nach R. Jochanan Hasandlar, ist es auch מציאה, während R. Jochanan meint, auch R. Jochanan Hasandlar behauptet מותר מעשה ידיה שלו, also auch מציאתה. Es heisst auch dort im J. 6_1 (30c) מעשה ידים שהן כמציאה, wie RMM richtig erklärt, diejenigen מעשה ידיה, welche מציאה gleich sind. d. h. מותר מעשה ידיה.

kann; wenn er aber sagt, das, was nach dem Tode der Frau übrig bleibt und er sie beerbt, da behauptet R. Meir, es ist heilig, R. Jochanan Hasandlar, es ist nicht heilig, weil man nicht heiligen kann, das, was noch nicht vorhanden ist, eine res futura; denn es ist ja zweifelhaft, ob etwas übrig bleibt. RSbL hat מותר nicht wie R. Jochanan deuten können entweder, weil er annahm, dass R. Meir dann nicht behaupten konnte הקדש, da er auch behauptet, אין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, oder dieser Fall sei gleich דשב"ל und R. Jochanan Hasandler kann nicht behaupen חולין. Nun findet sich ein Satz in T. Nedar. u. B.M. c. welcher also lautet: Wenn Jemand sagt, was ich von meinem Vater erben werde, soll dir verkauft sein, was ich mit meinem Netze fangen werden, soll dir verkauft sein, hat dies keine Gültigkeit, (denn eine res futura kann nicht verkauft werden); sagt er aber, was ich heute von meinem Vater erben werde, was ich heute mit dem Netze fangen werde, soll dir verkauft sein, so ist es gültig[4]). RSbL hat wohl beide Sätze ohne Controverse erklärt. Im ersten Satze ist es überhaupt zweifelhaft, ob der Vater vor dem Sohne sterben wird, ob der Fischer das Netz aufstellen wird, im zweiten Falle, wenn der Vater im Sterben liegt, ist es wahrscheinlich, dass er erben wird, wenn das Netz schon ausgeworfen ist, ist es wahrscheinlich, dass Fische gefangen werden, darum ist der Kauf gültig. R. Jochanan hat aber gesagt, der zweite Fall handelt gleichfalls von einer res futura, denn es ist ja zweifelhaft, ob etwas geerbt wird, ob im Netz Fische herauf kommen. Im zweiten Fall ist es nur deshalb ausnahmsweise gestattet, damit der Erbe die Begräbnisskosten erlange, oder wenn Jemand nicht zu leben hat. Denn in der Controverse von R. Meir und R. Jochanan Hasandlar betreff

---

[4]) In T. Nedarim folgt dieser Satz auf die Controverse von R. Eliesar und den Chachamim, ob der Mann die künftigen Gelübde der Frau lösen kann, was R. Elieser bejahte, die Chachamim verneinten. Es folgt dann unser Satz, dass allgemein zugestanden wird, eine res futura kann nicht verkauft werden. Die Erklärung des zweiten Theiles, s. oben. In T.B.M. folgt dieser Satz auf einen vorhergehenden, in welchem ein Unterschied gemacht wird, ob man Geld in der Tasche parat hat, oder nicht, in unserer T. wird auch eiu Unterschied gemacht, ob das Ereigniss ganz ungewiss ist, oder bald bevorsteht.

מותר מעשה ידי אשתו handelt es sich um die Erbschaft nach dem Tode der Frau und R. Jochanan Hasandlar behauptet, man kann nicht heiligen, was nach dem Tode der Frau von ihrer Arbeit übrig bleibt. R. Jochanan muss demnach auch angenommen haben, wenn der Mann sagt, מותר soll הקדש sein, wie dort, wenn die Frau schon im Sterben liegt. Die Controverse ist nach R. Jochanan nur im zweiten Falle, im ersten Fall, wo der Zweifel ein stärkerer ist, gesteht auch R. Meir zu, dass der Kauf einer res futura ungiltig ist, überhaupt, wenn eine Handlung fehlt, die von anderen Menschen abhängig ist (מחוסר מעשה), gesteht auch R. Jochanan zu, dass R. Meir behauptet hat אין אדם מקדיש ד״של״ב״ל.

B. R. Huna im Namen Rabs hat den Satz aufgestellt יכולה האשה לומר איני ניזונת ואינר עושה, was aber, wie Rabenu Jona erklärt, nur der Fall ist, wenn sie thatsächlich keine Ernährung angenommen hat, hat sie aber die Ernährung angenommen, kann sie nicht beliebig ihren Willen ändern[5]. Da nun die M. von dem Falle spricht, wenn אין מעלה לה מזונות und מעלה לה מעה כסף, so kann der Mann die מעשה ידיה nicht heiligen, da die Frau gesagt hat איני ניזונת ואיני עושה, er kann aber nach ר׳ מאיר den מותר heiligen: da sie מעה כסף angenommen, hat er Anspruch auf den מותר und obwohl מעשה ידים nach B. eine res futura ist, so kann man ja nach R. Meir ein res futura מקדיש sein. Würde er aber sagen יקדשו ידים, da würde auch R. Jochanan Hasandlar zugestehen, dass die מעשה ידים heilig sind. Wir sehen, B. ist consequent, מעשה ידים sind zwar wie Früchte ד״של״ב״ל, wenn man aber sagt יקדשו ידים so kann man, wie bei אילן לפירותיו, die פירות so auch hier die מעשה ידים heiligen oder verkaufen. Dass J. einen solchen Unterschied nicht angenommen hat und dass er juristisch nicht leicht zu fassen ist, haben wir schon oben (S. 275) angegeben. Die Hände selbst werden doch nicht verkauft oder geheiligt, es ist doch nur das Erzeugniss uud das ist nach B. res futura.

---

[5]) Vgl. REW c, welcher schreibt, nach dieser Erklärung braucht man nicht die דחוקין von Tos. Nach ihnen soll בניזונת heissen, er will sie ernähren, aber sie will nicht. Die אחרונים RSE u. RJF (פ״י) machen alle Anstrengungen, um die Schwierigkeit zu erklären, aber es gelingt ihnen nicht. Die Erklärung von Rab. Jona ist weniger schwierig, aber einfach ist sie auch nicht s. RN c.

Die Schwierigkeiten sind entstanden durch Aenderung der pal. M., u. z. in Folge des im J. nicht geltenden Satzes יכולה האשה לומר לבעלה איני ניזונית ואיני עושה. RSbL, sagt B., hätte zwar diesen Satz bestritten, die M. wird aber nach ihm auch in gezwungener Weise erklärt. Wie RSbL die pal. M. aufgefasst hat, ersehen wir aus J. Nach B. sollen Amoraim darüber controversirt haben, ob תקנו מזונות תחת מעשה ידיה ומעה כסף תחת המותר oder umgekehrt מעה כסף תחת מעשה ידיה ומזונות תחת המותר, was, wie wir aus J. ersehen haben, gar nicht der Fall war. Obwohl B. RSbL ausdrücklich sagen lässt, die Behauptung R. Meirs in M. sei nicht zu erklären nach dem Prinzip אדם מקדיש ד״של״ב״ל, so meint B., hat etwa RSbL geleugnet, dass R. Meir dies Prinzip hatte, denn aus der Boraitha הריני מקדשך על מנת שתשתחררי וכו, wo R. Meir behauptet, מקודשת, ist doch erwiesen, dass er behauptet, אדם מקנה ד״של״ב״ל, RSbL meint nur, aus unserer M. ist das nicht erwiesen, wohl aber aus der Boraitha. Zuerst wurde die Boraitha aus der Controverse der M. gebildet und nachher als authentisch gehalten. Wie hätte J. sagen können דעיון דעיון אית לר״ל, wenn eine solche Behauptung von R. Meir bekannt gewesen wäre? Auch T. Erachin c. המקדיש מעשי ידי עבדו ist in b. Gittin c. anders citirt, anstatt מעשי ידי עבדו steht ידי עבדו; gewiss, weil nach B. מעשי ידים ein ד״של״ב״ל ist und während die Stelle einfach zu erklären ist, wie es auch aus J. Keth. c. hervorgeht, da der Knecht ohne zu essen nicht arbeiten kann, die Kosten der Ernährung abgezogen werden müssen, erklärt B. in Folge des aufgestellten Satzes יכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואיני זנך gezwungen durch לוה ואוכל (Gittin c.); auch der folgende Passus in T. המקדיש עצמו bezieht sich, wie aus J. hervorgeht, nicht auf den Herrn, sondern auf den עֶבֶד, es ist zu עצמו zu suppliren das vorhergehende עֶבֶד. So ist ferner die Boraitha b. Erachim 21 b aus zwei T.-Stellen nämlich T.B.M. 8_{30} und 10_{33} zusammengeschmolzen und variirt. Tos. Versuch, B. mit T. auszugleichen, ist eben nur eine Harmonisierung, vgl. RN zu Kethub c., dass J. Pes. 4_{9} mit T. übereinstimmt. Ebenso ist T. Erachin 3_{13} infolge der Auffassung des B., dass der Werth einer Sache ד״של״ב״ל sei, in M. variirt und stammt aus der babyl. Redaction.

Nach der pal. M. Ist der Werth einer Sache der Sache selbst gleich[6]).

---

41 d. דבר שלא בא לעולם[1]).

Bezüglich des nasciturus ist die babyl. Halacha verschieden von der palästinensischen. Man sollte meinen, da nach B. eine Controverse bestand unter den Tannaim, ob eine res futura Gegenstand des Verkaufs sein kann, diese Controverse auch auf den nasciturus bezogen wird, so dass R. Meir, welcher nach B. behauptet אדם מקנה ד״של״ב״ל, auch annimmt אדם מקנה לדבר של״ב״ל. Wir finden aber in b. B.B. c. die verschiedensten Ansichten hierüber. Der eine (R. Huna) behauptet, wenn auch R. Meir annimmt, אדם מקנה דשל״ב״ל, so stellte er doch den Satz auf אין אדם מקנה לדבר שלא ב״ל, denn der nasciturus (עובר) ist noch keine Person, ein anderer (R. Nachman) behauptet, selbst die Contravertenten des R. Meir geben zu, dass man für einen nasciturus mit der Bedingung, wenn er geboren sein wird, wohl erwerben kann, ein dritter Amora (R. Scheschot) behauptet, schon vor der Geburt kann der nasciturus erwerben[2]). Die Gemara sagt dann,

---

[6]) So hat auch J., wie schon N.J. bemerkt den Satz Raba's הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שעבוד nicht gekannt.

[1]) Quellen: M Jeb. § 2 אלמנה לכ״ג (7), ib. § 1 החולץ (4); ib. B.B. § 2 מי שמת (9); T. Jeb. § 1, 2 בת ישראל (9), ib §§ 1—8 העושה מאמר (6), ib. B.B. §§ 4, 5 ר׳ נתן (9); J. Jeb. 4_1 (5b), ib. 7_8 (8b); b. Jeb. 67 u. R. Ascher das.; ib. B.B. 140—142 und RMBN das.; RMBM Terum. 8_4, Nachl. 1 Ende; Tur. u. Ch.M 210.

[2]) Vgl. b. B.B. c. Tos. Ketub 7 b. Keine dieser Behauptungen stimmt mit dem R.R., welchem sich die neueren Gesetzgebungen anschliessen. Wir werden aber weiter zeigen, dass die pal. Halacha mit dem R.R. übereinstimmt. Im R.R. gilt der Satz, nasciturus pro jam nato habetur. si de ejus commodo habetur. Es werden ihm die bürgerlichen Rechte, welche ihm zugestanden haben würden, wäre er zur Zeit der Empfängniss wirklich geboren gewesen, vorbehalten, soweit es um sein, nicht um das Recht dritter zu thun ist. So nach Preuss. Landrecht (Koch, Lehrb. des gem. Preuss. Privatr. I § 2). So auch das BGB.; § 1923 ib. lautet: „Wer zur Zeit des Erbfalles noch nicht lebte, aber bereits erzeugt war, gilt als vor dem Erbfall geboren.“ Vgl. Windscheid I § 52 Wangerow I § 32. Dieser Satz gilt auch nach pal. Recht. Nach R. Huna aber kann der nasciturus auch für die Zeit nach der Geburt nicht erwerben, nach R. Nachman kann der

die Halacha ist (והלכתא): Man kann für den nasciturus nicht erwerben, obwohl Samuel ausdrücklich das Gegentheil öffentlich dargethan haben soll. Im Sch. Ar. c. wird auch nach והלכתא der Gem. c. entschieden gegen andere Decisoren, welche R. Nachmans Behauptung folgen wollten (s. d.) — Was Erbschaft betrifft, wird zwar in Gem. ein Unterschied gemacht ירושה הבאה מאליו שאני, dass, da die Erbschaft dem nasciturus von selbst zu-

---

Schenker vor der Geburt noch die Schenkung zurücknehmen, nach R. Scheschet wird der nasciturus schon als Person angesehen. So fasst auch R. Josef ibn Megasch die Ansicht des R. Scheschet auf, während RMBN c. meint, auch R. Scheschet verlangt die volle Geburt, nur braucht das Kind nicht ausgetragen zu sein, auch ein achtmonatliches Kind erwirbt und vererbt. Vgl. ausführlich die Ansicht der alten Philosophen über den nasciturus, Samuel Mayer a. a. O. II § 121 „die Leibesfrucht", wo Anm. 2 angegeben ist, dass nach Plato die Leibesfrucht ein lebendes Wesen ist, denn sie bewege sich im Leibe und nehme Nahrung zu sich. Das war gewiss auch die Ansicht des R. Scheschet. Mayer stellt das. die genannten Unterschiede zwischen dem R.R. und der b. Gemara resp. dem Sch. Ar. nicht auf. Wenn er das. § 122 Uebereinstimmung des talm. Rechts mit dem Preussischen behauptet, dass ein Kind erbfähig ist, selbst wenn es nicht die Normalzeit im Mutterschoss war, so ist seine Berufung auf RMBM zwar richtig, aber nicht die auf Ch.M. c., RJK hat nämlich den Zusatz RMBM's, selbst wenn es achtmonatlich ist, ausgelassen, weil er sich der Ansicht RABD's anschliesst, welcher die Behauptung RMBM's bestreitet, vgl. RJF ib. n 7. In T. Sabbat 15 (16)₅ heisst es בן שמונה הרי הוא כאבן. REW will O.Ch. 331, um RMBM zu rechtfertigen, einen Unterschied zwischen מסון u. איסור machen, aber הרי הוא כאבן ist doch zu deutlich, dass es als leblos gilt. RMBM mag aus der Boraitha גר שמת ובזבז ישראל נכסיו B.B. c. die Werte או שהפילה אשתו wie RMBN gedeutet haben, wenn es als achtmonatliches lebend geboren ist, so ist es erbfähig, aber nach der Antwort Raba's und aus J. (s. oben) folgt aus dieser Stelle nicht die Erbfähigkeit eines solchen נפל. Die Auffassung der T. Sabb. c. stimmt auch mit dem R.R. überein vgl. Mayer das. S. 15 Anm. 12. Wenn Mayer das. (Anm. 32) Geiger folgend in Mechilta 8 die vereinzelte Meinung ausgesprochen finden will, dass wenn das Kind ausgetragen ist, die Todesstrafe eintritt in Uebereinstimmung mit Septuaginta, so erklären weder Friedmann noch Weiss, welche schon Geigers Ansicht kannten, die Stelle so. Es wird aus אנשים gefolgert, dass auf den Tod eines lebensfähigen Menschen der Tod verwirkt ist, nicht aber auf den Tod eines zwar lebenden, aber nicht lebensfähigen Kindes. Nach Septuaginta handelt es sich darum, ob das Kind ausgetragen ist oder nicht, es braucht ausserhalb der Mutter gar nicht gelebt zu haben, wie Mayer selbst Geiger nach Augustin verbessert (Anm. 34).

fällt, ist Persönlichkeit, Wille nicht nöthig; deshalb fällt sie ihm zu. Weil aber Raba, Abai gegenüber, welcher diesen Unterschied gemacht hat, einen anderen aufstellt, so schliessen R. Chananel und RJF (s. Tur c.), der Unterschied von Abai sei fallen gelassen worden von Raba, nach welchem die Halacha sich zu richten habe. RABD bekämpft die Decision des RJF, Raba hat den Unterschied des Abai zwischen Erbe und anderer Erwerbung nicht verworfen, und ihm schliesst sich auch R. Ascher c. an und widerlegt ausführlich die Decision des RJF und die Rechtfertigung desselben durch RMBN[3]. Wie RMBM entscheide, sind die Commentatoren verschiedener Meinung, aber schon RLH beweist, dass RMBM's Entscheidung im Ganzen mit der des R. Ascher sich decke, noch deutlicher zeigt dies REW Ch.M. 275 n 29, dass nach der LA RMBM's in Gem. es unzweifelhaft ist, dass Raba den Unterschied, den Abai gemacht, wohl anerkannt hat[4]. — Wie ist die Halacha des J. bezüglich des nascitnrus? In J. Jeb. 4_1 finden wir eine Controverse zwischen R. Elcasar u. Samuel, dieser behauptet: המזכה לעובר קנה. Man kann für einen nasciturus ein Recht erwerben, was ersterer bestreitet. R. Jose sagte, Samuel hält die Erwerbung nur dann für gültig, wenn das Kind zum grössten Theil lebend geboren ist[5]. Es wird, wie es dort ausdrücklich heisst, die Geburt auf die Zeit der gemachten Bedingung zurückbezogen והכא כן הוא למפרע שיזכה. Gegen R. Eleasar wird aus derselben Stelle, die B. citirt, nämlich גר שמת ובזבזו ישראל וכו' dieselbe Einwendung gemacht[6], worauf geantwortet

---

[3]) Im Commentar zu B.B. erklärt RMBN die M. Jebam. wie R. Ascher.

[4]) RJK (Tur Ch.M. 210) schreibt zu den Worten des R. Ascher וכן פסק הרמבם, — ואני לא ידעתי היכן מצא הראש כן בדברי הרמ"בם, dazu bringt מהרל"ח am Schluss seiner Bemerkung im Namen des ב"ח die Emendation, im רא"ש statt רמב"ם zu lesen ריב"ם. Er schreibt ברור ופשוט הוא, es sei klar und sicher, dass gelesen werden muss ריב"ם und doch ist es sicher, dass רמב"ם die richtige LA. ist.

[5]) משיצא ראשו ורובו חי, denn רובו ist gleich כולו. Nach R.R. muss die ganze Geburt vollendet sein, s. Windscheid a. a. O.

[6]) Eine Stelle welche beginnt גר שמת ובזבזו ישראל נכסיו aber mit anderem Inhalt, findet sich T. Ket. 10_3 (p. 272_{29}), möglich, dass unsere Stelle auch in T. hier oder in B.B. gestanden hat und ausgefallen ist.

שנייא שהוא בנו, was ein anderer Ausdruck ist für ירושה הבאה מאליו שאני. Zum Schlusse heisst es, R. Eleasar — so muss emendirt werden statt des corrumpirten ר׳ נתן (s. RDF und RMM) — R. Eleasar ist von seiner Behauptung zurückgekommen; denn es heisst in M. B.B. c.: Wenn Jemand sagt: Wenn meine Frau einen Sohn gebären wird, erhält er 100, wenn ein Mädchen, erhält es 200 und sie gebärt einen Sohn und eine Tochter, so erhält der Sohn 100, das Mädchen 200, das Mädchen ist doch gleich einem anderen — d. h., ein Mädchen ist doch, wenn ein Sohn da ist, nicht erbfähig — und doch erhält es die vom Vater ausgesetzte Summe, folglich kann jeder Andere für einen nasciturus erwerben lassen[7]. J. stimmt daher mit dem R.R. überein dass ein nasciturus, wenn er lebend zur Welt gekommen, nicht nur die Erbschaft schon von der Zeugung ab erwirbt, sondern auch eine Schenkung von einem Fremden wird, von der Zeit, da die Schenkung gemacht wurde, ihm erworben[8].

Wir wollen nun zeigen, dass durch die neuen Ansichten der b. Amoräer die pal. M. in Jebam. 7_1, die uns in T. erhalten ist, durch die b. M.-Redaction geändert wurde, weshalb sie unverständlich blieb, so dass verschiedene Erklärungen hineingedeutet

---

[7]) J. kennt nicht den in B. gemachten Unterschied שדעתו של אדם קרובה אצל בנו. Vgl. die Schwierigkeit, die R. Ascher hervorhebt, wodurch soll der Erwerb Kraft haben? In T.B.B. c. steht auch der Fall der citirten M. In T. heisst es aber הזכר נוטל ששה של זהב ונקבה נוטלת חמשים זוז Da ist jedenfalls ein Fehler, es muss heissen הנקבה נוטלת ששה של זהב וזכר נוטל חמשים זוז. B. ib. 141 citirt den Schlusssatz so, wie er in T. steht ohne den Vordersatz, es muss dort gelesen haben אם זכר נוטל מאתים אם נקבה מנה. Ich sehe in RMBN, dass er den Vordersatz der T. so citirt, wie in Gemara. B. erklärt die T. so, dass sie nicht im Widerspruch stehe mit M., wenn man aber den Satz auf ש״מ bezieht, dass der Vater dem nasciturus ein donum mortis causa macht, so kann man den Satz der T. so erklären, da er nur 200 im Ganzen ausgesetzt, so dürfen die anderen Kinder nicht um mehr verkürzt werden. § 5 ib. der T. wird in B. variirt citirt. Während es in T. heisst אם זכר נוטל מאתים אם נקבה מנה, citirt B. in beiden Fällen אם. . . נוטל מנה, dass aber T. die richtige LA hat, ersehen wir aus J., wo es heisst אמר ר׳ מנה בטלה צרת הנקבה את שמחת זכר. Vgl. meinen Nachtrag zu T. S. 7, dass der Abschreiber der T. den Zusatz aus J. machte. —

[8]) Allerdings heisst es עובר und man will daraus schliessen, das עובר muss schon kenntlich sein, aber darauf kommt es nicht an, da die spätere Geburt auf die Zeugung zurückbezogen wird.

werden, von denen jede Schwierigkeiten zurücklässt. Auch J. blieb unverständlich. Beziehen wir aber J. auf T., so wird sich uns ein klarer Sinn desselben ergeben.

Wir wollen erst die Schwierigkeiten unserer M. nach den verschiedenen Erklärungen aufzeigen.

Während in T. ein Unterschied gemacht wird zwischen הניחה מעוברת allein und יש לה בנים והניחה מעוברת, wird dieses Unterschiedes in M. gar nicht gedacht, so dass man nicht weiss, ob M. von T. divergirt oder nicht, während es in M. heisst, דברי ר' יוסי, wird in T. der Satz nicht als Einzelmeinung, sondern als die allgemeine aufgestellt, es muss doch auch auffallen, dass in M. nicht folgt וחכמים אומ'. Allerdings wird in M. eine Frage der Contravertenten gegen die Behauptung R. Joses eingewendet, aber der Satz muss auffallen. Es steht doch nicht, dass R. Jose Zeugniss abgelegt hat; er begründet vielmehr seine Behauptung מפני חלקו של עובר, wie passt der Satz מאחר שהעדת? Noch auffallender ist der in Gem. citirte Satz העיד ר' יוסי מפי שמעיה ואבטליון, welcher Anachronismus! In Gemara wird zwar unsere T. als Boraitha citirt mit der Variante דברי ר' יוסי. Wenn man die Stelle in der Gemara hier im Zusammenhang erkannt hat, so kann man nicht anders erklären als R. Chananel und RJF (s. oben), dass die Chachamim, wie Samuel das. es ausdrücklich sagt, in beiden Fällen sowohl, wenn keine Kinder da sind als auch, wenn welche da sind, R. Joses Behauptung bestritten haben; denn sie nahmen an, der nasciturus habe vor der Geburt keinen Theil an der Erbschaft und sie gehöre, wenn Kinder da sind, diesen allein, wenn keine Kinder da sind, den weiteren Erben, die Sklaven können daher תרומה essen; deshalb macht auch die M. keinen Unterschied zwischen אין לה בנים und יש לה בנים. Diese Decision des RJF nach den Chachamim, dass der nasciturus nicht Theil an der Erbschaft hat, widerlegt RABD aus dem Satze in B.B. c. ירושה הבאה מאליו שאני, den, wie R. Ascher sagt, auch Raba nicht bestritten hat, es können also die Chachamim nichts gegen ihn haben. Er erklärt darum, die M. spreche nur in dem Falle, dass ausser dem nasciturus noch Kinder da sind; in dem Falle aber, dass keine Kinder da sind, hätten die Chachamim R. Jose zugestimmt, dass der nasciturus Antheil am Erbe hat, und die Sklaven keine Teruma essen dürfen. Nur wenn Söhne

da sind, nimmt man auf den nasciturus keine Rücksicht, weil der Zweifel, ob das Kind ein Sohn, der erbfähig ist, sein wird, schwächer ist, da ihm zwei andere Möglichkeiten gegenüber stehen, das Kind kann ein Mädchen sein, welches nicht erbfähig ist, und eine zweite Möglichkeit, es kann eine Fehlgeburt sein. Aber abgesehen davon, ob diesen babyl. Gedanken סמוך מיעוטא דמפילות zu מחצה זכרים מחצה נקבות die pal. Halacha angenommen hat, würde dann ja zwischen den Chachamim und R. Simon kein Unterschied sein? Es hätte dann die M. ausdrücklich sagen müssen, אם יש לה בנים. Ferner wird in T. ein Unterschied gemacht zwischen עבדי צאן ברזל und עבדי נכסי מלוג, während in M. steht עבדיה. Soll man errathen, dass darunter nur עבדי צאן ברזל gemeint sind? Die Commentatoren erklären allerdings so. Man glaubt im J. כינא מתניתן עבדיו so erklären zu müssen, aber J. beantwortet ja, עבדיה ist richtig. RMM wendet sich hin und her, noch einen ausgebreiteteren Pilpul gibt RJDBS, um dem J. zu erklären. Friedlaender sagt mit Recht וכל דברי המפרשים אינם כלום. Aber seine Erklärung, man solle in M., T. ergänzen, ist ebensowenig befriedigend. Dass die Erklärung des Passus in T. ר' ישמעאל בר ר' יוסי אומר הבת מאכלת, von Seiten des B., dass unter בת verstanden sein soll אם und כולי ר' ישמעאל בר' יוסי היא wird man als einen Notbehelf halten, wenn auch nicht im J. die Erklärung der Stelle stehen würde. Man wird schon aus der Unklarheit und Unverständlichkeit der M. nach Vergleichung mit T. den Gedanken nicht unterdrücken können, T. sei die ursprüngliche pal. M. und in Folge der neuen Gedanken der babyl. Amoräer betreff des nasciturus wurde der M. eine Fassung gegeben, die den verschiedenen Meinungen Rechnung trägt. J. wird uns klar, wenn wir ihn auf T. — die pal. M. — beziehen.

P. die pal. M. hat gelautet wie T. c.: בת ישראל שנישאת לכהן . . . . מת והניחה כמות שהיא עבדי מלוג אינן אוכלין כדרך שאינו אוכלת עבדי צאן ברזל אוכלין מפני שבחוקת היורשין עד שעה שינתנו לה הניח לה בנים והניחה מעוברת עבדי מלוג אוכלין כדרך שהיא אוכלת עבדי צאן ברזל אין אוכלין מפני שחלקו של עובר בהן[9] ר' שמעאל בר ר' יוסי אומר

---

[9]) Die Worte דברי ר' יוסי in der Boraitha der Gem. sind ein Zusatz des B., s. weiter sub B.

משום אביו הבת מאכלת ואין היורשין מאכילין אמרו לו מאחר שהעדת לנו ע״ל בת ישראל לכהן אף בת כהן לכהן ומת והניחה מעוברת לא יאכלו עבדיה בתרומה מפני חלקו של עובר[10]) ר׳ שמעון אומר כולן זכרים יאכילו כולן נקבות לא יאכילו שמא יהא עובר וכר אין לבת במקום הבן. Die Erklärung der pal. M. ist folgendermassen: Unbestritten war, dass dem nasciturus ein Theil der Erbschaft gebührt und muss sie ihm bis nach der Geburt aufbewahrt bleiben. Von den Sklaven der Erbschaft muss ein Theil ihm aufbewahrt bleiben, da dieser unbestimmt ist, darf keiner Teruma essen[11]), denn keinesfalls können den Theil des nasciturus die anderen Erben in Anspruch nehmen. Darum war kein Streit darüber, dass wenn die Frau ohne Kinder מעוברת zurückgeblieben, weder ihre Sklaven (עבדי מלוג) noch seine Sklaven (עבדי צאן ברזל) Teruma essen können. Sind aber Kinder vorhanden und die Frau ist מעוברת, behauptete der erste Tannai, da die Frau durch die Söhne, welche כהנים sind, Teruma essen kann, können auch ihre Sklaven (עבדי מלוג) essen, die Sklaven, welche im Eigenthum des Mannes standen (צאן ברזל) keine Teruma essen können wegen des Antheils des עובר, welchen dieser nach der Geburt haben wird. R. Ismael b. Jose sagte im Namen seines Vaters: Wenn eine Tochter und Erben da sind, so dass die Tochter vom Erbe ernährt werden muss, und die Söhne keinen Anteil erhalten, da stimmte er dem ersten Tannai zu, dass ihre Sklaven (מלוג) essen können wie die צאן ברזל, ist aber eine Erbschaft für die Söhne vorhanden und die Frau ist מעוברת, so können die Erben auch ihren Sklaven (מלוג) nicht den Genuss der Teruma erlauben. R. Jose bestreitet die Behauptung

---

[10]) Der Passus אמרו לו וכו׳, weil er wörtlich in M. aufgenommen wurde, ist in T. ausgelassen.

[11]) RLH bemerkt zur Begründung des Bartinuro שאין ברירה, weil das Unbestimmte nicht als bestimmt gilt, dass sonst der Ausdruck ברירה gebraucht wird, wenn das später Bestimmte auf eine frühere Zeit, da es noch unbestimmt war, zurückbezogen wird, während es sich hier nicht um Rückbeziehung handelt? aber das Erbe wird doch nach der Geburt auf die Zeit der Zeugung zurückbezogen; vorher, da es doch möglich ist, dass eine Fehlgeburt oder ein nicht erbfähiges Kind sein wird, kann doch die Erbschaft ihm nicht zufallen. Es ist sein Theil für den Fall, dass er als erbfähiges Kind lebend zur Welt kommt. Der unbestimmte Sklave ist vor der Geburt Eigenthum einer unbestimmten Person.

des ersten Tannai עבדי מלוג אוכלין כדרך שהיא אוכלת. R. Jose sagt aber היורשין אינן מאכילין eben wegen des חלק של עובר, da das עובר ein Theil der Mutter ist, kann man die Mutter vom Kinde nicht als getrennt annehmen, das עובר hindert auch ihre Sklaven תרומה zu essen. Darauf sagten die Contravertenten zu R. Ismael b. R. Jose: Nachdem du Zeugniss abgelegt hast [von deinem Vater], er hätte behauptet, wegen des עובר können die Sklaven der Frau keine Teruma essen, obwohl sie selbst essen kann, so müssten doch auch bei בת כהן לכהן, obwohl die Mutter doch sicher Teruma essen kann, ihre Sklaven auch keine Teruma essen wegen des Theiles des עובר. Dieser Einwand der Chachamim erklärt J., R. Eleasar sagte כיני מתניתין. So ist die M. zu erklären, dass seine Sklaven die (צאן ברזל) nicht Teruma essen dürfen ist verständlich wegen des Theiles des עובר, aber ihre Sklaven (מלוג) müssen doch essen können, da sie doch essen kann wegen ihrer Söhne, warum sollen ihre Sklaven nicht essen können? Denn sonst müssten ja die Sklaven einer בת כהן לכהן auch nicht essen. Darauf R. Joschaja im Namen des R. Jochanan: Das ist kein Einwand, vielleicht behauptet R. Jose, auch sie kann wegen des עובר keine Teruma essen. Dazu bemerkte R. Chagai, nicht dass R. Jochanan wirklich so angenommen hat, er meint nur, das sei kein Einwand. R. Josua b. Levi aber hat wirklich gezweifelt, wie die Halacha sei und er wandte seine Behauptung an, wenn über eine Halacha Zweifel herrscht, soll man sich nach dem Brauch richten und der Brauch war, dass in der That auch ihre Sklaven keine Teruma essen, obwohl sie selbst wohl Teruma essen darf. Die Frage aber, wie ist es zu erklären, dass eine בת כהן לכהן doch essen kann und warum sollen ihre Sklaven nicht essen dürfen, wird so beantwortet. Ein עובר kann nicht diejenigen hindern Teruma zu essen, welche an und für sich Teruma essen dürfen, er kann aber die Sklaven hindern, welche nicht durch sich selbst fähig sind, Teruma zu essen. Nehmen wir an, dass die M. so gelautet hat, wie wir angegeben, schwindet auch die Schwierigkeit, dass der Satz der M. שהעובר פוסל ואינו מאכיל hier nur nach R. Jose erklärt werden soll, während in der folgenden M. העובר פוסל ואינו מאכיל allgemein anerkannt ist. — R. Simon hatte eine andere Meinnng gegenüber den genannten Behauptungen des ersten Tannai und der des R. Ismanel b.

R. Jose im Namen des R. Jose, כולן זכרים יאכילו כולן נקבות לא יאכילו, d. h., sowohl die עבדי צאן ברזל als עבדי מלוג (כולן) können Ter. essen, wenn Söhne da sind, beiderlei Sklaven (כולן) können aber nicht essen, wenn weibliche Kinder da sind, da im letzteren Falle das עובר immer erbfähig ist, während im ersten Fall ein Zweifel vorhanden ist, ob das Kind ein männliches und erbfähig ist. Er stellt כולן d. h. sowohl die מלוג als die צאן ברזל voran, weil darüber Controverse war[12]). Er macht wie R. Jose keinen Unterschied zwischen מלוג und צאן ברזל, aber er behauptet, da תרומה דרבנן ist (s. oben S. 144) wird der Zweifel erleichternd entschieden. Der corrumpirte J., der die Begründung R. Simon's angiebt, ist m. E. so zu emendiren זכרים מאכילין שהוא ספק וספק דבריהן להקל נקיבות אינן מאכילות מה נפשך זכר הוא כולה דידיה נקיבה היא נסבה חולקא עימהן. Nach pal. Halacha war darüber keine Controverse weder zwischen den Tannaim noch den Amoraim, dass dem nasciturus das Erbe aufbewahrt bleibt und nicht vor der Geburt desselben an die entfernten Verwandten übergeht und dass man auch für ihn erwerben kann, haben wir gesehen, dass nach anfänglicher Controverse des R. Eleasar mit Samuel — wahrscheinlich mit R. Jochanan, der sonst mit R. Eleasar controversirt — später übereingestimmt hat.

B. Wie wir oben gezeigt, hatten die babyl. Amoräer verschiedene Ansichten über den nasciturus. Wir sahen, dass R. Huna den Gedanken hatte, dass, wenn auch angenommen wird eine res futura kann nicht Gegenstand eines Erwerbs werden, so doch für den nasciturus nichts erworben werden kann. Er war von diesem Gedanken so überzeugt, dass er von M. B.B. c. sagte איני יודע מי שנאה. Er hat nämlich die palästinensische M.-T.

---

[12]) In T. steht כולן, aber im Citat der Gemara muss es auch gestanden haben, denn Raschi streicht das כולן und nach Raschi wurde es auch in Gemara ausgelassen, denn Raschi fragt richtig, es brauchen ja nicht כולן זכרים zu sein, wenn nur ein זכר da ist, folgt ja dasselbe. Aber Tos. jeschenim sagen וקשה לשבש הספרים, das Wort כולן hat in allen Exempl. gestanden. — Nebenbei sehen wir, wie in Folge einer scheinbar ganz berechtigten Emendation der Text geändert wird und der beseitigte Text doch richtig sein kann. — Sie erklären כולן wie wir es nach ihnen erklärt haben. Diese Erklärung ist aber berechtigt, wenn über כולן eine Controverse war, wie nach unserer Erklärung; dann stimmt R. Simon mit dem Princip R. Jose's über-

Jebamot c. so erklärt, dass die Behauptung des R. Ismael b. Jose הבת מאכלת ואין היורשים (והבן) מאכילין die voraufgehende Behauptung im Namen seines Vaters zusammenfasst, so dass wie Gemara sagt, כולו ר׳ ישמעאל בר׳ יוסי היא, die Chachamim aber bestreiten beide Behauptungen, weil sie annehmen, ein עובר hat keinen Antheil an der Erbschaft, sie falle, solange der nasciturus nicht geboren ist, den Kindern oder, wenn keine da sind, den ferneren Erben zu. Wenn daher auch R. Jose annimmt, der nasciturus erbt, so gestehe er doch zu, dass ein anderer Erwerb ihm nicht zufallen kann. — So entscheidet auch RJF — R. Nachman aber und R. Schescheth nahmen an, wie R. Ascher erklärt, die Controverse zwischen R. Jose und den Chachamim beziehe sich nur auf den Fall יש לה בנים, aber bei אין לה בנים stimmen die Chachamim mit R. Jose überein, weil das עובר einen Antheil an der Erbschaft hat. Dieser verschiedenen Meinungen wegen musste die M. unbestimmt hingestellt werden, statt ר׳ ישמעאל בר׳ יוסי wurde דברי ר׳ יוסי gestellt, so dass die einen die Behauptung allgemein, sowohl bei יש לה בנים als אין לה בנים, die anderen nur bei יש לה בנים erklären konnten. Samuel selbst wird die pal. M. noch erklärt haben, dass gar keine Controverse ist, dass der nasciturus erbt, da es aber B. nach seiner Erklärung auffallend war, warum Samuel wie die Einzelmeinung entschieden hat und nicht wie die Chachamim, wurde geantwortet, da R. Jose עדות מפי שמעיה ואבטליון ausgesagt hat, hat er sich danach gerichtet, die anderen nahmen blos an, מסתבר טעמו aber לא קבלו ממנו. So lässt sich m. E. die Entstehung der M, durch die babyl. Redaction erklären. Dass ursprünglich die M. so unverständlich sollte hingestellt sein, halte ich für ausgeschlossen.

---

ein; nach der gewöhnlichen Erklärung passt das כולן nicht. Dann würde ja R. Simon in doppelter Weise mit beiden Behauptungen streiten und das כולן wäre ganz unverständlich, da hätte er sich deutlicher ausdrücken müssen. Nachdem aber darüber Controverse war, kann R. Simon כולן sagen, d. h. sowohl עבדי מלוג als צאן ברזל.

42a. אסמכתא.[1]

Das Wort אסמכתא kennt die paläst. Halacha nicht. Wenn die Commentatoren meinen, dass sich der Begriff von אסמכתא in B. mit dem in T. und J. vorkommenden עצומים (התעצם) deckt, (vgl. RMM zu J. B.B. und Gittin c.)[2]), so werden wir zeigen, dass dies nicht der Fall ist.

Ueber den Begriff אסמכתא giebt es eine bunte Reihe von Erklärungen. Aehnlich wie RSL zum Begriff ברירה schreibt, כי היא ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים וגדולי עולם טעו בו[3]) so bemerken auch die Undurchdringlichkeit jenes Begriffes mehrere alten Commentatoren resp. Decisoren[4]). Diese Undurchdringlichkeit des Begriffes kommt daher, dass der babyl. Begriff von אסמכתא ein anderer war als der pal. von עצום und man später אסמכתא gleichsetzte dem Begriff עצום, wodurch Verwirrung entstand. Durch die babyl. Auffassung von אסמכתא, welche die

---

[1]) Quellen: T.B.M. §§ 16, 17, 19 שנים אוחזין (1); ib. § 2 (p. 379_{18}) המוכר פירות (4); M. ib. § 8 איזהו נשך (5), B.B. 10_5; J.B.M. 5_8 (10b), 4_2 (9c), 6_5 (11 a), ib. B.B. 10_5 (17 c), Gittin 5_8 (47 b); b. B.M. 66 b, 67, 73 b, 104 b, 109, 117 b; B.B. 168 a, 173 b; Sanhedrin 24 b; RHG מו"מ 17 und am Schluss des Buches תנאי, RMBM Meḉhira 11, מלוה ולוה 6; Ittur s. v, תנאי; R. Tam ספר הישר N. 498, RABN zu B.M. p, 96 c der Prager-Ausgabe, RMBN zu B.B. c., סה"ת u. נ"ת N. 63, Resp. R. Ascher 72_7, 108_{17} in פ"י verdruckt ך), Resp. RSBA 916, 917, 933 (in der Königsberger-Ausgabe des Tur Ch.M. im B.J. verdruckt 888), 1050, 1149, 1161, 1117, 1133, 1142; Rsp. RJBS 263, 308, 335, 341; RLbCh. 4; Nem. Jos. zu RJF B.B, 9_2; Mordechai B.M. 5, N. 321; Tur und Sch.Ar. J.D. 176, 179, Ch.M. 207, 55, RSC n_{50}, 21; Rsp. RSDM I8 Lebusch ע"ש 207, RJL פ"י s. v; N.B. 31 Ch.M; ח"ס Ch.M. 66; א"ות zu Ch.M. c. כ"נ s. v.; K. u. Levy s. v.

[2]) Vgl. auch Levy u. K. s. v. עיצום. In B. kommt das Wort עצום im Sinne von אסמכתא nicht vor. In Sanhedrin 31 heisst שנים שנתעצמו, zwei, welche mit einander streiten. Im B.J. (Ch.M. c.) fand ich ein Citat eines Resp. des RJTBA, welches beginnt, שנים שנתעצמו. das hat die Bedeutung von Wette: diesen Ausdruck hat RJTBA der T.B.M. entnommen. — RMM in Gittin c. ist nach seiner Erklärung zu B.B. zu corrigiren, er schreibt in Gittin: der Tannai R. Jose; es muss heissen der Amora R. Jose.

[3]) י"ש"ש zu B.K. 52 b, vgl. oben S. 184 die Bemerkung v. RER.

[4]) So schreibt RSBA Resp. I 933 נתחבטו חכמי דורות ראשונים ואחרונים בענין האסמכתא מהו הדבר הנקרא אסמכתא ובמה הוא תלוי ולא ראיתי אחד שהסכים עם חברו וכו' RSDM beginnt das Resp. c. דיני אסמכתא הוי מים שאין להם סוף und citirt dann die Worte des RSBA. — Auch der Verfasser von נ"ת c. schreibt דברי המחברים ז"ל בדיני אסמכתא כמים שאין להם סוף.

pal. Halacha nicht kannte, mussten durch die babyl. M.-Redaction mehrere pal. M.'s theils ausgelassen, theils verändert, und T.-Stellen als Boraitha's geändert werden.

Wir wollen erst die verschiedenen Begriffsbestimmungen der Commentatoren und Decisoren über אסמכתא angeben[5]). Wir beginnen mit der Raschi's, welcher sich auch K. und Levy anschliessen. Danach soll אסמכתא bedeuten, „Zusicherung", das feste Versprechen etwas zu thun. Wenn nun gesagt wird, wenn ich das nicht thue, so verpflichte ich mich etwas anderes zu leisten, so ist der Vertrag ungültig, weil der Versprechende mit Sicherheit angenommen hat, er werde das Versprechen halten können, er hat sich aber getäuscht, sein Wille war daher kein fester, als er die Leistung versprochen[6]). Es unterscheidet sich danach אסמכתא von תנאי dadurch, dass bei der gesetzten Bedingung beide Seiten derselben, das Eintreten oder Nichteintreten des Umstandes in gleicher Weise möglich ist, während bei אסמכתא derjenige, welcher die Bedingung gemacht mit Sicherheit den einen Fall angenommen z. B. die Einhaltung des Termins, den entgegengesetzten hat er für unwahrscheinlich gehalten, es war die Hinzufügung nur eine Bekräftigung der Leistung; den Eintritt des anderen Falls hat er nicht gemeint. Das Wort kommt danach von סמך „fest sein", „stützen", der Versprechende hat sich mehr gestützt auf die Erfüllung der Verpflichtung als auf

---

[5]) Vgl. B.J. Ch.M. 207.

[6]) Vgl. Raschi zu B.M., B.B., Sanhedrin c.; die verschiedenen Ausdrücke Raschi's kommen auf denselben Gedanken hinaus. Derjenige, der die Zusicherung gegeben, hat sich in seiner Voraussetzung geirrt; darum war der Wille zum Geben nicht vorhanden. So erklärt auch Aruch und wie K. angiebt, R.G. im hsch. Commentar zu B.B. Wenn, wie K. sagt, R.G. das Gegentheil von Aruch sagt, nämlich על כן מקנה לו, während Aruch schreibt לא גמר להקנות:, so wird R.G. seine Erklärung zur Behauptung des R. Jose gegeben haben, welcher doch behauptet אסמכתא קניא, weil er ihm die feste Zusicherung gegeben hat zu kommen, hat er im entgegengesetzten Falle den festen Willen, das Versprechen zu leisten, R. Jehuda, welcher behauptet, אסמכתא לא קניא, sagt das Gegentheil. Weil er den festen Willen hat, zu kommen, hat er nicht den Willen zu schenken. Aruch schreibt ואסיקנא דאסמכתא לא קניא darum muss er sagen, לא גמר ומקנה:. — Im Römischen und heutigem Rechte werden Spielklagen nicht gegeben, wohl aber Klagen auf Wetten, selbstverständlich auf Conventionalstrafen.

das Gegentheil; denn, so setzt man voraus, niemand wird ohne Gegenleistung, wenn der Wille der Schenkung entweder durch wirkliches Geben, oder durch schriftliche Verpflichtung zu schenken (שטר), nicht klar ausgedrückt ist, dem anderen etwas geben. Diese Erklärung würde Anwendung finden auf Wette und Spiel, denn man spielt in der Hoffnung zu gewinnen, man wettet in der Gewissheit, dass die Behauptung, die man ausspricht, wahr sei, man hält das Gegentheil für ausgeschlossen. Der ernste Wille ist sonach nicht vorhanden, zu schenken. In Sanhedrim c. wird auch in der That das Wort אסמכתא auf Spiel angewendet. Ebenso passt diese Erklärung zu M.B.B. c. Es heisst dort: Wenn Jemand eine Schuldurkunde, die zum Theil bezahlt ist, und einem Sequester (שליש) übergeben wird, mit der Bedingung, die der Schuldner macht, wenn ich nicht bis zu dem Termine komme und den Rest bezahle, so soll die Urkunde dem Gläubiger zurückgegeben werden, so ist das eine אסמכתא. Der Wille, das Gezahlte nochmals zu bezahlen, war kein wirklicher. Das wäre Conventionalstrafe, welche nach gemeinem und heutigen Rechte gültig ist, wie auch R. Jose behauptet, aber R. Jehuda bestritten hat, weil das eine אסמכתא ist, ein ungültiger Vertrag. So heisst es auch in B., wenn ein Naturalpächter zum Vorpächter sagt: Wenn ich das Feld nicht bearbeitete, bezahle ich tausend Gulden, so ist das Versprechen eine אסמכתא und ist ungültig, denn das war nicht ernst gemeint. Es wird nur übertreibend (גוזמא) die Zusicherung der Arbeit ausgesprochen. Schwieriger ist diese Begriffsbestimmung von אסמכתא auf den Fall in M. B.M. 5 c. anzuwenden. Der Fall betrifft die lex commissoria. Eine lex commissoria bei Verpfändung, sagt die M., B.M. 5 c. ist ein gültiger Vertrag. Bekanntlich war nach R.R. vor Constantin die lex commissoria bei Verpfändung gestattet[7]). B. c. interpretiert aber die M. so, der Satz sei nicht allgemein anerkennt gewesen, sondern reflectire die Ansicht des R. Jose, welcher behauptet, אסמכתא קניא, oder wenn die M. auch nach R. Jehuda erklärt werden soll, so muss die Voraussetzung sein, der Vertrag war, wenn ich zum Termine nicht bezahle, soll das Feld die

---

[7]) Vgl. ausführlich über die lex commissoria bei Verpfändung, Warnkönig, Archiv für die civ. Praxis Bd. XXV, XXVI.

von jetzt ab (מעכשיו) verkauft sein[7a]). Wir müssen uns fragen, warum soll die lex commissoria bei Verpfändung eine אסמכתא sein? Hier verspricht ja der Schuldner nicht eine Leistung ohne Gegenleistung, hier erhält er doch das gezahlte Darlehen als Kaufsumme für das Feld? Raschi sagt, darum sei die lex commissoria eine אסמכתא, weil der Vertrag dahin gehe, eine Sache die 200 werth ist, für 100 hinzugeben. Aber in M. steht doch nicht, dass das Feld mehr werth ist, als das Darlehen. Wie, wenn es preiswürdig verkauft ist, warum ist es dann אסמכתא? Die späteren Commentatoren wenden schon gegen Raschi ein, aus Gemara sei erwiesen, wenn auch der Preis des Pfandes kein höherer ist, als das Darlehen ausmacht, bleibt die Bedingung doch אסמכתא und ist ohne מעכשיו ungültig (vgl. ש״מ z. St.) Eine andere Frage drängt sich nach dieser Erklärung auf, was soll der Unterschied sein, ob der Schuldner מעכשיו sagt, oder nicht? Ist die Bedingung, wenn ich nicht zur Zeit zahle, soll das Pfand für die Summe des Darlehens verkauft sein, eine אסמכתא, warum soll sie keine אסמכתא sein, wenn er מעכשיו sagt? Der Unterschied zwischen der Hinzufügung von מעכשיו und der Auslassung derselben, kann nur zur Folge haben, dass im ersten Falle die Bedingung zurückbezogen wird, im anderen Falle erst nach Erfüllung der Bedingung, der Kauf perfect ist. Im ersten Fall ist die Bedingung ad diem, im zweiten ex die. Da die Bedingung ad diem eine gültige ist, warum soll sie ex die ungültig d. h. eine אסמכתא sein? Andere Bedingungen nämlich, so behaupten diese Erklärer, können sowohl ad diem, als ex die gemacht werden und sie sind gültig. Warum soll hier die Bedingung ad diem gültig und ex die ungültig sein? Warum soll

---

[7a]) Schon Samuel Mayer, obwohl dessen Darstellung des Israelitischen Rechts kein tieferes Talmudstudium verräth, bemerkt schon l. c. II S. 258, dass der Satz der M. früher allgemein gültig war. Denn er schreibt: „die Rechtslehrer der babylonischen Schüler im fünften Jahrhundert beschränken dieses Recht der M. durch eine juristische Interpretation". Er übersetzt Asmachta mit „Scheinvertrag" nach der Erklärung Raschi's. Ehe ich Meyers Buch kannte, habe ich im Literaturblatt von Rahmer VIII S. 111 geschrieben. „Diese Art, den Fruchtgenuss durch neue Formen (משכנתא דסורא) zu gestatten, ist in Babylonien aufgekommen, in Palästina war משכנתא nicht bekannt etc." Die babyl. Halacha hat das Mischnische Gesetz theilweise beschränkt, theilweise erweitert.

die Suspensivbedingung anders gehalten werden, als die resolutive? Aus Gemara Nedarim c. geht hervor, dass bei אסמכתא der Zusatz מעכשיו nicht die אסמכתא aufhebt, warum soll hier der Zusatz מעכשיו die אסמכתא aufheben und zu einem gültigen תנאי machen? Wie R. Ascher im Resp. 108 angibt, hätte Raschi in der That nach b. Nedarim entschieden und bei jeder אסמכתא auch beim Falle unserer M. entschieden, מעכשיו nütze nichts[7b]). Vgl. RSC Ch.M. 72 n 50 — dort ist ס״ק י״ן verdruckt in allen Ausgaben, es muss ס״ק י״ח heissen — der dagegen polemisirt, שותא דראש לא ידענא (s. weiter Anm. 22). R. Tam, welcher sich Raschis Begriffsbestimmung von אסמכתא anschliesst und die letzte Frage aufwirft, will einen Unterschied machen zwischen anderen אסמכתות und der bei der lex commissoria. Hier sei das Pfand vom Schuldner dem Gläubiger übergeben worden, dieser hat es schon im Besitze (ist מוחזק), darum unterscheide sich diese אסמכתא von anderen; RJ macht einen anderen Unterschied, andere wieder andere[8]). Darum hebt מעכשיו bei der lex commissoria die אסמכתא auf. Man kann aus den Unterschieden des R. Tam, RJ und Anderer zwischen der lex commissoria und anderen אסמכתות nur den Unterschied finden, dass die lex commissoria überhaupt keine אסמכתא ist; denn dieser Fall ist einem Verkauf gleich und ist durch den Zusatz מעכשיו ein bedingter Kauf vorhanden, man sieht aber nicht ein, warum es kein bedingter Kauf sein soll, wenn die Bedingung gemacht wird: das Feld soll dann dein Eigenthum werden, wenn ich nicht zum Termin bezahle ohne מעכשיו. Ein suspensiv bedingter Kauf ist ja eben so gültig wie ein resolutiv bedingter? Abgesehen davon, dass Conventionalstrafe mit Wette und Spiel gleich behandelt werden, was nach anderen Rechten geschieden wird, steht die Anwendung von אסמכתא auf die lex commissoria juristisch auf schwachen Füssen. Aehnlich — denn nur geringe Nuancen zeigen die vielen Erklärungen — wie die genannte, ist die Auffassung über אסמכתא von Seiten des RMBN c., RSBA., RAH, Nem. Jo. c. welche אסמכתא durch

---

7b) Vgl. Hag. Maim. zu RMBM מכירה c. ונראה דר״שי חולק.

8) Siehe ספר הישר zu B.M. c., Tos. zu B.M. s. v. ומניומי אמר und B.B. s. v. אמר ר׳ נחמן. In B.B. führen Tos. den Grund, den sie in B.M. im Namen des RJ anführen שעשה לו טובה, auch im Namen des R. Tam an, nach ספר הישר hat Tos. zu B.M. das richtige.

Conventionalstrafe (קנס) erklären. Sie ist, sagt RSBA N. 939, eine Hinzufügung zu einem Vertrage, in der Weise, dass derjenige, welcher eine Verpflichtung übernimmt, hinzufügt: wenn ich dieser Verpflichtung nicht nachkomme, verpflichte ich mich zur bestimmten Strafe, und das sei eine אסמכתא. Der Gedanke kann doch auch nur der sein, darum ist Conventionalstrafe ungültig, weil nicht beim Vertrage der feste Wille vorhanden war, die Strafe zu zahlen, sondern man hat die feste Absicht der ersten Verpflichtung nachzukommen. Auch nach dieser Erklärung bleibt die Frage bestehen, wie lässt sich diese auf die lex commissoria anwenden? Die Bedingung, dass das Pfand bei Nichteinhaltung des Termins verkauft sein soll, ist doch keine Conventionalstrafe, zumal wenn der Preis des Pfandes die als Darlehen empfangene Summe nicht übersteigt? Diese Erklärungen von אסמכתא, deren Grundgedanke auf Eins herauskommt und welche von den deutschen und französischen Gelehrten ausgingen, von den spanischen seit RMBN angenommen wurden, — wenn sie auch in manchen Puncten mit den Geonim übereinstimmten (s. Anm. 9) — beseitigen die ältere Erklärung des RHG c., der der Auffassung des B. näher stand und welche von R. Chananel, RJF, RJJM, RMBM, RJBS[9]) angenommen

[9]) Ich schliesse, dass diese Autoritäten die Erklärung von Raschi und R. Tam nicht angenommen haben, daraus: Nach Raschi bliebe die Halacha אסמכתא habe gar keine Gültigkeit ausser בקנו מיניה ובב"ד חשוב nach Nedarim c. und würde מעכשיו die אסמכתא nirgends aufheben, weil die Stelle in Nedarim והלכתא gegen die von B.M. ist, wo מעכשיו die אסמכתא aufheben soll, Gültigkeit hat, und selbst nach RSC, der das bestreitet, wird ein Unterschied zwischen קרקע und מטלטלין gemacht werden müssen; nach R. Tam werden beide Stellen der Gemara in B.M. und Nedarim vereinigt. Bei allen אסמכתות ist קנו מיניה und ב"ד חשוב nöthig, eine Ausnahme bildet die lex commissoria, da hebt מעכשיו die אסמכתא auf. — Nun behaupten die genannten Autoritäten, dass jede אסמכתא durch den Zusatz von מעכשיו gültig wird, d. h. keine אסמכתא sei, sondern eine gültige Bedingung. Sie haben demnach, nicht wie R. Tam, die lex commissoria von anderen אסמכתות unterschieden. Die Stelle in Nedarim erklären sie als einen besonderer Fall. Dort macht der sich Verpflichtende nicht freiwillig die Bedingung, sondern das Gericht legt der einen Partei auf, zur bestimmten Zeit zu erscheinen, um ihr Recht geltend zu machen, deshalb muss da ב"ד חשוב sein; aber bei privaten אסמכתות sind diese durch den Zusatz מעכשיו gültig. Diese Entscheidung setzt die Begriffsbestimmung von R. Hai voraus (s. oben). Nun

beantwortet zwar R. Hai den Widerspruch zwischen der Gemara in Nedarim והלכתא und der in B.M., dass durch מעכשיו die אסמכתא aufgehoben wird nicht wie R. Chananel u. RJF im Namen eines Gaon damit, dass es in Nedarim sich nicht um freiwillige Conventionalstrafe handelt, sondern um eine durch das Gericht aufgelegte, RHG sagt vielmehr im ס' פו"מ der Satz והלכתא sei auf R. Jose zu beziehen, nach R. Jehuda würde מעכשיו die אסמכתא aufheben. Mordechai c. u. Hag. Maim. zu RMBM c. sagen, ihr Lehrer RMR hätte die Antwort des R. Hai verworfen, denn wenn die Gem. והלכתא sagt, so muss man sich danach richten, und sie meinen auch, R. Chananel u. RJF hätten R. Hais Meinung verworfen und die Stelle durch אתפים זכותיה erklärt. Aber in der Sache ist doch kein Unterschied zwischen R. Hai u. den genannten Autoritäten. Nach ihnen, sowohl wie nach R. Hai hebt מעכשיו jede אסמכתא auf, in Nedarim handelt es sich nicht um eine freiwillige sondern um von Gericht auferlegte Conventionalstrafe, also weder wie Raschi noch wie R. Tam. Wie REW angiebt, (siehe oben) hat RMBM sich an der Begriffserklärung des R. Hai gehalten. er macht auch den Unterschied, ob die Abmachung eine freiwillige oder von Gericht auferlegte ist. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass R. Hai Gaon ausser der in ס' פו"מ angegebenen Antwort auch noch eine andere gegeben hat, nämlich von אתפים זכותיה. Wahrscheinlich wird das dadurch, dass RJF, wo er בשם גאון sagt, er RHG meint, (vgl. Confronte 5a), ferner dass im ספר הישר von R. Tam es ausdrücklich heisst, אבל רב האי גאון ז"ל מפרש דלא נאמר זה הדין כי אם גבי הא דתפים זכותיה לב"ד ואינו נראה; aber zugegeben, dass dieser גאון, den RJF in B.B. meint, ein anderer als RHG ist, weil dieser in פו"מ ausdrücklich sagt, der Satz והלכתא אסמכתא קניה beziehe sich auf R. Jose, und im ספר ישר — ר' האי verschrieben ist für einen anderen גאון, so mag dies ר' צמח גאון sein, von dem הג"מ sagt, dieser habe והלכתא in Nedarim aufgenommen, aber von diesem wird die Scheidung stammen אתפים זכותיה, nach der sich R. Chananel Alfasi, RMBM u. RJBS gerichtet haben, woraus aber folgt, dass diese dieselbe Begriffsbestimmung von אסמכתא hatten, wie R. Hai. Hag. Maimuni citirt zwar ר' צמח גאון in Uebereinstimmung mit seinem Lehrer מהרם und hält den גאון, auf den RJF sich bezieht, als einen anderen, aber die Auffassung des RHG über אסמכתא könnte nicht so sehr von der seiner Vorgänge abgewichen sein, wenn sie die gewesen wäre, die später von der deutschen und französischen Schule aufgekommen wäre, (s. oben), zumal alle Geonim eine gleiche Auffassung über תנאי (s. d.) hatten. Sie werden demnach auch אסמכתא in gleicher Weise aufgefasst haben. Vgl. RJBS 335, welcher schreibt, dass alle Geonim annehmen, מעכשיו hebt die אסמכתא auf, mit Ausnahme von R. Tam. In Nr. 341 kommt er nochmals auf den Gegenstand zurück und sagt alle Geonim und die Späteren — er citirt auch RMBM RMBN RSBA RAH u. RN — hätten das — wohl von RMBM u. den Geonim — angenommen, — denn sie selbst sind anderer Meinung — dass מעכשיו — אסמכתא aufhebt. Die letzteren seit RMBN haben theils die ältere Entscheidung der Geonim angenommen, theils sich den deutsch-französischen Erklärern angeschlossen. Interessant ist seine Bemerkung an den gelehrten Fragesteller,

welcher gewiss die Erklärung des R. Tam für richtig hielt, und die Behauptung des RJBS wahrscheinlich anzweifelte, ואם אין בידך השטות אלו סמוך אדידי שלא אומר דבר בשם מי שלא אמרו.

Zusatz: Während diese Anmerkung schon der Druckerei übergeben war, liess es mich nicht ruhen, um darüber näheren Aufschluss zu erhalten, ob RJF unter בשם גאון R. Hai meint, wie R. Tam im ספר הישר citirt, oder ein anderer Gaon gemeint ist, wie Mordechai u. Hag. Maimuni sagen und ob wirklich ר' צמח גאון mit R. Hai nicht übereinstimmt. In den תשו' הגאונים herausgegeben von מקיצי נרדמים, Lyk 1864 fand ich keinen Aufschluss. In Müllers מפתח fand ich dann, dass ein Responsum von ר' צמח גאון im שערי צדק enthalten sei אסמכתא זמנין קניא וזמנין לא קניא. Das Resp. befindet sich dort auf S. 41a. (Es muss bei Müller st. ד' ב' כט heissen ב' ד' כ"ט, es ist שער ב' חלק ד'). Herr Professor Lewy, der das Buch im Besitze hatte, und mir das Resp. zeigte, machte mich auf תשובות גאונים קדמונים ed. Kassel, Berlin 1851 aufmerksam, wo von R. Hai ein Responsum über אסמכתא enthalten ist. Nun war mein Zweifel gelöst. Ich fand dort meine Vermuthung bestätigt, dass R. Hai wirklich dem Fragesteller — R. Nassim G. — warum er והלכתא in der Gemara unberücksichtigt lasse, ausser der Antwort im ס' מקח וממכר noch die anführt, dass es dort sich nicht um freiwilligen Vertrag handelt, sondern von dem Falle אתפיס זכותיה בב"ד. Seine Worte lauten: ועוד הדבר מוכיח דלענין ההאי גברא דאתפיס זכואותיה לבי דינא איתמרא הדא הלכתא לחוד ולא בהל' אסמכתא. Er schliesst dort וכל הראשונים הכין אסכימו. Er hat demnach nicht eine neue Definition von אסמכתא aufgestellt, sondern diese von seinen Vorgängern übernommen. Das würde auch meine Vermuthung bestätigen, dass die deutschen u. französischen Gelehrten eine neue Definition von אסמכתא gegeben haben. Dem steht aber das Responsum in שערי צדק entgegen und spricht für die Richtigkeit des Referats des Hag. Maim. Das Resp. lautet: וששאלתם לענין אסמכתא דזמנין קניא וזמנין לא קניא כגון שמכר ראובן לשמעון שדה באסמכתא קודם שיקנו מידו ויכתבו את השטר וקא הוו רבנן (שם ב"מ סו') אשכחיה לוקח למוכר וכו' ואמר רב פפא אי קפיד בארעא ודא (l. דא) ופלגא (d. h. er streitet, er will nicht) מארעא אחריתיה דיליה ודאי קאני לפכך למדנו שתקפידה זו של מוכר לקנות ליקח את השדה. Indem er wie R. Papa entscheidet, muss er אסמכתא erklärt haben im Sinne von Raschi, dass man auf den Gedanken des Verkäufers Rücksicht nimmt, ob er das, was er sagt, ernst meint oder nicht. REW aber bemerkt zu der citirten Stelle (s. Wiln. Talmud-Ausg.): der Gaon RJF u. RMBM ziehen diese Stelle nicht aus, weil Raba behauptet כל דאי לא קנה, was im Gegensatz stehe zu dem Satze R. Papas. R. Hai sowie RJF u. RMBM hätten den Satz Raba's als massgebend gehalten, R. Papa selbt hat wohl Rabas Ansicht angenommen wie R. Nachmann die des Minjama. Wenn daher die deutschen u. französischen Gelehrten, R. Gersch., Raschi, RMR bei ihrer Definition von אסמכתא sich auf R. Zemach Gaon stützen, so ist doch die Verschiedenheit der Decisionen und der Begriffserklärungen von אסמכתא zwischen den älteren und späteren Autoritäten m. E. auf die Verschiedenheit des Orts zurückzuführen. Im Orient hatte die lex commissoria noch Gültigkeit, in den christlichen Ländern war sie aufgehoben. Sieh noch weiter sub תנאי Anm. 3.

wurde, welche m. E. die zutreffende des B. ist, obwohl sie mit T. und J. nicht übereinstimmte. Danach bildet אסמכתא einen Gegensatz zu תנאי. Nicht wie nach den genannten Erklärern ist eine אסמכתא eine spezielle Art von Bedingung, eine Versicherung einer Verpflichtung und bei Unterlassung derselben das Versprechen einer anderen Leistung, Conventionalstrafe, sonach Nebenvertrag, sondern jede Bedingung kann durch ihre Form sowohl תנאי als אסמכתא sein. Wird die Form מעכשיו oder על מנת gebraucht, so ist die Bedingung gültig und nach Erfüllung der Bedingung ist das Rechtsgeschäft als von Anfang an perfect; gebraucht man aber die Formel אם in der Weise, dass nachdem die Bedingung erfüllt sein wird, das Rechtsgeschäft erst eintreten soll, so ist das eine אסמכתא. Dies Wort erklärt R. Hai in folgender Weise, er stützt das Rechtsgeschäft, macht es abhängig vom Eintritt einer späteren Zeit, nachdem die Bedingung erfüllt sein wird, und nicht von dem gegenwärtigen Zeitpunct[10]). Er entnimmt diese Begriffsbestimmung von אסמכתא der M. und Gemara B.M. c. Die lex commissoria ist doch ein bedingter Verkauf, warum nennt die Gemara diese Bedingung אסמכתא, weil die Bedingung ist: Wenn ich nicht zum Termin zahlen werde, soll dann das Feld dir verkauft sein, also erst nach erfüllter Bedingung soll der Kauf Gültigkeit haben; lautet aber die Bedingung מעכשיו, sagt die Gemara, so ist keine אסמכתא vorhanden. Folglich schliesst er allgemein, wenn Jemand das Rechtsgeschäft auf die Bedingung folgen lässt, so ist das אסמכתא. Er beweist dies ferner aus Gemara c., wo Raba sagt כל דאי אסמכתא, das ist ein allgemeiner Satz, jede Bedingung mit אם, d. h., dass erst die Bedingung eintreten und dann das Rechtsgeschäft beginnen soll, wenn nicht מעכשיו oder על מנת gesagt wird, so ist das eine אסמכתא. Wie REW sagt, ist die Definition RMBM's von אסמכתא der des R. Hai entlehnt, wodurch alle Schwierigkeiten, welche die Commentatoren gegen RMBM aufwerfen, schwinden. Er macht keinen Unterschied, wie in Mag. Mi. angegeben ist, zwischen קרקע und מטלטלין oder ob

---

[10]) Vgl. l. c. אבל אם אמר הרי הסכר מכור לך אם תעשה אתה כך וכך נמצא דלא גמר הקנה באותה שעה שהזכיר עם התנאי כיון שלא הזכיר שם מעכשיו . . לפי שסמך קנין הקרקע הדרך השנית schreibt er תנאי s. v. und לזמן אחר לאחר שהתנה ואינו קנין בשעת כשיהיה מה שהיה התנאי עליו נסמך אל קיום התנאי.

der Gegenstand, der gekauft werden soll, schon im Besitz des ev. Käufers ist, oder nicht, sondern es kommt darauf an, ob er אם allein, oder אם und מכעשיו oder על מנת sagt [11]). Die Schwierigkeit, welche nach den anderen Commentatoren besteht, wie kann man die Bedingung, dass das Pfand verfallen sein soll bei Nichteinhaltung des festgesetzten Termins, die lex commissoria, eine Conventionalstrafe nennen, sie ist doch ein bedingter Kauf, ist somit gehoben, auch die anderen vorkommenden אסמכתות sind eben so zu erklären. Wette und Spiel sind auch אסמכתא, weil die Leistung abhängt von einer Bedingung, d. h., erst muss das Behauptete oder ein bestimmtes Ereigniss eintreten, ehe der andere zur Zahlung derselben verpflichtet ist. Nach R. Hai und RMBM hebt jede אסמכתא der Zusatz von מעכשיו auf (s. Anm. 9). Ausser dem Satze von Raba כל דאי לא קנה spricht für diese Erklärung von אסמכתא die in b. B.M. 48b citirte Boraitha, wo es heisst דיו שקונה כנגד ערבונו, der Verkäufer erwirbt die arrha, weil der Käufer sie ihm übergeben hat, das ist keine אסמכתא, der Verkäufer braucht aber die doppelte arrha bei seinem Rücktritt nicht zu zahlen, denn diese Bedingung ist eine אסמכתא [12]). Wenn nach dieser Erklärung von אסמכתא die Schwierigkeiten, die wir nach Raschi und seinen Nachfolgern gefunden, wegfallen, dass nämlich die lex commissoria mit Conventionalstrafe nicht verglichen werden kann, dass es juridisch nicht zu rechtfertigen ist, auf die Meinung dessen, welcher eine Bedingung macht, einzugehen, er hat es nicht ernst gemeint; wir müssen uns an das halten, was er gesagt, so steigen uns doch starke Bedenken gegen

---

[11]) Vgl. ה׳ מכירה c., wo er אסמכתא allgemein auf jede Bedingung anwendbar erklärt und er specialisiert dann, ob er zu אם sagt מעכשיו oder nicht, s. ib. § 4 לפכך וכו׳, im ersten Falle ist die Bedingung gültig, weil der Käufer die arrha dem Verkäufer von jetzt übergiebt, im zweiten Fall soll die arrha verdoppelt werden, nachdem die Bedingung eingetreten; darum אסמכתא und ungültig. Auch definirt er אסמכתא ähnlich wie RH. סמך קנינו לעשות כך וכך.

[12]) Vgl. גידולי תרומה c., dass diese Boraitha gegen Raschi's Erklärung sdricht. Wenn RMBN u. RSBA T. gegen RMBM als Instanz u. also auch gegen R. Hai vorführen, so sagt RJK in כ״מ mit Recht: RMBM hat der Boraitha mehr Autorität beigemessen als der T., diese ist משובשתא; — während sonst die Gegner RMBM's ihm zum Vorwurf machen, er habe T. gegen Gemara den Vorzug gegeben.

die Definition von R. Hai, für אסמכתא auf, wenn er auch wahrscheinlich den Gedanken Raba's und der babyl. Gemara überhaupt getroffen haben mag. Er selbst muss gegen seine Regel viele Ausnahmen gelten lassen (s. sub. תנאי)[13]). Die Schwierigkeiten betreff אסמכתא fallen nicht den Erklärern zur Last, sie sind auf Rechnung des B. selbst zu schreiben. Er hat die lex commissoria ein אסמכתא genannt und kam zum Raisonement, מעכשיו hebt die אסמכתא auf. Dadurch war das Zinsgesetz erleichtert worden.

Nach pal. Halacha war die lex commissoria unbestritten gültig und מעכשיו konnte gar nicht gesagt werden und über עצומים gab es eine Controverse zwischen R. Jehuda und R. Jose, welche sich in T. befindet. Wegen anderer Auffassung des B. wurden die in T. angeführten Bestimmungen ausgelassen und die in B. aufgenommenen variirt.

P. T. B.M. 1 § 16, 17 finden wir eine Controverse zwischen R. Jehuda und R. Jose betreff עצומין[14]), was durch Verstärkung eines Vertrages oder auch Wette übersetzt werden kann, denn in beiden Fällen verpflichtet man sich zu einer Leistung ohne Gegenleistung. Es heisst das.: Wenn zwei mit einander wetten (שנים שנתעצמו זה בזה); es kann auch übersetzt werden, wenn zwei sich mit einander gestritten, der Gläubiger Zahlung forderte, der andere nicht bezahlen kann und dieser sagt, wenn ich bis zu dieser Zeit nicht komme, so hast du bei mir so und so viel zu fordern — es verpflichtet sich so Jemand eine Nichtschuld zu zahlen, es kann Conventionalstrafe oder für Verlust einer Wette sein, in beiden Fällen ist es Verpflichtung für eine Nichtschuld, da behauptet R. Jose, sobald der Termin eingetreten, ist die Bedingnng erfüllt, d. h., ist der sich Verpflichtende nicht zur

---

[13]) Vgl. die scharfe Polemik gegen die Definition von R. Hai, ohne dass dieser genannt ist, im ספר החנוך. Er schreibt אבל כל תנאי שיתנה האדם עם חברו ויאמר אם אתה תעשה כך אף אני אעשה כך וכך כדרך בני אדם שמתנין בלשון זה אין זה בכלל אסמכתא כלל חלילה שאם כן האיך נמצא ידינו ורגלינו על כל תנאי בני אדם זה עם זה שכולן בלשון אם הם ועוד . . . dies Beispiel hat R.H. c.

[14]) Die Stellung dieser §§ in dem ersten Perek von B.M. rechtfertigt sich nicht nur formal durch Beginn der Worte שנים, wie in § 1 u. § 15, sondern auch inhaltlich. Es ist dort die Rede von Erwerbung von Sachen ohne Gegenleistung, durch Fund. In diesen §§ wird darüber verhandelt, dass über gewisse Erwerbungen ohne Gegenleistung Controverse war.

Zeit gekommen, muss er das Versprochene zahlen; R. Jehuda aber sagte, „wie kann der etwas erwerben, was nicht in seine Hand gekommen?“ Ein Versprechen zu schenken ist rechtlich nicht gültig wie pollcitatio im R.R. Erst durch Uebergabe der Sache an den Beschenkten oder an einen dritten für jenen ist die Schenkung rechtskräftig. Hier, meint R. Jehuda ist ja bloss eine pollicitatio ohne Erwerbshandlung, er behauptet ינתחנה, das ist der Gegensatz zur Behauptung R. Joses יקיימנה, er erfüllt die Bedingung, Gegensatz ינתחנה, er zerschlägt die Bedingung, der Vertrag hat keine Gültigkeit[15]). R. Jose hat bei einem Nebenvertrag keine besondere Erwerbsform für nöthig gehalten, und wenn es etwa Wette war, schriftliche Urknnde als gültige Erwerbsform angesehen (vgl. FDP). Aehnlich ist die Controverse in M. B.B. c., wo R. Jehuda und R. Jose betreff עצומים controversiren, (s. oben S. 296); dort hat auch der Gläubiger den שטר nicht in die Hand bekommen, sondern der שליש. Er behauptet deshalb, sobald die Bedingung nicht erfüllt worden, er nicht geleistet hat, was er bedungen, so muss der Vertrag erfüllt werden, ist er verpflichtet, die Summe zu zahlen, wenn er auch zugesteht, dass ein blosses Versprechen zu schenken, nicht rechtskräftig ist. § 17 ib. führt die Controverse noch bei zwei anderen ähnlichen Verträgen weiter. Selbst wenn derjenige, der ein Versprechen unter einer Bedingung gemacht hat, dem anderen sein Haus oder Feld zum Pfand gegeben, er nämlich sagte, wenn ich dir nicht bis zu dieser Zeit diese Summe geben werde, so habe ich von dir nichts zu fordern, gehört das Haus oder Feld dir; so behauptet dennoch R. Jehuda, wie im ersten Falle, die Bedingung hat keinen Werth (ינתחנה), denn wie soll jemand eine Sache erhalten, die nicht ihm gehört, er hat doch keine Gegenleistung gegeben, während R. Jose behauptet, die Bedingung muss erfüllt werden. Indem er das Haus für das Geldgeschenk verpfändet, so ist ja durch Tradition des Feldes der Rechtsform bei Schenkung genügt. Es ist soviel, als wenn er sagte, ich schenke

---

[15]) Sieh' Varianten zu T. 372_{33}, dass ein T.-Fragment, das ich mit ג bezeichnete, (s. die Anmerkung auf dem Titelblatt der T. סדר ישועות) fehlerhaft יתננה hat. Im ש"ם ist diese T. citirt, wo verdruckt ist יתחננה. Im Ittur steht auch יתננה vgl. Ltrtbl. v. Rahmer . . . . , wo ich die Erklärungen der Commentatoren über ינתחנה widerlegte.

dir entweder dieses Haus oder Geld, indem er das eine übergeben, ist es so gut, als wenn er das andere übergeben hätte. R. Jehuda kann hier nicht einwenden, der Beschenkte hat nichts in die Hand bekommen, es ist ihm ja das Haus oder Feld tradirt worden, aber er meint, es ist ihm doch nicht gleich als Eigenthum übergeben worden, ist also keine Schenkung und eine Gegenleistung ist nicht vorhanden. Indem R. Jehuda sagt, wie kann Jemand eine Sache erwerben, die nicht sein ist, so muss der Fall das Versprechen einer Leistung enthalten, zu der man nicht verpflichtet ist. Ein dritter Fall, wo R. Jehuda und R. Jose contraversiren, betrifft die arrha (ערבון) [15a]). Wenn einer dem anderen eine arrha giebt mit der Bedingung, wenn ich vom Kaufe zurücktrete, sollst du die arrha behalten, wenn du zurücktrittst, so giebst du mir die doppelte arrha zurück, so behauptet R. Jose, die Bedingung ist gültig, R. Jehuda האיך זוכה זה בדבר שאינו שלו. Obwohl der Verkäufer die arrha in die Hand bekommen, wie im zweiten Falle das משכון, so war doch der Wille, zu schenken, Eigenthum zu übertragen, nicht vorhanden, der Verkäufer würde sich ohne Gegenleistung bereichern; er giebt dem Käufer die arrha zurück. נותן לו עירבון שלו kann nichts anders heissen, als der Verkäufer giebt die empfangene arrha beim Rücktritt von der einen oder anderen Seite dem Käufer zurück, denn die Bedingung war ungültig. R. Jehuda hält die alte Anschauung fest, man kann nur durch den festen Willen, etwas zu schenken und durch Uebergabe der Sache an den Beschenkten oder an einen dritten ein Geschenk rechtmässig erhalten. Die genannte Bedingung ist gleich einer Wette. R. Jose hat dem Verkehrsbedürfnis Rechnung getragen und Conventionalstrafe als rechtmässige Bedingung angesehen. Dazu bemerkt R. Simon b. Gamaliel, diese Controverse handelt von dem Falle (ב״ד״א), wenn stipuliert worden (שכתב לו), meine arrha soll erworben werden [16]), d. h. wenn die arrha als Reugeld gegeben, die in diesem Falle

[15a]) Das griechische ἄῤῥαβον, arrhabo, arrha kommt von ערבון, s. Gesenius, thes. s. v.

[16]) יקון ist der נפעל von קין, vgl. Raschi u. Tos. B.M. 48, welche verschieden erklären. — Wir behandeln gleich die ganze Stelle, weil wir die Aenderungen des B. hieraus kennen lernen.

wahrscheinlich gar nicht als Kaufsumme angerechnet wurde[17]), dann ist das Behalten der arrha nach R. Jehuda eine Bereicherung des Verkäufers; kauft aber Jemand vom anderen ein Haus oder Feld für hundert Mana, und er hat nur drei Mana als Theilzahlung gegeben, so ist das Feld ihm erworben, und er kann den Rest der Kaufsumme auch nach 3 Jahren ihm wiedergeben[18]) d. h. durch Theilzahlung des Kaufpreises ist dem Käufer das Feld erworben und wird sofort sein Eigenthum, anders wie im R.R. — der Verkäufer kann das Feld nicht vindiciren, wenn die Restschuld nicht bezahlt ist, sondern er hat wie ein anderer Gläubiger eines Darlehens das Recht, von den Gütern des Schuldners sich bezahlt zu machen u. z. von den בינונית. Danach ist die M. in B.M. 5_3 so zu erklären: Wenn Jemand ein Feld verkauft und er Theilzahlung erhalten, und er zum Käufer sagt, wenn du willst, bringe den Rest und nimm dein Feld, so ist das verboten, weil durch die Theilzahlung der Käufer schon Eigenthümer des Feldes geworden — טול את שלך heisst, nimm das deinige, nämlich, was dir von der Zeit der Perfection des Kaufes gehört[19]) — so ist das verboten, denn der Verkäufer geniesst die Früchte des Feldes, die schon dem Käufer gehören und das wäre Zins, der gesetzlich verboten ist oder antichresis — was gleichfalls — unerlaubt ist s. J.B.M. 6_5 הדא אנטיכריסים אסור. — Der Käufer darf wohl die Früchte essen, denn der Kauf kann nicht mehr rückgängig gemacht werden. Die Schuld kann der Ver-

---

[17]) Vgl. über arrha im griechischen u. R.R. Franz Hofmann: Beiträge zum griechisch-römischen Recht: Ein Fragment aus dem Rechtslexicon des Theophrast S. 106.

[18]) Dies Princip ist ein anderes als im griechischen und R.R., wo nach Perfection des Kaufes das Eigenthum auf den Käufer noch nicht überging, obwohl er das periculum trug, ja sogar Tradition der Sache machte den Käufer vor der Bezahlung des Kaufpreises nicht zum Eigenthümer (vgl. Exner c. Beilage II u. Franz Hoffmann l. c. II). Sieh' Hoffmann das. S. 50, dass die römischen Sätze die Tendenz enthalten den Verkäufer zu begünstigen und dem Geldschuldner (Käufer) zu beeinträchtigen. — Das jüdische Recht, welches Zinsgesetz verbot, begünstigte vielmehr den Schuldner.

[19]) B. erklärt anders, deshalb müssen Tos. die gezwungene Erklärung geben טול את שלך heisse soviel als זכה שלך erwirb das deinige.

käufer wie jedes andere Darlehen eintreiben. (s. jedoch B.) Im § 18 wird wieder von arrha gehandelt und zwar im Gegensatz zu der im vorigen §, wo man sich den Rücktritt vorbehalten und ausgemacht, dass die arrha in diesem Falle verfallen soll. Hat man, heist es, eine arrha gegeben, ohne diese Abmachung und auch nicht als Theilzahlung — denn dann ist ja Rücktritt über haupt nicht möglich — höchstens Rückkauf, sondern als Zeichen des Kaufabschlusses, so ist zwar Rücktritt von Kauf möglich, aber der vom Kauf zurücktretende ist im Nachtheil; tritt der Verkäufer zurück, so wird der Käufer bevorzugt, er kann für die arrha, wenn er will $^1/_4$ Geld oder dafür Feld verlangen und den Rest nimmt er von den besten der Felder (עדיות) des Verkäufers; tritt der Käufer zurück, so steht es im Belieben des Verkäufers für die arrha $^1/_4$ im Gelde oder dafür Feld zu geben und den Rest giebt er von den schlechten Feldern (זיבורית)[20]. Hier bei arrha, welche nicht Theilzahlung ist, und sonach das Eigenthum noch nicht auf den Käufer übergegangen ist, da wird der Rücktritt bestraft, dass der Zurücktretende Schaden erleidet, weil er den anderen geschädigt[21]. — § 19 spricht im ersten Theil von Urkunden, die Jemand übergeben wurden, obwohl sie nicht auf seinen Namen geschrieben sind und steht hier im Gegensatz zu dem oben angegebenen Satze von gefundenen Urkunden; im zweiten Theil spricht er von der lex commissoria, da ist es unbestritten, dass wenn die Bedingung gemacht wurde, dass wenn das Darlehen an dem festgesetzten Termin gezahlt wird, das Pfand dem Gläubiger verfallen soll, so ist dieser Vertrag gültig. Denn hier wird das Darlehen als Kaufpreis bedungen für das Pfand, hier erhält der Gläubiger nicht etwas für nicht Geleistetes, sondern er erhält das Pfand für die Darlehnssumme, und da jeder seine Sache zu einem beliebigen Preise verkaufen kann, so kann das nicht verboten sein. Es ist auch kein Unterschied gemacht zwischen Mobilien und Immobilien, sondern es heisst allgemein על המשכון. Es ist derselbe Fall, der in M. B.M. c. vom Haus oder Feld ausgesagt

---

[20]) Vgl. T. Gittin 5(3)$_1$, wo eine gleiche Benachtheiligung oder Bevorzugung (ידו על עליונה) durch רביע בקרקע רביע במעות vorkommt.

[21]) Vgl. Franz Hoffmann l. c. V., dass auch bei den Griechen bei der arrha den Zurücktretenden vom Kauf verschiedene Strafen trafen.

ist[22]). Im J. heisst es, B.B. c., mit Bezug auf die Controverse der M.: Einige Amoraim haben das Prinzip R. Jose's angenommen (גבו עצומים), andere das des R. Jehuda (לא גבו עצומים). Jedoch haben alle Amoraim übereingestimmt, dass eine gewisse Conventionalstrafe wohl rechtsgültig ist, wenn nämlich Jemand seinen Sohn einem Handwerker in die Lehre giebt und sie eine Conventionalstrafe vereinbart haben. Man sieht, dass das Leben zur Anerkennung des Princips R. Jose's zwang. Man könnte nun aus den Beispielen der T. u. des Jeruschalmi meinen, עצום ist dasselbe wie אסמכתא „Zusicherung" (nach Raschi). Dem ist aber nicht so, אסמכתא soll danach von סמך „fest sein" kommen, der zur Conventionalstrafe sich Verpflichtende hat fest angenommen, er wird die Leistung erfüllen können und hat sich darin getäuscht, sein Wille war daher nicht ernst gemeint, im entgegengesetzten Fall seine Verpflichtung zu erfüllen. Aber auf den Fall von arrha passt doch diese Definition nicht. Wenn eine arrha mit Vorbehalt des Rücktritts von beiden Seiten mit der angegebenen Bedingung eingehändigt wird, da kann man doch nicht sagen, es hat jeder mit Sicherheit angenommen, das Geschäft wird zu Stande kommen, sondern jeder hält den Rücktritt ebenso für möglich, wie die Perfection des Geschäfts. Es unterscheidet sich diese Bedingung nicht von jeder anderen, die vom Zufall abhängt. Der Ausdruck עצום ist auch hier anwendbar, weil sie sich gegenseitig binden, sie schliessen einen Vertrag bezüglich der arrha. Raschi B.M. 48b sagt zu dieser Stelle, der Fall gleiche dem, dass Jemand sagt, wenn ich dein

[22]) Wie wir schon angegeben haben, machen Raschi, R. Ascher, aber auch R. Hai u. RMBM keinen Unterschied, ob bei der lex commissoria das Pfand in Immobilien oder Mobilien besteht. RMBN will § 17 auf die lex commissoria beziehen bei Immobilien, weil es heisst בית ושדה, u. den citirten Fall aus § 19 auf Mobilien, aber der Unterschied, den er zwischen beiden macht, wird von R. Ascher widerlegt. Wenn es heisst ר' יצחק habe behauptet ב"ח קונה משכן, so bezieht sich das auf שלא בשעת הלואתו; sich' RSC ChM 72 n 9, der sehr ausführlich und gründlich beweist, dass der Satz des ר' יצחק nur auf שלא בשעת הלואה sich beziehen kann — und doch schliesst sich RSC RMBN an. — Der Unterschied zwischen verpfändeten Immobilien u. Mobilien fällt danach weg. Im § 17 ist eben nicht von der lex commissoria die Rede, sondern im § 19, welcher der der M. B.M. c. entspricht.

Feld nicht bearbeite, so zahle ich tausend Thaler, das war nicht ernst gemeint, er will nur die Gewissheit ausdrücken, dass er seine Pflicht thun wird, Aber bei arrha hatte keiner der Vertragschliessenden den Kauf für fest abgeschlossen, denn jeder behält sich das Zurücktreten von demselben vor. Wenn R. Jehuda diesen Vertrag für ungültig hielt, so ging er davon aus, das gegenseitige Versprechen, dem andern ohne Gegenleistung etwas zu schenken, ist rechtlich ungültig, weil ein Versprechen zu schenken, immer zurückgenommen werden kann. Erst die Tradition des Geschenkes mit dem Willen zu schenken, macht die Schenkung perfect. Wenn auch eine Schenkung unter einer Bedingung gemacht werden kann, so dass sie nach Erfüllung der Bedingung perfect ist[23]), so muss doch der Wille zu schenken bei der Uebergabe vorhanden sein. Dieser ist aber bei Uebergabe der Sache oder der arrha nicht vorhanden und darum sagt R. Jehuda זוכה בדבר שאינו שלו, und sie ist ungültig. Er hält eine solche Bedingung für Wette oder Spiel, wo auch kein fester Schenkungswille angenommen wird, R. Jose hält die versprochene Leistung nicht als Schenkung, sondern als Entschädigung für möglichen Verlust, oder als Strafe für Nichteinhaltung des gegebenen Versprechens. Der Wille, diese Strafe zu geben, ist von vornherein ein fester. עצום und אסמכתא decken sich in keinem Falle. עצום heisst Verstärkung eines Vertrages von התעצם sich gegenseitig binden, während אסמכתא nach den einen die Bedeutung hat „Zusicherung“ etwas zu thun, was man für fest annimmt und das Gegentheil nicht ernst meint. Die andere Erklärung von אסמכתא (R. Hai, RMBM) hat gar keine Aehnlichkeit mit עצומים. Haben wir so nachgewiesen, dass אסמכתא und עצומים sich nicht decken, so werden wir weiter zeigen, dass nach pal. Halacha der Fall der M. B.M. 5 c. gar nicht mit עצום in Verbindung gebracht wurde, dass die lex commissoria bei Verpfändung unbestritten ein gültiger Vertrag war, und von einem Unterschied zwischen מעכשיו und nicht מעכשיו keine Rede sein konnte.

---

[23]) Sieh' Ch.M. 241_{10}.

Wir sagten schon, dass in T. B.M. 1 c. § 19 unbestritten der Satz aufgestellt ist, dass die lex commissoria bei Verpfändung ein gültiger Vertrag ist, genau wie M. B.M. c. Vergleichen wir T. B.M. 4 c. Dort heisst es: Wenn die Thora gestattet (Lev. 25_{29}) ein Haus in einer ummauerten Stadt zu verkaufen und binnen Jahresfrist es wieder einzulösen, so ist das eigentlich Zins, aber ausnahmsweise hat das die Thora gestattet und findet weiter keine Anwendung. Wenn Jemand einem anderen Geld schuldet und ihm für die Darlehenssumme eine Verkaufsurkunde auf sein Feld schreibt, so ist das gestattet, wenn der Verkäufer (der Schuldner) die Früchte desselben geniesst; es ist nicht gestattet, wenn der Käufer (der Gläubiger) die Früchte geniesst, R. Jehuda behauptet, sowohl der eine als der andere, beide (בין זה בין זה)[24]) können die Früchte geniessen . . . Da der Schuldner das Feld mit der Bedingung verkauft, es für denselben Preis zurückzukaufen, hält R. Meir diesen Kauf für einen Scheinkauf, das Feld ist dem Gläubiger bis zur Einlösungszeit verpfändet und der Genuss der Früchte von Seiten des Gläubigers wäre Zins, welchen zu nehmen verboten ist; denn nur beim biblischen Gesetz c. ist es gestattet im Hause zu wohnen, das mit der Bedingung der Einlösung innerhalb des Jahres verkauft ist. Denn ist das Haus eingelöst, war das Haus Pfand für ein Darlehen, und der Gläubiger hat umsonst gewohnt. Eine Anwendung auf andere Verhältnisse kann das Gesetz nicht finden. R. Jehuda behauptete, das biblische Gesetz hat wohl Anwendung für andere Fälle. Nur für Darlehen dürfe man keinen Zins nehmen, aber in Form eines Verkaufes und Rückkaufes ist es wohl gestattet, wie bei jedem Kauf Vortheil zu haben nicht verboten ist. Er sagt, das Gesetz der Bibel c. sieht aus wie Zins, ist aber kein Zins. Das Gesetz findet auch sonst Anwendung. Es ist kein Scheinkauf, sondern wirklicher Kauf mit der Bedingung, das Haus oder Feld zu demselben Preise wieder zurückzukaufen. So erklärt J. die Controverse zwischen dem ersten Tannai (R. Meir) und R. Jehuda. Nur

[24]) Sieh' oben I S. 471, dass בין – בין auch „beide" heisst, und zwar so: Solange das Feld verkauft ist, gehören die Früchte dem Käufer (Gläubiger), sobald der Schuldner es wieder zurückkauft, gehören die noch stehenden Früchte dem Schuldner, die schon recipirten dem Gläubiger.

muss J. c., wie es auch N.J. thut, emendirt werden. Die Begründung ist dort vertauscht. Hingegen war es unbestritten, dass wenn Jemand sein Feld oder Haus verpfändet mit der Bedingung, wenn er (der Schuldner) bis zu einem Termin die Schuld nicht bezahlt, dass das Feld dem Gläubiger für die Schuldsumme verkauft sein soll, der Vertrag gültig ist (lex commissoria). Dass aber der Gläubiger die Früchte nicht eher als sein Eigenthum beanspruchen kann, bis die Bedingung erfüllt ist, ist klar; denn hier, das gestand R. Jehuda zu, ist bis zum Termin, das Haus oder Feld Eigenthum des Schuldners, und der Genuss der Früchte wäre Zins (רבית קצוצה). Eine Bedingung mit מעכשיו, wie B. meint, ist nach P. eine contradictio in adjecto[35]. Will der Schuldner dem Gläubiger das Feld von jetzt ab zum Eigenthum geben, dann muss er es von jetzt verkaufen mit der Bedingung es zurückzukaufen, dann kann der Gläubiger nach R. Jehuda die Früchte geniessen, was R. Meir verbietet, weil es nur Scheinkauf ist. Die lex commissoria hat mit Conventionalstrafe, oder Wette nach pal. Halacha nichts gemein. Bei jener wird ja nicht wie in den Fällen von T. B.M., eine Leistung bedungen ohne Gegenleistung, sondern für das Darlehen, welches bei Nichtzahlung am Termin als Kaufpreis bedungen wird, erhält der Gläubiger das verpfändete Feld als Eigenthum, und sein Eigenthum für einen beliebigen Preis zu verkaufen, ist nicht verboten. Dass die lex commissoria allgemein üblich war, ersehen wir aus T. Terum. 2 (p. 27_{30}) וגוי שמשכן שדהו לישראל אף על פי שעשה לו ישראל נימוסו עליה פטורה מן המעשרית ומן השמטה. — נימוסי ist die lex commissoria (νόμος), obwohl der Jude mit dem Heiden ausgemacht hat, dass, wenn der Termin der Zahlung nicht eingehalten wird, das verpfändete Feld Eigenthum des Juden wird, und dann die Bedingung eingetreten, und das Feld Eigenthum des Juden geworden ist, so sind die Früchte in Syrien doch frei von Masserot und können am 7. Jahre gegessen werden, denn zur Zeit, da die Früchte reiften, gehörte das Feld dem

---

[35]) Ebensowenig würde R. Jehuda annehmen, dass bei arrha als Reugeld (s. oben) der Zusatz מעכשיו nützen würde, um sie dem Verkäufer zu belassen. Er kann sie nach R. Jehuda nur behalten, wenn der Kauf zu stande kommt und ihm als Theil des Kaufpreises angerechnet wird. Näheres s. weiter sub תנאי.

Heiden[26]). Aber R. Jehuda gesteht zu, dass folgende Bedingung bei der Verpfändung eines Feldes nicht gemacht werden darf: Wenn du das Feld verkaufst, verkaufe es mir zum Preise des Darlehens. Denn die Differenz des bedungenen Kaufpreises mit dem wirklichen ist Zins, wird aber der spätere Kauf für den wirklichen Werth bedungen, so ist das ein erlaubtes Geschäft (T. c. 6)[27]).

B. Wahrscheinlich durch Verhältnisse gezwungen, hatte B. die unbewusste Tendenz das Zinsgesetz zu erleichtern, wie wir das aus משכנתא דסורא und anderen l. c. angeführten Beispielen ersehen können, dass einige Amoraim mehrere Geschäfte, bei denen das Zinsgesetz umgangen wird, erlaubten, andere verboten (אשרתא). So erklärt B. als Prinzip R. Jehuda's צד אחד ברבית מותר, wonach R. Jehuda den oben citirten Satz in T. c. 6 bestritten haben soll, was aber nach pal. Halacha nicht der Fall war. R. Jehuda hat nur in Form des Kaufes und bedingten Rückkaufes den Genuss der Früchte nicht für Zins gehalten, damit ist nicht gesagt, dass er einen billigen Preis für den späteren Kauf des

---

[26]) Sieh' oben S. 185 Anm. Im ח"ס c. will der Fragesteller aus Gittin 47, wo diese T.-Stelle citirt und נימוסן durch זמן erklärt wird, was der lex commissoria entspricht, beweisen, dass die Behauptung RABDs, dass אסמכתא bei גוי nicht angenommen wurde im Gegensatz zu ישראל (s. folgende Artikel). RMS giebt dieser Stelle eine andere Erklärung, aber die palästinensische Halacha konnte אסמכתא überhaupt nicht, aber sie fand auch keine Aehnlichkeit zwischen צומים und der lex commissoria, weder im Verkehr von Juden mit Juden noch in dem von Juden mit Heiden (s. folgende Nr.) Wäre ein Unterschied zwischen מעכשיו und nicht מעכשיו, so hätte der Unterschied stehen müssen. Aus der T.-Stelle in Gittin geht auch deutlich hervor, dass nach R.R. vor Constantin die lex commissoria bei Verpfändung gestattet war.

[27]) B. sagt allerdings nach seiner Auffassung, dieser Satz sei gegen R. Jehuda (s. sub B.) Man sieht hieraus, dass die pal. Halacha zwischen der Form des Kaufes u. Verpfändung streng schied. Bei משכון kann kein Unterschied zwischen מעכשיו und nicht מעכשיו statt finden. Nach R.R. konnte allerdings die lex commissoria bei Verpfändung sowohl als Suspensiv- als auch als Resolutivbedingung statt finden, aber nach R.R. gab es kein Zinsverbot. Nach jüdischem Recht aber, wo das Zinsverbot galt, konnte beim Pfand keine Resolutivbedingung gemacht werden, denn das wäre jedenfalls צד אחד ברבית, was R. Jehuda auch nicht gestattete. Nur die Form des Verkaufs und Rückkaufs erlaubte R. Jehuda.

Gläubigers gestattet hätte. Ebenso hat der Gedanke von אסמכתא angewendet auf die lex commissoria bei Verpfändung zu Erleichterungen geführt, welche die pal. Halacha nicht kannte. Den Gedanken von אסמכתא nach B. hat m. E. R. Hai richtig erkannt. Schon die Commentatoren sagen, der Satz Raba's כל דאי לא קנה spricht dafür, dass eine Bedingung mit der Formel אם, d. h. das Rechtsgeschäft soll erst nach Eintritt der Bedingung entstehen, ungültig ist, nur dann ist es gültig, wenn מעכשיו hinzugefügt wird. Nur so erklärt sich die Aenderung, die B. mit der oben citirten T. S. 305 vornimmt. An Stelle der Worte der T. אמר ר' יהודה האיך זוכה זה בדבר שאינו שלו אלא נותן לו עירבון שלו citirt B. in der Boraitha B. M. 48 אמר ר' יהודה דיו שיקנה כנגד ערבונו, d. h. wenn der Verkäufer zurücktritt, braucht er nicht, wie ausgemacht, die doppelte arrha zurückzugeben, sondern nur so viel als die arrha betragen hat, denn da der Erwerb der doppelten arrha erst eintritt nach Erfüllung der Bedingung — eine Suspensivbedingung ist, — so ist das eine אסמכתא und ist ungültig, aber wenn der Käufer zurücktritt, behält der Verkäufer die arrha; denn indem der Käufer dem Verkäufer die arrha übergeben, ist das eine Bedingung מעכשיו אם, welche keine אסמכתא ist[28]). Den Satz der T. B.M. 1 § 17 fasste B. wie alle Commentatoren als lex commissoria und hielten diese Stelle als im Widerspruch mit der M. B.M., so dass B. annahm, die M. in B.M. drücke die Ansicht des R. Jose aus אסמכתא קניא, oder R. Jehuda stimme überein, wenn מעכשיו gesagt wird. Ein solcher Unterschied hätte aber in T. und M. selbst gemacht werden müssen, wenn er vorhanden gewesen wäre. Wie wir oben angaben, spricht der § 17 gar nicht von der lex commissoria und ein Unterschied zwischen

---

[28]) Vgl. Anm. 12. Nach Raschi's Erklärnng ist es gar nicht zu verstehen, warum soll der Verkäufer verpflichtet sein, wenn der Käufer zurücktritt, diesen für die arrha einen entsprechenden Theil des Feldes zu geben, da der Vertrag doch eine אסמכתא, also ganz ungültig ist? Bemerkenswerth ist, dass nicht nur hier, sondern auch weiter 77 b die T.-Stelle „citirt" wird mit dem Zusatz ר' יוסי לטעמיה דאמר אסמכתא קניא, was schon den ראשונים aufgefallen ist; es sollte eben durch den Zusatz als zweifellos hingestellt werden, die Tannaim controversiren über den Begriff אסמכתא und indem R. Jehuda behauptet דיו שיקנה כנגד ערבונו, wissen wir auch, was unter „אסמכתא" verstanden wird, nämlich die Definition, wie sie R. Hai und RMBM geben.

מעכשיו und nicht מעכשיו war nicht vorhanden. Auch § 18 hat B. anders aufgefasst. Während unter ערבון ein dritter Fall gemeint ist, wo weder gesagt wurde ערבוני יקון noch מקצת דמים gegeben wurde, (sieh' oben S. 307) fasste B. ערבון als מקצת דמים auf, fand dann einen Widerspruch zwischen dem voraufgehenden Satze des RSbG und diesem und löste ihn dadurch, im ersten Fall sei gemeint, wenn der Verkäufer das Geld nicht fordert, im zweiten, wenn er das Geld fordert. Das wird durch eine neu gebildete Boraitha erhärtet הרי שמכר שדה לחבירו באלף זוז ונתן לו מעות מהן מאתים זוז בזמן שהמוכר חוזר בו יד הלוקח על עליונה רצה אומר לו תן לי מעותי או תן לי קרקע כנגד מעותי . . . רש"ב"ג אומר מלמדין אותו שלא יחזרו . . .

Diese Boraitha ist babylonisch, aus der T. gebildet, um den Unterschied zwischen דעייל ונפיק אזוי und לא עייל zu begründen. In Babylonien hat die Begünstigung des Verkäufers durch Verkehr mit den Nichtjuden Platz gegriffen.

Nach der Definition des B. von אסמכתא ist die Gemara ib. 66 klar. Es heisst dort: R. Huna sagte, Ist die Bedingung gemacht worden während des Geldgebens, dann hat er das ganze Feld erworben, hat er aber die Bedingung gemacht, nachdem er das Geld, das Darlehen, erhalten, so hat er nur so viel vom Felde erworben, als das Darlehen ausmacht. R. Nachman behauptet, auch nach Empfange des Darlehens hat er das ganze Feld erworben. R. Huna nämlich hatte die Ansicht, wenn während des Geldgebens die Bedingung gemacht wird, so ist jetzt der Kauf geschlossen, dass die Darlehenssumme der Kaufpreis für das verpfändete Feld sei, und da man Niemand verwehren kann, sein Feld zu einem ihm gut dünkenden Preis zu verkaufen, so ist der Vertrag gültig; hat er aber später, nachdem er schon das Geld erhalten hat, die Bedingung gemacht, so hat ihn die Not dazu gezwungen. Der Mehrwerth des Feldes dem Darlehen gegenüber ist Conventionalstrafe, der keine Gegenleistung gegenübersteht, und eine solche Verpflichtung ist ungültig, denn das ist אסמכתא, welche nach R. Jehuda ungültig ist. R. Nachmann entschied aber wie R. Jose, Conventionalstrafe ist ein gültiger Vertrag, denn so fassten die Amoraim anfangs אסמכתא auf, darum erwirbt er auch das Feld, wenn der Mehrbetrag seines Wertes als Conventionalstrafe aufgefasst wird. Wir haben gesehen, dass es

sich nur um den Mehrwert des Feldes handelt, beide stimmen aber überein, dass, wenn das Darlehen den Wert des Feldes nicht übersteigt, das keine אסמכתא sei. Später aber heisst es, nachdem der Amora R. Jehuda eine solche Urkunde zerrissen hatte, d. h. überhaupt für ungültig erklärt hatte, auch wenn der Wert des Feldes das Darlehen nicht übersteigt, so ist R. Nachmann von seiner Meinung abgegangen und behauptete, ein solcher Vertrag sei überhaupt ungültig, denn Minjami hätte ihn belehrt, dass אסמכתא kein gültiger Vertrag sei; מניומי wird R. Nachman einen anderen Begriff von אסמכתא beigebracht haben. Wenn das Rechtsgeschäft erst perfect sein soll, nachdem die Bedingung eingetreten ist, so hat sie keine Gültigkeit, darum kann auch, wenn das Darlehen dem Wert des Feldes gleich ist, wo also von Conventionalstrafe, oder Leistung ohne Gegenleistung keine Rede ist, auch der Vertrag keine Gültigkeit haben. Die M. ist zu erklären, wenn hinzugefügt wird מעכשיו, dann hört die Bedingung auf, אסמכתא zu sein und ist תנאי [29]). Darum werden auch weitere Fälle angeführt, bei denen der Wert des Pfandes den des Darlehens nicht übersteigt, denn jedes Rechtsgeschäft, das erst in der Zukunft beginnen soll, ist אסמכתא, es ist aber keine אסמכתא, wenn es von jetzt beginnen soll, und das ist bei einem bedingten Geschäft der Fall, wenn gesagt wird מעכשיו. Durch diese Auffassung von אסמכתא war gewonnen, dass bei dem Zusatz von מעכשיו nach Eintritt der Bedingung, wenn nämlich der Schuldner den Termin nicht eingehalten, nicht nur das Pfand dem Gläubiger zugesprochen wurde, sondern auch die Früchte von der Zeit des Darlehens, was nach pal. Halacha nicht der Fall war; denn das Eigenthum eines Pfandes konnte dem Gläubiger erst von der Zeit zufallen, da die Bedingung erfüllt worden, vom ausgemachten Termin; die Früchte gehörten bis zum Termin dem Schuldner. Pfand und מעכשיו galt als Widerspruch. Will er von jetzt an verkaufen, wer hindert den Schuldner, die Form des Verkaufes zu wählen mit der Bedingung des Rückkaufes? Nur in diesem Falle gestattete R. Jehuda im Gegensatz zu R. Meir, dem Gläubiger die Früchte zu geniessen.

---

[29]) Die Ausnahme werden wir sub תנאי angeben.

Darum hat die babylonische M.-Redaction die Controverse von R. Meir (dem ersten Tannai) und R. Jehuda, welche in der pal. M. gestanden (T. § 2 379_{10}) nicht aufgenommen, und den Satz וכן היה ביתם בן זונין zu dem Fall der M. hinzugefügt, denn da die M. erklärt wurde, מעכשיו, konnte er auch nach Nichteinhaltung des Termins die Früchte bis zum Termin geniessen. Es kommt m. E. das Resultat heraus, dass das, was die palästinensische Halacha auch nach R. Jehuda für verboten hielt, nämlich dass bei der lex commissoria der Gläubiger die Früchte des verpfändeten Feldes nachträglich geniessen kann, nach der babylonischen vorher schon gestattet ist, wenn er nämlich מעכשיו sagt, (s. RMBM Milwe Welowe 6_4) obwohl die babyl. Halacha die Ansicht R. Jehuda's nicht annimmt, dass es gestattet ist, dem Gläubiger ein Feld zu verkaufen mit der Bedingung des Rückkaufs, vgl. B.M. 66 und J.D. 174[30]). Nachdem von den späteren Amoraim אסמכתא in der dargelegten Weise definirt wurde, musste consequent gesagt werden, מעכשיו hebt jede אסמכתא auf, und die Stelle in Nedarim, wo es heisst בב"ד חשוב wurde erklärt באחפים וכותיה, was mit einem Privatvertrage nicht zu vergleichen ist (s. oben)[31]). So

---

[30]) Die Controverse vom ersten Tannai (R. Meir) u. R. Jehuda, wie sie in T. angegeben ist, finden wir in b. B.M. 62a citirt mit der Variante statt היה חייב לחברו מעות — היה נושה בחברו מנה. Diese Variante ist nach Auffassung des B. nothwendig. Denn nach B. würde doch, wenn er das Feld als משכון giebt mit dem Beisatz מעכשיו der Vertrag gültig sein, und wenn nachher der Zahlungtermin nicht eingehalten wird, so gehören die Früchte von Anfang an dem Gläubiger; warum soll bei der wirklichen Verkaufsform, was doch sicher מעכשיו gleich ist, verboten sein, dass der לוקח die Früchte geniesst, wenn die Schuld nicht bezahlt wird? Darum musste B. היה נושה בחברו מנה setzen, das Feld nämlich hat eben einen grösseren Wert und es war ausgemacht, wenn der Gläubiger den Rest zahlt, erhält er das ganze Feld, wie weiter in M. und die Gem. sagt דלא כר' יהודה דאמר צד אחד ברבית מותר. Ib. 66b wird eine ähnliche Boraitha citirt, wo ein Unterschied gemacht wird, ob der Schuldner oder der Gläubiger die Bedingung macht und dann geschlossen דלא כר' יהודה. Diese Boraitha ist sicher nicht authentisch, wie auch mehrere Commentatoren sich daran stossen, was soll ein Unterschied sein, ob der eine oder der andere die Bedingung macht, da die Zustimmung des anderen gleich ist dem ursprünglichen Willen desselben.

[31]) Das stimmt aber auch nicht mit T. B.M. lc., denn dort heisst es, ומודה ר' יהודה (ר' יוסי .so zu lesen st) בשנים שהיו עוררין על הבית ועל השדה ואמר אחד לחברו אם לא באתי מכאן ועד יום פלוני אין לי בידך כלום הגיע זמן ולא בא בידוע שאיבד את זכותו.

war in Babylonien die lex commissoria durch den Zusatz מעכשיו gestattet und zwar so, dass der Gläubiger, wenn der Zahlungstermin nicht eingehalten wurde, die Früchte geniessen konnte. In christlichen Ländern, in Deutschland und Frankreich, war die lex commissoria von der Kirche verboten, u. z. wegen Zins. Darum hat R. Gerschom und Raschi die lex commissoria als אסמכתא gehalten, wie auch Conventionalstrafe in B. und T. als אסמכתא gilt. Wahrscheinlich hat Raschi, wie R. Ascher angiebt, nicht angenommen, dass מעכשיו die אסמכתא aufhebt, denn er nahm die Stelle in Nedarim als Norm, dass nur אסמכתא gültig ist בקנה מיניה ובב"ד חשוב. R. Tam hat, wie wir angaben, beide Stellen ausgeglichen. Von Frankreich kam die Erklärung von אסמכתא nach Spanien, wo auch schon die lex commissoria gesetzlich verboten war. Es erklärt sich der Eifer, mit dem die spanischen Gelehrten, (RSBA, RAH, Nem. Jo) die von R. Hai und RMBM vertretene Erklärung von אסמכתא abweisen, vgl. die Stelle in ספר חנוך (oben S. 304 Anm. 13)[31a]) während im Orient noch RMBM und RJBS die Definition von R. Hai festhalten und selbst RJK, wenn er auch RMBM's Meinung von der R. Hai's geschieden hat, doch nicht die der deutschen Erklärer annahm. Isserls nimmt diese auf. So haben örtliche und Zeitverhältnisse, die Umgebung, in welcher die Juden sich befanden, auf die Halacha Einfluss geübt[32]).

[31a]) Vgl. auch ראב"ן, welcher schreibt, (f. 96d), כל דברין בזה הדין בטלו:

[32]) Siehe Zusatz zu Anm. 9. — Wenn man die Literatur über die lex commissoria, die Warnkönig l. c. ausführlich darstellt, vergleicht, so ist sie nicht minder ausgebreitet als die talmudische und man sieht auch da die verschiedensten Erklärungen, auch viele gezwungene die den Worten Gewalt anthun. Man trifft auch ähnliche Gedanken, wie wir sie bei den Talmudisten finden. So z. B. dass die lex commissoria nicht Anwendung fand bei der fiducia, das ist ähnlich der Ansicht R. Jehudas, in Form des Kaufes ist Fruchtgenuss gestattet, vgl. das. XXIV S. 347. — Der Unterschied kommt auch vor, ob das Pfand unter der Bedingung übergeben ist, dass es sogleich (wie oben מעכשיו) auf den Gläubiger übergehen solle. Aber er wird nicht anerkannt. Ebenso wird ein Unterschied gemacht, ob die Einlösung von der Willkür des Gläubigers abhängig gemacht ist ib. 376: Auch wird von einem Einlösungsrecht auf eine bestimmte Zeit gesprochen, was dem אתרא דלא מסלקי entspricht, das sei ein pactum de retrovendendo ib. 377. So ist der Grundsatz plus valere quod agitur, quam quod simulatur dem Princip R. Jehuda's gleich

42 b. אסמכתא.[1]

Einen unwiderleglichen Beweis von der Umgestaltung der pal. M. durch die babyl. Redaction giebt uns eine Vergleichung der M. und Gemara Pes. c. mit T. und J. ib. c. und zeigt uns zugleich, dass der Begriff אסמכתא bei משכון und der von B. gemachte Unterschied von מעכשיו und nicht מעכשיו in Palästina nicht gekannt war.

Die angegebene M. hat den Commentatoren nicht wenig Schwierigkeiten bereitet. Nach M. soll חמץ, welches der Jude dem Heiden zum Pfand für eine Schuld gegeben, nach פסח dem Juden zum Genuss erlaubt sein und umgekehrt, wenn ein Heide sein חמץ dem Juden zum Pfand gegeben, nach פסח verboten sein. Dass der Sinn der M. nicht allgemein sein kann

---

נראה כרבית ואינו רבית ebenso soll es gestattet sein, die Sache für den Werth zu behalten, das Übrige herauszugeben S. 384. Auch wird ein Unterschied gemacht (vgl. oben S. 315) wenn man den Vertrag erst nach geschehener Verpfändung gemacht hat S. 78. — Einen juristischen Grund für die Ungültigkeit der lex commissoria giebt es nicht. Die Kirche hat es als Folge des Zinsgesetzes aufgehoben, was aber, wie Warnkönig sagt, der Grund von Constantin nicht gewesen sein kann, da er Zinsen erlaubt hat. Es war ein Gesetz des öffentlichen Rechts. Wir haben gesehen, dass die Talmudisten einen Grund suchten, der aber unserer Ansicht nach nicht stichhaltig ist, und nach der pal. Halacha war auch die lex commissoria wie nach R.R. vor Constantin gestattet. Dass die Talmudisten nicht so weit gingen wie die kirchlichen Gesetze, wird man für richtig halten, wenn man die Polemik vergleicht, welche mehrere Schriftsteller gegen das Zinsgesetz und gegen die lex commissoria führten. Die Talmudisten haben erkannt, dass durch bestimmte Formen im Handel das Zinsgesetz nicht verboten sein kann, weil Handel u. Verkehr unmöglich gemacht würden; sie suchten daher nach neuen Formen, um das biblische Gesetz zu wahren, wenn sie auch weiter gingen als die Tannaiten gegangen waren und suchten sich durch Interpretation mit ihnen in Einklang zu setzen. Dieselbe Frage, die im kanonischen Recht verhandelt wird, wie es ist, wenn bei der lex commissoria eidliche Versicherung gegeben ist, ob durch den Eid das Versprechen gültig wird, oder nicht, finden wir in den Responsen, ob שבועה die אסמכתא aufhebt (sieh RJBS u. N.B. l. c.).

[1]) Quellen: M. Pes. § 3 כל שעה (2); T. ib. § 21 אור לארבעה עשר (1(2) Mt. Parsch. 10 zu Ex. 12_{19}, ib. Parsch. 17 zu Ex. 13_7; Mt. RSbJ. zu Ex. 12_{19}; J. ib. 2_2 (29 a), Gittin 4_5 (45 d); b. Pes. 37; RMBM חמץ ומצה 4_5, RABD das.; Ittur II זמן השבתה, Tur u. Sch. Ar. O. Ch. 441 REW n.

bei jeder Verpfändung, das ist klar, denn dauert das Schuldverhältniss zwischen dem Juden und Heiden noch nach פסח fort, so ist es ja klar, dass das Pfand des Juden selbst im Besitze des Heiden Eigenthum des Juden am פסח und auch nach פסח אסור בהנאה ist; es ist ja dann חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח und umgekehrt, wenn das Pfand des Heiden im Besitze des Juden sich befindet, so ist es חמץ של גוי und מותר בהנאה[2]). Es ist die Voraussetzung, es war die Bedingung gemacht worden, wenn ich nicht nach Pessach bezahle, soll das חמץ Eigenthum des Heiden werden und umgekehrt, was die Commentatoren aus der M. selbst herauslesen wollen[3]). Deshalb konnte Abai den Schluss machen, בעל חוב למפרע הוא גובה, aus der M. sei bewiesen, dass der Gläubiger das Pfand unter der Bedingung, dass das Pfand zum Termin dem Gläubiger verfallen sein soll (lex commissoria), nach Nichteinhaltung des Termins, das Eigenthumsrecht desselben auf die Zeit des empfangenen Darlehns auf den Gläubiger zurückbezogen wird. Es wäre schon befremdend, dass der Redacteur der M. ein so wichtiges Gesetz so unverständlich sollte aufgestellt haben; denn jeder, der die M. liest, wird die Worte אחר פסח nicht herauflesen und als Bedingung fassen, sondern herunter lesen. Warum hat er nicht ausdrücklich gesagt ואמר לו אם לא נתתי לך עד אחר הפסח המשכון שלך. Nachdem aber Raba den Satz Abai's bestritten, der Pfandgläubiger erhält erst das Eigenthumsrecht zur Zeit, da der Zahlungstermin nicht angehalten wurde מכאן ולהבא הוא גובה, wird die M. noch durch eine andere Vor-

---

[2]) Vgl. Mt. u. Mt. R. Simon b. Joch., Raschi u. RMBN zu Ex. c. REM. — Nach Mt. di RSbJ wäre חמץ של ישראל ברשות גוי nach פסח biblisch אסור בהנאה, welche Stelle, wie Dr. Hoffmann bemerkt, die Quelle für RMBM war, nach der Mt. ist es אסור מדרבנן, wie RMBN entscheidet.

[3]) RLH meint, אחר הפסח müsse heraufgelesen werden, das sei der Termin, wenn ich dir nicht bis nach פסח bezahle, soll das חמץ dein Eigenthum sein (lex commissoria). RMS fügt noch erklärend hinzu, wäre אחר הפסח herunter zu lesen, so müsste es heissen מותר בהנאה אחר הפסח, Wenn das möglicher Weise dem Sinne des B. entspricht, so beweist T., wo dieselbe Stellung der Worte vorhanden ist, dass nur gemeint sein kann, dass das חמץ nach פסח zum Genuss erlaubt ist. Allerdings harmonisiren die Commentatoren T. mit M. gegen den Sinn derselben (s. oben).

aussetzung erklärt, nämlich שהרהינו אצלו[4]) und der Zusatz ist gemacht worden מעכשיו. Das wäre noch auffallender, dass R. Jehuda Hanassi eine so unverständliche Halacha aufgestellt haben soll, ohne vorher anzugeben, wie es sich verhält, wenn diese Voraussetzungen nicht vorhanden sind. Soll man erraten, dass die M. den Satz nicht allgemein meint, sondern unter so vielen Voraussetzungen? Vergleichen wir T. c., so heisst es dort [31]נכרי שהלוה את ישראל על חמיצו ואמר לו אם לא באתי קודם הפסח הרי הוא מכור לך אחר הפסח מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה: [32] ישראל שהלוה את הנכרי על חמיצו ואמר לו אם לא באתי קודם לפסח הרי הוא מכור לך אחר הפסח אסור בהנאה ואין צריך לומר באכילה. Das ist klar und deutlich. Wenn die Bedingung gemacht wird, wenn ich dir nicht vor פסח zahle, soll das Pfand dir verkauft sein, so ist das חמץ im ersten Falle sowohl zum Essen als zu einem anderen Genuss erlaubt, im anderen Falle verboten. Diese T. steht im Widerspruch zur M. Wie aus Gemara hervorgeht, so kann der Termin der Nichtzahlung auch nach פסח sein, denn durch den Beisatz מעכשיו, wie die Gemara erklärt, ist das חמץ durch Nichtzahlung nach פסח von Seiten des Juden schon vor פסח Eigentum des Heiden geworden und ist deshalb מותר, während es in T. heisst, der Termin muss vor פסח sein. RMBM und R. Ephraim behaupten, der Zahlungstermin muss vor פסח sein, was alle Commentatoren nicht verstehen können, da aus Gemara hervorgeht, der Termin kann auch nach פסח sein[5]), im Sch. Ar. c. wird auch die Entscheidung gegen RMBM aufgestellt. Die Commentatoren machen mehrere Versuche M. und T. zu harmonisieren, Man sieht es nämlich der T. an, dass sie nicht corrumpirt ist, man sagt nicht, sie sei משובשתא. Und in

---

[4]) RLH zu M. Edujoth 8_2 giebt den Unterschied von משכן und הרהין nach RMBM an. Ersteres sei Pfändung (שלא בשעת הלואתו', letzteres Verpfändung. — Der Unterschied zwischen beiden Wörtern wird in T. Maass. sch. folgender Massen gemacht: משכן Pfändung, (שלא בשעת הלואתו) man darf nicht in das Haus des anderen gehen und ihm מעשר שני pfänden. הרהין heisst: Wenn Jemand zum anderen sagt, hier hast du מ"ש und gib darauf חולין. Es heisst sonach auch nicht: für ein Darlehen ein Pfand geben, sondern Jemanden ein Guthaben geben und dafür allmählig etwas anderes nehmen. Während Tausch eine einmalige Handlung ist, heisst הרהין für eine grössere Wertsache allmählig andere Wertsachen eintauschen. Für משכן בשעת הלואה kommt ja sonst immer auch משכן vor.

[5]) Vgl. Ittur u. M.A. c.

der Tat, hält man an dem Axiom fest, T. sei eine Erklärung zur M., so kann die Erklärung nicht mit dem Text in Widerspruch stehen, man muss dann die gezwungensten Annahmen für richtig halten, um den Widerspruch zu lösen. Solche Harmonisierungen von T. und M. sind hier zwei vorhanden; die eine rührt vom R. Ascher her, die andere vom RN. Wir werden sehen, beide sind sehr gezwungen. R. Ascher setzt die Worte in T. um, es soll heissen, oder es muss so erklärt werden אמר לו: קודם לפסח אם לא באתי אחר פסח מותר . . . und ebenso im folgenden Satze, selbstverständlich hat T. dieselbe Voraussetzung der M. הרהינו ומעכשיו. RN hält diese Erklärung für gezwungen, er harmonisiert T. mit M. anders. Die M. spricht unter der Voraussetzung, dass er מעכשיו sagt, T., dass er nicht מעכשיו sagt. REW c. macht nun einen geistreichen Pilpul, wodurch er RMBM rechtfertigt. Was ist der Unterschied, sagt er, zwischen den zwei Harmonisierungen, der des R. Ascher und der des RN? Er meint nun folgender: Wie wir im vorigen Artikel gesehen, nimmt B. an, die lex commissoria ohne מעכשיו sei אסמכתא. Nun contraversiren RMBM u. RABD darüber, ob bei גוי angenommen wird אסמכתא oder nicht. RABD meint, bei גוי hat אסמכתא keine Anwendung, RMBM macht bezüglich אסמכתא keinen Unterschied zwischen גוי und ישראל[6]). Nun meint REW, RMBM hat T. mit M. harmonisirt, wie R. Ascher es gethan, קודם פסח beziehe sich auf אמר לו, T. spricht wie M. von dem Falle, dass er gesagt habe מעכשיו, denn ohne מעכשיו wäre ja der Vertrag eine אסמכתא, darum muss die Bedingung gemacht werden vor פסח. RMBM meint, nicht der Termin der Zahlung muss vor פסח festgesetzt sein, sondern die Bedingung muss vor פסח gemacht werden. RABD hat die Harmonisierung der T. u. M., wie die des RN für richtig gehalten, die M. spricht vom Falle, dass er מעכשיו sagt, die T. dass er nicht מעכשיו sagt, darum muss die Bedingung vor פסח gemacht werden. Daraus schloss er, dass bei גוי nicht angenommen wird אסמכתא. So geistreich das ist, so werden wir beide Harmonisierungen der T. und M. nicht für annehmbar halten. T. u. M. stehen auf verschiedenem Standpunkte. Sowohl nach der einen als nach der anderen Erklärung muss man den Worten der T. Gewalt antun. Der Satz der T. ist allgemein ausgesprochen. Die palästinensische Halacha kannte

[6]) Vgl. oben S. 318, Anm. 26.

den Begriff von אסמכתא überhaupt nicht, ebensowenig als den Unterschied von מעכשיו und nicht מעכשיו bei Verpfändung. (s. vor. Nr.)

P. Die pal. M. muss gelautet haben: a) נכרי[7] שהלוה את ישראל על חמיצו אחר הפסח אסור בהנאה ישראל שהלוה את הנכרי על חמיצו אחר הפסח מותר בהנאה[8] b) נכרי שהלוה את ישראל על חמיצו ואמר לו אם לא באתי קודם לפסח הרי הוא מכור לך אחר הפסח מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה c) ישראל שהלוה את הנכרי על חמיצו ואמר לו אם לא באתי קודם לפסח הרי הוא מכור לך אחר הפסח אסור בהנאה ואין צריך לומר באכילה. Einen Unterschied zwischen מעכשיו und nicht מעכשיו kannte die pal. Halacha nicht. Denn indem der Hauptvertrag ein Darlehen ist, kann der Nebenvertrag nur eine Suspensivbedingung sein. Will der Schuldner bald verkaufen, so muss er die Form des Verkaufs gebrauchen mit der Bedingung, es nach פסח zurückzukaufen, was ja auch gestattet ist. Dass J. die pal. M. so vor sich hatte, ersehen wir aus J. hier und Gittin c. Es wird dort der Behauptung Rabs (s. d.) entgegengehalten: Es heisst doch in M. ישראל שהלוה את הנכרי על חמיצו אחר הפסח מותר בהנאה. אין תימר ברשות ישראל הוא יהא אסור. Die Commentatoren sagen, das sei eine Boraitha, nein, das war die pal. M. Warum wird da nicht geantwortet, der eine Fall spricht davon, dass er מעכשיו sagt, der andere, dass er nicht מעכשיו sagt[9])? Weil eben beim Pfand die pal. Halacha מעכשיו für einen Widerspruch hielt.

[7]) נכרי steht hier für das sonst vorkommende גוי, weil unter גוי ein ע"ע"ז, ein Götzendiener, gemeint ist, während unter נכרי ein Nichtisraelit verstanden wird, wenn er auch nicht Götzendiener ist, aber das jüdische Gesetz nicht beobachtet, גר תושב gilt in Bezug auf חמץ als נכרי, in M[1] steht auch נכרי während in den gedruckten M. durch Censur עכו"ם steht.

[8]) So steht auch in M[1] und wie wir zeigen werden, hat auch J. so gelesen. Es hat wahrscheinlich auch in a) wie in b) u. c) gestanden מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה und dann אסור באכילה ואין צריך לומר בהנאה. Die LA bei המלאי §§ 17, 18 in E. halte ich für richtig. Es wird ein Unterschied gemacht zwischen מלאי Waarenhaus und חנות Laden. Im ersten arbeiten nichtjüdische Arbeiter und essen dort חמץ; dann ist המץ של נכרי ברשות ישראל אחר הפסח — welches nach פסח — מותר ist; im חנות essen die nichtjüdischen Arbeiter nicht, wenn da חמץ אחר פסח gefunden wird, so ist es חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח und אסור. Im Haittur werden verschiedene LA in T. angeführt, wie ja auch AW Varianten haben. Er schreibt, in der T. des Rab. Ephraim sind andere LA.

[9]) Wir sehen auch aus der Stelle der T., dass dieser nicht wie B. nach Raba behauptet, הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שעבוד, was wir im Namen von N.J. schon oben S. 284_6 angeführt haben.

B. Durch den babyl. Begriff von אסמכתא war B. genöthigt den Unterschied von מעכשיו und nicht מעכשיו zu machen und einen Unterschied herauszubringen bei משכון zwischen ישראל und גוי, Unterschiede, welche die palästinensische Halacha nicht kannte, Wie schwer verständlich der Unterschied zwischen גוי und ישראל bezüglich משכון ist, dass bei ישראל der Satz von ר׳ יצחק anwendbar ist, hat RSC in Ch.M 72 n 9 gezeigt, da der Satz von ר׳ יצחק von Pfändung (שלא בשעת הלואה) spricht, während dort die Rede ist von Verpfändung (בשעת הלואתו). Ich halte die Boraitha Pesach., 31a wo eine Controverse zwischen R. Meir und den anderen Tannaim angegeben ist, für nicht authentisch und ebenso die 31b angegebene Boraitha נכרי שהרהין פת פורני וכו׳. Schon die Ausdrucksweise ist eine andere als die in T. u. M. vorhandene. Uebrigens geht aus derselben der Unterschied zwischen מעכשיו und nicht מעכשיו gar nicht hervor (vgl. Tos. das.). Durch Erklärung der M. von Seiten des B. war es nicht nur gestattet, חמץ an den נכרי vor פסח zu verkaufen und es dann zurück zu kaufen, was doch manchmal riskant ist, wenn der נכרי den Rückkauf verweigert, sondern auch durch Entnahme eines Darlehens und Verpfändung des חמץ mit der Bedingung מעכשיו, ihm bei Nichtzahlung das Eigenthum von jetzt ab zu übertragen und es dann verfallen zu lassen. Das war sicherer als Verkauf mit Bedingung des Rückkaufs. Dass die pal. M. nicht so gelautet hat, wie unsere M. c. ist mir zweifellos. Man sieht aber auch, dass das Bestreben M. nach T. zu emendiren verfehlt ist, da B. den Text der M. zur Voraussetzung hat[10]).

43a. תנאי.

תנאי כפול, על מנת, אם[1])

Wir haben schon oben, S. 186 Anm., angegeben, dass über Wesen und Wirkung der Bedingung unter den neueren Juristen mannigfache Auffassungen herrschen, dass die Literatur derselben

---

[10]) Vgl. Resp. ז in גדלת מרדכי, wo es heisst, הברייתא יש לישב אבל דברי הרמבם א"א לישב כלל. RMBM ist T. gefolgt und diese wie J. lassen sich mit B. nicht vereinigen.

[1]) T. Gittin § 6 היה צלוב (7(5)); ib. § 1 המגרש (9(7); ib. § 8 קידם (4(3); ib. Kid. § 2 האומר (3); M. Kid. § 4 האומר (3); ib. Gitin §§ 7, 8 השולח (4); ib. Keth. § 7 המדיר (7); J. Kid. 3_2 (63d), Erubin 3_5 (21b), Nasir 2_4 (52a),

eine sehr ausgebreitete ist[2]). Ein genaues Referat über die verschiedenen Meinungen mit all ihren Nüancen gibt Adikes in seiner Schrift: zur Lehre von den Bedingungen (Berlin 1876). Er sagt, sie seien eine bunte Musterkarte. Wir wollen nur aus demselben folgende Ansichten anführen: 1. Sowohl die suspensive als die Resolutivbedingung wird zurückbezogen. 2. Die suspensive Bedingung wird nicht zurückbezogen, wohl aber die resolutive. 3. Weder die suspensive noch die relative wird zurückbezogen. 4. Die resolutive Bedingung wird zwar zurückbezogen, hat aber nur obligatorische, nicht dingliche Kraft. Das BGB macht einen Unterschied zwischen aufschiebender und auflösender Bedingung. Die Wirkungen beider treten erst nach Erfüllung der Bedingung ein. (§§ 158, 159)

Schabuoth 4_{10} (35 d), 7_1 (37 c), Nedarim 1_4 (37 a), Gitin $4_{7,8}$ (46 a), Keth. 7_7 (31 c), Demai 7_8 (26 c); b. Kid. 61 a, b. Nedarim 11 a, 13 b, Schabu. 36, Gitin 45 a, 46 b, 75 a, 76 a, 83, 84 dazu RSBA, Jeb. 53 a, B. B. 137 RSBM das. שאלתות zu העמק שאלה, Numeri 29_{31} RHG מקח וממכר Ende. Resp. זכרון לראשונים S 299, שערי צדק No. 21, תשובות גאונים קדמונים No. 86, חמדה גנוזה; RJF zu b. Gitin c. u. zu M. B. B. 9_2, dazu RSH zu RJF b. Beza, 20, RABD ib. u. RMBN מלחמות u. Meiri zu Beza 20; RMBM Ischuth 6, Geruschin 9, Mechira 11, Sechia 8_{6-9} dazu Rosanes u. בני אהובה; Ittur s. v. תנאי, RSBA zu Gitin 76; R. Ascher Gitin 6_9, B. B. 8_{48}, Kethub. 11_9; Tur. u. Schulch. Aruch Ch. M. 207_{1-7}, 241_{9-12} $REWn_{36}$, E.H. 38. 146, 10_3 REWn 8,9; אבני המלואים zu E. H. c. כ"ג u. מלוא הרועים s. v.

[2]) Allerdings hat Windscheid, wie wir oben bemerkt haben, durch seine Schrift: Ueber die Wirkung der Bedingung, sowohl die suspensive als die resolutive, diese Materie, zuerst in Fluss gebracht; aber schon 1829 hat G. Riesser in der Zeitschrift für Civilrecht und Process II S. 1 fg. 270 fg. eine neue Ansicht über die Resolutivbedingung aufgestellt. Wangerow nennt sie eine mit Scharfsinn und Gewandtheit geschriebene Abhandlung, deren Resultate er zwar nicht anerkennt, aber doch gezwungen ist, seine frühere Meinung über dieselbe zu ändern, dass nämlich die Resolutivbedingung nicht ein dominium revocabile ex tunc, sondern ex nunc bewirke. Die Ansicht Riessers ist zum Theil wieder aufgenommen von Czyhlarz: Zur Lehre von der Resolutivbedingung, Prag 1871 u. von andern. Siehe Windscheid §90. Czyhlarz sagt in der Einleitung seines genannten Buches: Noch Thibaut konnte in seinen Beiträgen zur Lehre von den Bedingungen darüber Klage erheben, dass kein Theil der Rechtswissenschaft so hölzern und frostig bearbeitet sei, als die Lehre von den Bedingungen. Dies ist seither anders geworden, indem sich die Bedingungen in neuerer Zeit vielfach der eingehendsten und scharfsinnigsten Beurteilungen erfreuten. Man braucht in dieser Beziehung nur auf Savigny, Riesser, Wächter, Goldschmidt, Fitting, Windscheid, Unger, Scheurl u. A. hinzuweisen.

Wie ists im talmudischen Recht? Wir haben hier gleichfalls eine bunte Musterkarte von Meinungen. Wie wir schon aus früheren Darstellungen wissen, können wir nicht vom talmudischen Recht allgemein, sondern vom Recht nach palästinensischer und babylonischer Halacha reden. Das Streben mehrerer Commentatoren, welche Jeruschalmi verglichen, diesen mit Babli zu harmonisieren, thut ersterem Gewalt an, oder sie mussten J. emendiren, vielmehr verschlimmbessern. Wir werden aber zeigen, dass J. nicht unsere M. vor sich gehabt haben kann. Wir wollen erst die Meinungen der Decisoren angeben und nachweisen, wie nach jeder Schwierigkeit sich ergeben, dann den Gegensatz zwischen der pal. und babyl. Halacha darstellen. RSBA c. ist von den ראשונים derjenige, der zu Gitin c. den Gegensatz zwischen J. und B. durch Pilpul nicht überbrückt; an zwei Stellen stellt er J. dem B. gegenüber und schliesst צ"ע.

In einem Puncte stimmen palästinensische und babyl. Halacha überein, dass nämlich ein Unterschied besteht in der Form der Bedingung. Sagt Jemand מעכשיו אם, dieses Geschäft soll Gültigkeit haben von jetzt ab, wenn das eintreten wird, so wird das Geschäft nach Eintritt der Bedingung von der Zeit des Geschäftsabschlusses giltig, wird zurückbezogen. Lautet aber die Form nicht מעכשיו sondern bloss אם, das soll gelten, wenn das eintreten wird, so ist das Geschäft erst abgeschlossen mit Eintritt der Bedingung. (RMBM Ischuth $6_{15,16}$ E.H. 38_{8}). Diese Uebereinstimmung aller Decisoren bezieht sich bloss auf den ersten Theil des Satzes, dass bei der Form מעכשיו אם alle Geschäfte nach Eintritt der Bedingung zurückbezogen werden, der zweite Teil des Satzes wird von allen zugestanden in Ehesachen, Kidduschin und Geruschin, ist aber bestritten bei anderen Geschäften (s. w.) Jedenfalls erkennen wir einen Unterschied zwischen suspensiver und resolutiver Bedingung.

Bei מעכשיו אם gilt das Geschäft als von jetzt ab geschlossen und wird aufgelöst, wenn die Bedingung nicht eintritt. Bei der Bedingungsform mit אם wird angenommen, das Geschäft soll nicht von jetzt ab gelten, sondern von der Zeit der erfüllten Bedingung[2a]), ist daher eine aufschiebende Bedingung. Ueber die

---

[2a]) Windscheid in seiner Schrift, die Wirkung der erfüllten Bedingung, Basel 1851, sagt am Anfang derselben: Es sind, wenn Jemand sagt, ich will

Form על מנת werden wir weiter zeigen, dass nach palästinensischer Halacha es unbestritten war, dass על מנת כמעכשיו דמי, während nach B. Tannaim darüber Controverse gehabt haben sollen, was aber nicht der Fall war. Haben wir in dem angegebenen Puncte nämlich den Unterschied von Suspensiv und Resolutivbedingung eine Aehnlichkeit des jüd. Rechts mit den anderen Rechten herausgefunden, so stellt die babyl. Halacha so viele Forderungen zur Gültigkeit der Bedingung auf, dass nicht leicht ein bedingtes Geschäft gemacht werden könnte. Die praktischen Decisoren haben durch Interpretation, wie wir sehen werden, diese Erfordernisse eingeschränkt, andere die Erfordernisse festgehalten. Nach palästinensischer Halacha hatten diese Erfordernisse keinen solchen Conflict mit dem Leben erzeugt. Wir wollen die nach B. nothwendigen Erfordernisse zur Gültigkeit einer Bedingung der Reihe nach angeben und beginnen mit dem in der Aufschrift angegebenen von תנאי כפול „der verdoppelten Bedingung“, d. h. eine Bedingung muss, wenn sie gültig sein soll, Position und Negation enthalten: wenn das sein wird, soll das sein, wenn nicht, soll es nicht sein. Ist die Negation nicht beigefügt, so gilt das Geschäft als bedingungslos. So muss man nach M. Kidduschin c. annehmen,

---

wenn, oder ich will wenn nicht, zwei Auffassungen möglich, es kann erklärt werden, ich will dann wann, oder man kann auch meinen, ich will von jetzt. Nach jüdisch-pal. Recht lag in der Ausdrucksweise die Interpretation des Willens. Wir sagten oben S. 177ff, dass die pal. Halacha den Begriff ‚Berera‘ nicht kennt, sondern Rückziehung der Bedingung, weil sie alternative Bedingung jeder anderen gleichstellte. In Erubin c. wird nach J. zurückbezogen, weil die Bedingung gleich ist מעכשיו אם, denn der Erub hat nur Gültigkeit, wenn er vor Beginn des Sabbat Wirkung hat. Ebenso ist ein Beispiel von Gittin Rückziehung der Bedingung; denn der גט muss geschrieben sein לשמה und durch Rückziehung der Bedingung ist dies Requisit vorhanden, vgl. auch oben S. 210f. Man glaubt in den Worten זה חלקו משעה ראשונה, wenn auch nicht den Ausdruck doch den Begriff „Berera“ zu finden, was aber nicht richtig ist. Es ist eine Rückziehung der Bedingung, als wenn man gesagt hätte מעכשיו אם. Babli konnte das nicht als Bedingung fassen, weil nach B. bei jeder Bedingung viele Erfordernisse sein müssen, was nach J. nicht der Fall ist (s. oben). Interessant ist, dass Becker II S. 840 sagt: Bei bedingten Uebertragungen entsteht zwischen dem bedingt Berechtigten und dem bedingt Belasteten ein eigentümliches, an das Miteigentum erinnerndes Gemeinschaftsverhältnis s, keiner ist zur Zeit Alleinherr des R. (angeführt Windscheid Kipp. § 89_{18} a E.)

welche lautet: R. Meir behauptet: Jede Bedingung, die der [ihrer Form nach der von Moses aufgestellten] Bedingung, bei den Söhnen Gad und Reuben nicht gleicht, ist keine Bedingung; denn es heisst: Wenn die Söhne Gad und Reuben über den Jordan ziehen, so . . ., wenn sie aber nicht gerüstet hinüber ziehen, so . . . (Numeri 32_{29-30}), R. Chanina b. Gamaliel aber behauptet: In diesem Falle musste die Negation hervorgehoben werden, denn sonst hätte man annehmen können, dass, wenn die Söhne Gad und Reuben die Bedingung nicht erfüllten, sie überhaupt kein Erbe erlangen; bei jeder anderen Bedingung aber, wo es sich nur um Gültigkeit des Rechtsgeschäfts oder Ungültigkeit desselben handelt, ein dritter Fall nicht vorhanden ist, genügt eine einfache Bedingung, der Gegensatz ist selbstverständlich. — Da in M. zwei Einzelmeinungen .einander gegenüberstehen, so wird man schon annehmen, dass B. die erschwerende Meinung des R. Meir als gültig angenommen hat, zumal Samuel (Gittin 75b) angeordnet hat, dass beim Scheidebrief für den Todesfall eine Doppelbedingung gemacht werden muss und an vielen Stellen des B. (s. die Citate) es immer heisst: הא מני ר׳ מאיר היא, diese Stelle muss nach R. Meir erklärt werden, welcher Doppelbedingung für nötig hält. In der Tat haben die älteren Geonim R. Moses Gaon[2b]) (s. Ittur c.) und der Verfasser der Hal. Ged. und שאלתות c. entschieden, dass zur Gültigkeit einer Bedingung die doppelte Form der Position und Negation gemacht werden müsse, ohne einen Unterschied anzugeben, ob die Bedingung suspensiv oder resolutiv ist. Das ist zwar consequent, aber ein solches Rechtsgesetz entspricht nicht den Bedürfnissen des Verkehrs und ist auch mit der Logik nicht vereinbar. RABD (Sechia c.) wendet gegen RMBM, der auch im Vermögensrecht wie die älteren Geonim entscheidet, mit Recht ein: Ist es denkbar, dass, wenn Jemand sein Haus unter einer Bedingung verkauft, man dem Verkäufer das Haus wegnimmt, wenn auch die Bedingung nicht eingetreten ist, weil die Negation nicht ausgesprochen wurde? Wahrscheinlich hat auch RHG durch diesen logischen Schluss entschieden, dass

---

[2b]) Interessant ist eine Anfrage im Taschbaz 72, ob R. Moses Gaon R. Moses Maimonides sei? RSBZ erwiedert: R. Moses Gaon habe im fünften Geschlecht der Geonim gelebt. — Er war Gaon in Sura 827—37 (Grätz V. 211).

eine Doppelbedingung nur in Ehesachen, Kidduschin und Geruschin nöthig sei, im Vermögensrecht aber von den Erfordernissen der Bedingung abgesehen werden kann. Wir haben schon oben S. 302 gesagt, dass R. Hai einen Unterschied macht zwischen תנאי und אסמכתא. Diesen Unterschied nimmt er aber bloss an im Vermögensrecht (דיני ממונות), nicht aber im Eherecht (קדושין וגירושין). Es gelten nach ihm folgende Sätze: Lautet die Bedingung מעכשיו אם oder על מנת, was gleich ist מעכשיו[2c]), so ist eine solche Bedingung gültig, ohne dass eine bestimmte Form der Bedingung nöthig wäre. Lautet aber die Bedingung bloss אם ohne מעכשיו, so ist sie bei Ehesachen — Kidduschin und Geruschin — dann gültig, wenn sie die Erfordernisse hat, welche die Mischna angibt, nämlich, unter andern, dass sie die doppelte Form der Position und Negation hat (תנאי כפול), hingegen ist im Vermögensrecht eine Bedingung mit der blossen Form אם keine Bedingung (תנאי), sondern bloss אסמכתא, weil ein Rechtsgeschäft, das erst in der Zukunft beginnen soll, keine Wirkung hat, denn es ist ein Versprechen, das rechtlich keine Kraft hat, ausser es übernimmt Jemand eine Verpflichtung unter einer Bedingung etwas zu zahlen, wenn der andere Schaden hat, eine solche Bedingung ist keine אסמכתא, sondern gültiger תנאי, auch wenn die Doppelform der Bedingung nicht gemacht ist (מ״ום sub. תנאי)[3]). Wir sehen,

---

[2c]) Merkwürdig ist von ihm der Ausspruch, dass die Annahme des Babli, es hätte eine Controverse der Tannaim darüber bestanden, ob על מנת gleich sei מעכשיו oder nicht, niemals bestanden hat, דמעולם לא חלקו רבנן עליה דרבי בלשון על מנת In der Sache hat er Recht, aber B. hat wohl, wie wir weiter zeigen werden, eine solche Controverse angenommen und in Folge dessen eine T.-Stelle geändert.

[3]) Ausser den oben S. 301 genannten Schriften, in denen die Ansicht R. Hais bezüglich אסמכתא sich finden, sind noch hinzuzufügen die in Responsen der Geonim זכרון לראשונים, ed. Harkavy, angeführte Nr. 214 S. 100, Nr. 226 S. 106. Ferner machte mich H. Professor Lewy auf Resp. der Geonim חמדה גנוזה ed. Werthheimer aufmerksam, welches zwar in שערי צדק Nr. 21 schon gedruckt war, aber mit Auslassung des Passus, der auf den Verfasser, nämlich R. Hai, hinweist Die ausgelassene Stelle lautet: וכבר פרשנא להא שמעתא בתשובת שאלתא דמר נסים בר יעקב אלוף לקירואן (היא עיר סמוך לעיר תונים) וכתיבנא לוותיה למכתיב לכון נוסחא. Das Responsum an R. Nissim, worauf sich RHG bezieht, ist das resp. 86 in dem Resp. תשובות גאונים קמונים ed. Kassel. Zum Schluss schreibt R. Hai daselbst: ודכתבתון דחוותון בהא מלתא פלוגתא לרבואתא אנחנו לא חזינא לנא בר פלוגתא מן אדם לבד מן מר רב שמואל ואהדריניה מינה עד הנה. R. Hai behauptet

dass R. Hai dem Verkehrsbedürfnis Rechnung getragen hat, dass eine Form der Bedingung vorhanden ist, die ohne die Erfordernisse, welche die Gemara aufstellt תנאי כפול u. A. (s. w.) auch Gültigkeit hat, nämlich, wenn man מעכשיו oder על מנת sagt. Die Erfordernisse der Bedingung sind nur nötig, wenn sie die Formel אם hat u. z. nur bezüglich Kidduschin und Geruschin, im Vermögensrecht gelte die Form אם nicht als תנאי sondern als אסמכתא, ausser bei einer Verpflichtung den anderen nicht zu schädigen. Wie das logisch zu erklären sei, warum die Form אם bei Ehesachen mit תנאי כפ׳ל gültig sei, weiss er selbst nicht anzugeben. So schreibt er in Resp. זכרון לראשונים (p. 299 Harkavy): Diese Erfordernisse der Bedingung sind nur bei Gitin und Kidduschin vorhanden, wo es sich um Verbote (איסור) handelt. Warum aber diese Erfordernisse der Bedingung bei Kidd. u. Geruschin und nicht bei ממון (Vermögensrecht) statt hat, dafür weiss ich keinen Grund anzugeben, aber ich finde, dass unsere Lehrer nur bei Gitin und Kidduschin von diesen Erfordernissen sprechen, und es heisst ja in M. ausdrücklich, dass man in Bezug auf Vermögensrecht Bedingungen machen kann, die sonst nicht gestattet sind. (M.B.M. 7_{10}). Auch fand ich, sagt er, dass Samuel die doppelte Form der Bedingung eingerichtet hat bei Geruschin, und zwar bei der Bedingungsform mit אם, bei על מנת würde die Verdoppelung der Bedingung nicht nöthig sein. Er muss sonach die Worte der M. כל תנאי שאינו כתנאי בני גד so erklärt haben, jede Bedingung mit אם — da die bei den Söhnen Gad und Reuben mit אם lautet — muss verdoppelt werden. Obwohl die Bedingung bei den Söhnen Gad sich nicht um Ehe handelt, wird doch die Bedingungsform

---

wiederholt, dass seine Vorgänger keine andere Auffassung als die seinige gehabt haben, möglich, dass er sie mit der seinigen harmonisiert hat. Möglich, da R. Hai sagt, dass R. Samuel Chofni zwar zuerst anderer Meinung gewesen sei, er ihn aber von seiner Meinung abgebracht habe, dass die Übereinstimmung auf seine Zeit sich bezieht, nicht auf die seiner Vorgänger, wie es doch durch das Zeugniss des R. Zemach Gaon bezüglich אסמכתא und des R Moses Gaon bezüglich תנאי fest steht. RJF hat die Auffassung des R. Hai über אסמכתא aufgenommen, wie wir das aus seinen Resp. 501 (Harkavy) entnehmen können: אבל מה שלא תשלם פעולתו אלא לאחר זמן צריך למעכשיו שלא יהא כהבטחה בעלמא שאין מחויבין לקיימו. Asmachta ist ein Versprechen etwas in Zukunft unter einer Bedingung zu leisten, was keine rechtliche Gültigkeit hat. Ebenso stimmt er bezüglich תנאי mit R. Hai überein.

nur auf Bedingungen bei Kidduschin und Geruschin angewendet. — Das ist schon an sich sehr schwierig. Der Entscheidung R. Hais schliesst sich auch Alfasi an (vgl. Resp. תקנ"ד in זכרון לראשונים). Aber Ittur macht gewichtige Einwürfe gegen die Entscheidung R. Hais. Danach, sagt er, würde bei einer Resolutivbedingung — wenn man nämlich מעכשיו sagt — keine Doppelbedingung nötig sein, bei einer suspensiven müsste sie gmacht werden. Die ratio, meint er, fordert das Umgekehrte. Wenn ein Geschäft von jetzt geschlossen wird, so muss die Auflösung bedingt sein, da müsste man die Negation zur Position setzen, bei der suspensiven aber, da das Geschäft noch gar nicht begonnen hat, da brauchte die Negation, d. h. die Auflösung des Geschäfts nicht erst bedingt zu werden. Einen Beweis bringt er aus J. Dort heisst es ausdrücklich, die Controverse, ob die doppelte Form der Bedingung notwendig sei, besteht zwischen R. Meir und den Chachamim nur bei der Bedingungsform mit על מנת, weil R. Meir behauptet, hier muss das Verhältniss aufgelöst werden, das schon begonnen, was die Chachamim nicht zugestehen, denn aus der Position versteht sich die Negation von selbst; wird aber die Form אם gebraucht, was gleich ist לאחר d. h. das Geschäft soll erst beginnen nach Erfüllung der Bedingung, da gesteht auch R. Meir zu, dass תנאי כפול nicht nötig sei. Ittur schliesst sich deshalb der Entscheidung der älteren Geonin an. Nach B. muss jede Bedingung ohne Unterschied, die doppelte Form habe, תנאי כפול sein. J. erklärt er in einer Weise, dass er mit B. übereinstimmen kann, was aber sehr gezwungen ist. R. Ascher, wie wir schon angegeben, verwirft auch die Entscheidung des R. Hai und des RIF und will J. nach B. emendiren, er will anstatt בכל אתר לית ליה lesen בכל אתר אית ליה לר' מאיר מכלל לאו אתה שומע הן, übereinstimmend mit b. Schabuoth c., vgl. Tos. Gitin 75 b, wo im Namen von R. Elchanan diese Emendation angegeben ist.

Er schliesst sich daher den älteren Geonin und Ittur an, dass jede Bedingung ohne Unterschied, die von B. aufgestellten Erfordernisse der Bedingung unter diesen תנאי כפול haben müsse, wenn sie giltig sein soll.

Wenn man aber die Stellen im J. Schabuoth und Nedarim mit B. vergleicht, so sieht man, dass die LA אית ליה richtig ist, wie auch N.J. sagt. R. Ascher weist ferner gegen

R. Hai auf die Boraitha, Gitin 76, hin, in der ausdrücklich steht, dass R. Meir und die Chachamim bezüglich תנאי כפול bei der Form על מנת controversiren. — RMBM stimmt mit RHG bezüglich des Unterschiedes zwischen der Bedingungsform mit אם und mit מעכשיו־אם oder על מנת überein; bei ersterer sei תנאי כפול nötig, nicht aber bei letzteren, hingegen kann er den Unterschied zwischen איסור und ממון, zwischen Ehe- und Vermögensrecht betreff der Bedingung nicht machen; da die Bibelstelle, aus welcher R. Meir תנאי כפול eruirt, Vermögensrecht betrifft, so kann man doch dies nicht ausschliessen. Wir haben schon die Einwendung Rabeds gegen diese Entscheidung angegeben, dass dies mit der Logik nicht übereinstimmt. RABD selbst versucht an verschiedenen Stellen den Unterschied zwischen Kiduschin und Geruschin einerseits und Mamon andererseits, verschieden zu begründen. Zur Bemerkung des RSH im Maor, der gegen RIF Beza c. polemisiert, bemerkt RABD: Ich will dir das Geheimniss offenbaren, das meine Vorgänger nicht angegeben haben. — Man sieht aus dieser Phrase, die er in verschiedenen Wendungen öfter gebraucht, sein Streben, die Halacha rationell zu erklären — Er sagt: Die Erfordernisse der Bedingung, wie Doppelbedingung etc., von welchen unsere Weisen sprechen, finden nur statt, wenn die Rechtshandlung sofort vorgenommen wird, wie beim Geben des גט oder der חליצה, in diesem Falle hebt die hinzugefügte Bedingung die Handlung nicht auf, wenn sie nicht in der Form gemacht wurde, wie die der Söhne Gad und Reuben, welche das Erbteil von Moses alsbald verlangten, darum musste Moses die Bedingung verdoppeln, das Erbe wird ihnen weggenommen, wenn sie die Bedingung nicht erfüllen, . . . ebenso wenn Jemand einem anderen ein Geschenk macht, es ihm sofort gibt unter einer Bedingung, da wird auch Doppelbedingung sein müssen, um das schon beginnende Rechtsgeschäft aufzulösen. Er fügt noch hinzu — man sieht, dass der Gedanke noch nicht zu voller Klarheit durchgedrungen war, weil eben Schwierigkeiten sich herausstellen — man kann auch sagen, Geschenk ist nicht gleich גיטין und קדושין, denn vor Erfüllung der Bedingung ist das übergebene Geschenk nur Depositum, während bei גט und קידושין die Wirkung sofort beginnt, gerade wie beim Erbe der Söhne Gad und Reuben. Aber der Unterschied, den RABD macht, ist nicht

ein solcher zwischen קידושין und ממון sondern ob מעכשיו und על מנת gesagt wird, oder אם. In beiden Rechtssachen kommt es darauf an, ob die Bedingung eine resolutive oder eine suspensive ist, und wird nach diesem Gedanken von RABD die umgekehrte Entscheidung herauskommen als RHG und RIF machen, nämlich bei מעכשיו und על מנת müsste Doppelbedingung sein, bei אם genügte einfache Bedingung, wie in der Tat Jerusch. angenommen hat. RMBN in Milchamoth bringt auch für RABD einen Beweis aus Jerusch. — Dass aber RABD von diesem Gedanken zurückgekommen ist, sehen wir aus seinen Bemerkungen in Hasagoth zu RMBM Sechija c. Dort sagt er das Gegentheil von dem eben Angeführten zu RIF. Während er dort sagt, das Erbe der Söhne Reuben und Gad wurde alsbald erlangt und unter dieser Bedingung gegeben, darum, weil sie eine resolutive Bedingung war, musste sie verdoppelt werden, macht er hier einen anderen Unterschied. Beim Erbe der Söhne Reuben handelt es sich nicht wie bei einem andern Erbe oder Kauf von einem Gegenstand, der im sicheren Eigenthum des Einen ist und auf den anderen übergehen soll, sondern um durch Krieg erworbenes Land, das noch keinem gehörte, darum musste die Bedingung verdoppelt werden, ebenso will er einen neuen subtilen Unterschied machen zwischen Kiduschin und Geruschin und Vermögensrecht. Dort handelt es sich um Verbindung und Trennung der Herzen, diese kann nur befestigt werden durch Doppelbedingung. — Das ist doch sehr gezwungen, findet auch nicht den Beifall der Commentatoren RMBM's. Jedenfalls sieht man, dass der Gedanke, den er zu RIF c. gegeben hat, ihm für die Erklärung nicht ausreichend war. R. Ascher zu Gitin c. bringt im Namen des RABD eine Begründung des Unterschiedes zwischen מעכשיו אם und על מנת oder der Bedingung mit der blossen Form אם, welche dem zu RIF c. angegebenen Gedanken entgegengesetzt ist; während der im RIF angegebene mit Jerusch. übereinstimmt, soll nach R. Ascher umgekehrt RABD die Begründung so gegeben haben: Bei אם will die Bedingung das Geschäft aufheben, deshalb müsse es verdoppelt werden, während bei מעכשיו oder על מנת das Geschäft von jetzt ab Gültigkeit haben soll, darum hat es Gültigkeit mit der Bedingung und braucht nicht verdoppelt zu werden. Das stimmt nicht mit dem was RABD zu RIF sagt, ist auch nicht verständlich, wie בעל עטור schreibt.

In KN wird der Gedanke des RABD folgendermassen erklärt: Bei מעכשיו und על מנת ist das Geschäft purum, die Bedingung ist ein neuer Nebenvertrag, der mit dem Hauptgeschäft nicht so innig zusammenhängt wie das conditionelle, d. h. die Suspensivbedingung, darum muss letztere eine Doppelbedingung enthalten, nicht aber erstere. Es ist das allerdings auch ein möglicher Gedanke, heisst doch im RR condicio nur die Suspensivbedingung, während ein Geschäft unter einer Resolutivbedingung als purum gilt. Es ist, ähnlich wie Czyhlarz diese erklärt, nur ein Ausnahmefall, wenn das Geschäft aufgehoben wird, bei der conditionellen mit אם ist beides eine Einheit, darum muss sie Position und Negation enthalten[4]). Aber dann ist noch keine Begründung vorhanden zwischen dem Unterschied von Geruschin und Kid. u. Mamon., beide können ja resolutiv und suspensiv gemacht werden. Wie will man ferner diesen Gedanken mit der biblischen Bedingung der Söhne Gad und Reuben vereinigen? Dort hatten sie ja schon von dem Ostjordanland Besitz genommen? Man wird wieder den Unterschied annehmen müssen, den RABD in den Hasagoth aufstellt, zwischen Eigenthum durch Erbe und Verkauf oder durch Krieg erworbenem. Dieses soll erst nach Erfüllung der Bedingung ihr Eigenthum werden. Man sieht, wie alle Begründungen nicht Stich halten. —

Die genannten Decisoren gehen von der Annahme aus, das Erforderniss von תנאי כפול gilt wie nach R. Meir, so auch nach der späteren Halacha als biblisch, nur haben die einen das Erfordernis auf gewisse Bedingungen beschränkt, andere hielten תנאי כפול bei allen Bedingungen für biblisch[5]). RMLN versucht eine

---

[4]) Aehnlich Rosanes in מ"ל zu Ischuth vgl. auch בני אהובה das.

[5]) Dem Verständniss näher gebracht wird der Gedanke, dass jede Bedingung ausnahmslos eine doppelte sein muss (כפול), sonst gilt sie als nicht gemacht, durch Tos. Kethub 56 a s. v. הרי זו (vgl. שאלתות zu העמק שאלה c.). Sie sagen: wenn die Thora nicht die Bedingung bei den Söhnen Gad und Reuben aufgestellt hätte, würde man annehmen, eine Bedingung bei einem Rechtsgeschäft zu machen, sei überhaupt nicht gestattet. Jede Bedingung einem Rechtsgeschäft hinzugefügt, habe keine Gültigkeit. Die Thora lehrt uns, dass wohl bedingte Rechtsgeschäfte gemacht werden können, aber nur dann, wenn der Wille so deutlich documentirt ist, dass Position und Negation ausgesprochen wird, und ebenso ist es mit den anderen Erfordernissen der Bedingung. — Hat ja das ältere RR bei emancipatio und jurecessio keine Bedingung gestattet, vgl. Czhylarz a. a. O. S. 15: Eigenthumsrecht auf Zeit

andere Lösung der Schwierigkeiten. Wie kann man, frägt RMBN wie RMBM, einen Unterschied machen betreffs der Erfordernisse der Bedingung zwischen Kidusch. und Geruschin und Vemögensrecht, da doch der Satz, aus welchem תנאי כפול eruirt wird, auf Vermögensrecht sich bezieht? Wie kann man ferner einen Unterschied zwischen אם und על מנת machen, da die Controverse bezüglich תנאי כפול in der Boraitha, Gitin 76, sich auf על מנת bezieht? Er meint, nur Samuel hat zwischen der Behauptung von R. Meir und den Chachamim eine mittlere Entscheidung getroffen. R. Meir nämlich hätte behauptet, bei jeder Bedingung ohne Unterschied muss biblisch eine Doppelbedingung gemacht werden, die Chachamim haben den Derasch des R. Meir nicht angenommen. Die Bedingung ist auch gültig, wenn sie nicht verdoppelt wird, denn die Verneinung versteht sich aus der Position von selbst. Samuel hat nun entschieden, bezüglich Bedingungen in Vermögenssachen richte man sich nach den Chachamim, in Ehesachen rabbinisch erschwerend, nach R. Meir. Dieser Lösung der Schwierigkeiten schliesst sich auch RN an. R. Ascher c. wendet aber dagegen ein, dann würde ja in Ehesachen keine Erschwerung, sondern eine Erleichterung sich ergeben. Nach den Chachamim würde eine Verlobung unter einer einfachen Bedingung Gültigkeit haben, d. h. wenn die Bedingung nicht eingetreten ist, ist keine Verlobung (קידושין) vorhanden, nach R. Meir würde, auch wenn die Bedingung nicht eingetreten ist, die Verlobung Gültigkeit haben, während sie in Wahrheit biblisch nach den Chachamim nicht verlobt ist, ebenso ist es mit der Scheidung. Es bleibt demnach, meint R. Ascher, nichts anderes übrig, als zur Entscheidung der älteren Geonim zurückzukehren, dass jede Bedingung ohne Unterschied die Form der biblischen Bedingung haben muss, wie R. Meir behauptet תנאי כפול. Ganz consequent kann aber auch R. Ascher

---

ist nach RR nicht gestattet und nicht ad conditionem. Der Grund kann nur darin gelegen haben, dass man die Beifügung mit Endtermin mit dem Eigenthumsübertragungswillen für unvereinbar erklärt und deswegen den ernsten Willen, Eigenthum zu übertragen, nicht annahm. Man fand darin eine contradictio in adjecto, dass das ewige Recht des Eigenthums bloss auf Zeit, sei es eine bestimmte oder unbestimmte Zeit, übergehen solle. — So kann nach Tos. angenommen werden, wenn die Bedingung nicht verdoppelt wird, sie nicht ernst gemeint sei.

nicht sein, denn es giebt in Gem. mehrere Fälle, wo angegeben ist, dass גלוי מלתא, d. h. die Angabe, dass man ein Geschäft aus einem bestimmten Grunde macht, und wenn dieser Grund wegfällt, das Geschäft ungültig wird, obwohl der Gegensatz, das Geschäft soll anderen Falls ungültig sein, nicht hinzugefügt wird. Man kann nicht etwa einen Unterschied zwischen Bedingung und Grund oder Zweck wie im RR machen, wo ein Unterschied gemacht ist zwischen der Form si und ut, weil aus Babli Gitin 46b, wo es sich nur um גלוי מלתא Angabe des Grundes handelt, hervorgeht, dass doch Raba behauptet hat, dass nach R. Meir תנאי כפול sein muss. (Vgl. REW EH 19c.)[6]. Dass ferner eine solche Entscheidung im Verkehr nicht aufrecht erhalten werden kann und gegen die Logik ist, hat schon RABD gezeigt. In ein Dilemma geräth man nach R., man mag welche Erklärung immer annehmen.

Vergleichen wir Jerusch., so ergiebt sich uns eine andere Auffassung. Geben wir erst die Unterschiede an, welche NJ u. A. schon angeben. Nach B. wird angenommen, R. Meir behauptet מכלל לאו אי אתה שומע הן, vgl. Nedarim c. Schabnoth c., wo sogar angegeben ist, bei ממון nimmt er noch eher dies Prinzip an, als bei איסור, was gegen den Unterschied der Decisoren spricht, nur bei איסור hätte R. Meir dies Princip angenommen, bei ממון nicht, hingegen heisst es im J. Kidd. und Erub. c. R. Meir behauptet sonst מכלל לאו אתה שומע הן, die Negation ist sonst wohl aus der Position kenntlich, ebenso heisst es in J. Schabuoth c. R. Jochanan behauptet, R. Meir nimmt an, aus der Position ist die Negation selbstverständlich. Ferner heisst es in J. Kid.: Wenn R. Meir behauptet, bei der Bedingung muss die Negation zur Position hinzugefügt werden, so ist das nur wegen Erschwerung in Ehesachen, und nicht hat etwa R. Meir behauptet, wenn die Negation bei der Bedingung nicht hinzugefügt wird, so ist die Frau trotzdem die Bedingung nicht eingetreten ist, wirklich verlobt, מקדשת sondern nur zweifelhaft, so dass wenn ein zweiter sie מקדש ge-

[6]) RSH im Maor Beza c. macht folgenden Unterschied zwischen תנאי und גלוי מלתא. Er sagt, obwohl גלוי מלתא ohne Verdoppelung genügt, so muss bei תנאי Verdoppelung sein, weil die Thora es so vorschreibt. Nach gemeinem Recht ist aber umgekehrt der angegebene Beweggrund, wenn er fortfällt, der Gültigkeit des Geschäfts mit manchen Ausnahmen nicht hinderlich (s. Koch c. § 126).

wesen ist, sie von beiden geschieden werden muss. Dasselbe hat er auch bei Geruschin behauptet, nicht, dass wenn die Bedingung nicht eingetreten, sie als Geschiedene betrachtet wird, sondern sie ist zweifelhaft geschieden. Einen anderen für den Begriff der Bedingung wesentlichen Unterschied zwischen der Auffassung des J. und des B. macht NJ, angeregt durch einen Gedanken des scharfsinnigen Rosanes. Dieser wirft (zu RMBM Ischut c. 1) gegen Ende die Frage auf, ob die Erfordernisse der Bedingung auch vorhanden sein müssen, wenn die Bedingung nicht auf die Zukunft, sondern auf die Vergangenheit sich bezieht[6a]). Er beweist aus b. Kid. c., wo die Bedingung von Sota den anderen Bedingungen gleichgestellt wird, dass B. hierin keinen Unterschied gemacht hat. NJ bringt noch einen anderen Beweis aus B., dass dieser keinen Unterschied gemacht hat, ob die Bedingung auf ein zukünftiges oder vergangenes und selbstverständlich auf ein gegenwärtiges Ereigniss sich bezieht, wie wenn Jemand sagt, ich gelobe dich mir an unter der Bedingung, dass ich reich, oder dass ich arm bin. Eine solche Bedingung, welche nicht der der Söhne Gad und Reuben entspricht, braucht nach J. auch nach R. Meir nicht verdoppelt zu werden. In b. Gittin 46b. ist von einer Bedingung in der Vergangenheit die Rede und doch fordert Raba nach R. Meir תנאי כפול. J. beantwortet die Frage des B. anders, ein Beweis, dass er dort nicht תנאי כפול angenommen hat. Das ist ganz richtig und stimmt mit dem Begriff Bedingung, wie er allgemein angenommen wird, überein[7]). NJ folgert diese Verschiedenheit zwischen J. und B. aus der Verschiedenheit ihrer Annahmen bezüglich des Princips מכלל לאו אתה שומע הן. Da B. annahm, R. Meir behauptet immer, man kann aus der Position die Negation

---

[6a]) Wenn RJE und NJ die Bedingung in Erubin c. allerdings nach B. אם בא als perfectum fassen, so ist das nicht richtig. Das futurum exactum wird im Hebr. durch das perfectum ausgedrückt, wie M. Gitin הרי זה גטך אם לא באתי עד י"ב חודש אם מתי,.

[7]) Alle Juristen nehmen Bedingung condicio an, wenn das bedingte Ereigniss in Zukunft eintreten wird. Fitting aber, Archiv für civilistische Praxis, XXXIX und „Ueber den Begriff der Bedingung“, Heidelberg 1856, sagt: „Der bedingende Satz kann ebensogut in der Gegenwart und Vergangenheit als in der Zukunft stehen. Ebenso die Willenserklärung, wenn sie bedingt ist“. vgl. dagegen Eisele, Arch. für die Civil-Praxis. L. S. 253 ff. Fitting hat aber später diese Ansicht aufgegeben, s. Windscheid l. c.

nicht schliessen, musste er notwendig folgern, jede Bedingung muss Position und Negation enthalten. J., welcher annahm, R. Meir behaupte, מכלל לאו אתה שומע הן, man kann aus der Negation die Position und umgekehrt schliessen, beschränkte die Behauptung R. Meirs nur auf einen ähnlichen Fall, wie bei der Bedingung der Söhne Gad und Reuben, nämlich, wenn sich die Bedingung auf die Zukunft bezieht. Das ist klar und unbestreitbar[8]). Wenn er aber weiter mit Rosanes schliessen will, eine Bedingung mit על מנת, weil sie gleich ist מעכשיו, brauche nach R. Meir nicht verdoppelt zu werden, so ist diese Gleichstellung nicht berechtigt und widerspricht J. — NJ hat sich durch eine falsche LA im J. zu dem Schluss verleiten lassen. Heisst es ja ausdrücklich im J., R. Meir fordert תנאי כפול nur bei מעכשיו oder על מנת, was gleich ist מעכשיו, nicht aber bei der Formel אם, welches gleich ist לאחר. Rosanes und NJ. verwechseln eine Bedingung, welche mit dem Rechtsgeschäft gleichzeitig ist, die in Wahrheit keine Bedingung ist, mit der Bedingung in der Form על מנת, welches gleich ist מעכשיו, d. h. das Geschäft soll von jetzt beginnen, wenn das Ereigniss in Zukunft eintritt. In diesem Falle behauptet R. Meir, da das Geschäft sofort beginnen soll, so muss, wenn es aufgelöst werden soll, die Negation hinzugefügt werden; ist das nicht der Fall, so hat das Geschäft zum Teil begonnen, wenn auch die Bedingung nicht eingetreten ist, u. z. nur bei Kiduschin und Geruschin, so dass die Kiduschin und Geruschin zweifelhaft sind. Halten wir diese Auffassung des J. fest, so kann die pal. M. nicht so gelautet haben, wie wir sie vor uns haben. Wie kann R. Meir allgemein den Satz aufgestellt haben: כל תנאי שאינו כתנאי בני גד . . אינו תנאי, da er doch einen Unterschied macht zwischen der Form על מנת und אם. Wie passt ferner der Ausdruck אינו תנאי, was doch verstanden werden muss, der תנאי ist wertlos, gilt als gar nicht beigefügt, was doch nach J. R. Meir gar nicht behauptet hat? Ferner muss auffallen,

---

[8]) Wir werden weiter beweisen, dass diese verschiedene Auffassung zwischen den palästinensischen und babyl. Lehrern der Grund der verschiedenen Redaction in T. und M. ist. RJE und der Verfasser von אבני מילואים müssen nach B., ausgehend vom Gedanken des Rosanes die mannigfachen Schwierigkeiten, die sich ergeben, durch ausgebreiteten Pilpul zurechtlegen.

warum fehlt in M. die Controverse von R. Meir und den Chachamim bei der Bedingung mit der Form על מנת die wir in T. sowohl Kiduschin als Gitin c. finden? Ferner drängt sich die Frage auf, die NJ schon aufgeworfen hat, nämlich, im J. Kid. und Erubin heist es, R. Meir verlangt eine Doppelbedingung, da wird gefragt, aus welcher Stelle geht das hervor? Antwort: ר' מאיר דקידושין, denn da heisst es: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שירדו גשמים · · · · ר' מאיר אומר בין שירדו גשמים בין שלא ירדו מקודשת עד שיכפול תנאו. Warum, muss doch jedem auffallen, wird nicht unsere M. citirt כל תנאי שאינו וכו'. Diese Fragen lösen sich nach unserer These. Die pal. Mischna hat eben anders gelautet. Wir können sie herstellen, wenn wir T. mit einem Teile der M. verbinden, denn in T. fehlt uns auch etwas. Sowohl in T. Kid. als Gitin c. ist der Satz von RS b. Gamaliel אין תנאי בכתובין שאינו כפול nur verständlich, wenn er eine Entgegnung ist auf die Behauptung R. Meirs, eine bestimmte Bedingung in der Schrift ist eine Doppelbedingung. Ich glaube daher, die pal. M. in Kid. (und ähnlich in Gitin) hat so gelautet: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאדבר עלייך לשלטון ואעשה עמך בפועל [8a] נתן לה שוה פרוטה הרי זו מקודשת מיד עד שיאמר [אם] לא דברתי ולא עשיתי דברי ר' מאיר וחכמים אומרים אם נתקיים התנאי מקודשת אם לאו אינה מקודשת· וכן האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שירדו גשמים ירדו גשמים מקודשת ואם לאו אינה מקודשת ר' מאיר אומר בין שירדו גשמים בין לא ירדו מקודשת עד שיכפול תנאו שנ' אם יעברו בני גד ובני ראובן ואם לא יעברו רבן שמעון בן גמליאל אומר אין תנאי בכתובין שאינו כפול· ר' חנינה בן גמליאל אומר צריך הדבר לאומרו שאלמלא כן אפילו בארץ כנען לא ינחלו:[9] So ist der Satz des R. S. b. Gamaliel verständlich; R. Meir hat die Behauptung aufgestellt, עד שיכפול תנאו. Bei einer Bedingung mit על מנת, welche Form der mit מעכשיו gleich ist[10]), womit der

[8a]) בפועל als Arbeiter, welche Bedeutung das Praeformativum ב hat, vgl. oben S. 109.

[9]) Wir haben zur T. den fehlenden Theil aus M. u. J. ergänzt. Warum die babyl. Redaction geändert hat, werden wir sub. B. darthun.

[10]) Dass ein Unterschied in der Form der Bedingung zwischen על מנת und אם oder einer dieser entsprechende Form vorhanden ist, war unbestritten, vgl. T. Gittin $7(5)_5$ p. 330_{28} על מנת שתתני לי מאתים זוז ונקרע הגט או אבד הרי זה גט לא תנשא עד שתתן לכשתתני לי מאתים זוז נקרע הגט או שאבד אם נתנה הרי זה גט ואם לאו אינו גט. Das. 331_{18} הרי זה גטך על מנת שתשמשי את אבא שתי שנים .... נתקרע הגט או אבד אפילו בתוך שתי שנים הרי זה גט שהאומר על מנת כאומר מעכשיו דמי לכשתשמשי....

Wille ausgedrückt ist, dass die Verlobung bei Eintritt der Bedingung sofort beginnen soll, muss die Negation bei der Bedingung hinzugefügt werden, wenn die Verlobung bei Nichteintreten der Bedingung aufgelöst sein soll, denn sonst muss die begonnene, aber nicht vollkommene Verlobung wieder durch besondere Form gelöst werden. Das liegt auch in den Worten הרי היא מקודשת מיד. Es tritt sofort ein Theil der Wirkung der Verlobung ein, selbst wenn die Bedingung nicht erfüllt ist, wie die allgemeine Auffassung beim Termin war, nämlich, wenn die Form lautet מעכשיו לאחר שלשים יום, so beginnt die Verlobung am ersten Tag und ist abgeschlossen am 30. (s. N. 44). Keineswegs hat aber R. Meir behauptet, die Bedingung gilt nicht als beigefügt, אינו תנאי. Auch bei der Bedingung, die Moses bei den Söhnen Gad und Reuben machte, hätte, wenn die Bedingung nicht erfüllt worden wäre, ein neuer Rechtsakt vorgenommen werden müssen um das begonnene Eigenthumsrecht, welches sie mit der Bedingung erhalten, aufzulösen, denn sie hatten ja sofort von dem Erbe Besitz genommen. Warum R. Meir Kiduschin und Geruschin mit der Bedingung der Bibel bei den Söhnen Gad und Reuben verglich, dass hier eine Doppelform nöthig sei und nicht bei jeder anderen Bedingung, das lässt sich nach pal. Auffassung wohl mit dem Gedanken RABD's beantworten. Die Schwierigkeit, ob Rückbeziehung der Bedingung angenommen wird oder nicht, liegt darin, dass man nicht weiss, welches die Stellung des bedingten Rechtsgeschäfts während der Schwebe sei. Schon die Sabinianer und Proculianer waren hierüber verschiedener Meinung. Die einen

---

נתקרע הגט או אבד בתוך שתי שנים אינו גט; s. ib. p. $882_{3,4}$. Durch על מנת wird die resolutive Bedingung ausgedrückt, durch die andere Form oder durch אם, welche gleich sind לאחר, wird die suspensive Bedingung bezeichnet. Darüber besteht keine Controverse nach pal. Halacha, B. hat eine solche construirt. Dass bei Erfüllung der Bedingung die Kiduschin von der Zeit beginnen, da der Vertrag geschlossen, resp. die Form der Kiduschin durch Geben von Geld oder Geldeswerth von Seiten des Bräutigams an die Braut vollzogen wurde, war unbestritten, die Controverse bezog sich nur auf den Fall, dass die Bedingung nicht erfüllt war. Nach den Chachamim waren die Kid. eo ipso als aufgelöst zu betrachten, nach R. Meir galt das nur dann, wenn die Negation der Bedingung hinzugefügt worden; ist das aber nicht geschehen, so ist sie zwar nicht vollständig מקודש, aber da die Kiduschin sofort zum Theil angefangen, müssen sie wieder aufgelöst werden durch einen גט.

nahmen an, bis zur Erfüllung der Bedingung bleibt das bedingte Eigenthum dem früheren Eigenthümer, nach Erfüllung gehe es von der Zeit des Abschlusses des Geschäfts auf den neuen Eigenthümer über. Das ist aber juristisch schwer zu erklären; die andern nahmen an, die bedingte Rechtssache gehöre während der Schwebe keinem von beiden; Andere (Ihering u. Köppen), das bedingte Rechtsgeschäft nehme seinen Anfang beim Abschluss des Geschäfts und vollende sich mit Eintritt der Bedingung. Da entsteht aber die Schwierigkeit, wenn die Bedingung nicht erfüllt worden, wieso ist das begonnene Recht wieder nichtig. Man muss da auch zwei Bedingungen annehmen. Nach dem Gedanken RABD's verhält sich die Sache so. Bei Vermögensrechten, bei bedingtem Kauf oder bedingter Schenkung, verbleibt bis zur Erfüllung der Bedingung die Sache dem Verkäufer resp. dem Geschenkgeber; selbst wenn die Sache auch übergeben wird, so gilt sie als depositum beim Empfänger, nach Erfüllung der Bedingung geht das Eigenthum von der Zeit des Geschäftsabschlusses auf diesen über, wenn nämlich ausgemacht wird, die Sache soll von jetzt ab dein sein. Tritt die Bedingung nicht ein, so tritt der frühere Zustand ein, es verbleibt beim früheren Eigenthümer. Anders war das Verhältnis bei den Söhnen Gad und Reuben. Ihr Land war durch die Israeliten erobert. Das Eigenthum sollte erst bestimmt werden durch Los und Kopfzahl. Indem Moses ihnen bedingungsweise das Land übergab, ein anderer Eigenthümer noch nicht vorhanden war, so musste wie beim Termin das Eigenthum der Söhne Gad und Reuben jetzt anfangen und nach Eintritt der Bedingung vollendet werden. Die Negation war deshalb nothwendig, damit das einmal angefangene, aber bei Nichterfüllung der Bedingung nicht vollendete Recht wieder aufgehoben werde. Dasselbe Verhältniss, meint R. Meir, ist auch bei Verlobung und Scheidung. Durch Verlobung treten zwei Personen einander näher, die Verbindung wird beschlossen nach Erfüllung der Bedingung. Die zum Theil vorhandene Verbindung muss durch Negation aufgehoben werden, wenn eben die Kiduschin die Form hatten מעכשיו oder על מנת, du sollst von jetzt ab mir verlobt sein. Hingegen bei der Formel אם hat ja noch gar keine Verbindung begonnen, sie braucht deshalb durch Negation nicht aufgelöst zu werden. Möglich, dass R. Meir, welcher in Ehesachen eine strenge Auffassung hatte, wenn er auch nicht die Entscheidung der Schammaiten angenommen

hat, dass, wenn Jemand nur einen Scheidebrief seiner Frau hat schreiben lassen, sich aber anders besonnen hat, so ist die Frau für eine Priesterehe schon ungeeignet (פסולה לכהונה), also der blosse Gedanke der Scheidung hat schon Folgen für die Frau, um so mehr, wenn der Scheidebrief ihr bedingungungsweise gegeben ist (M. Gittin 8_8). R. Meir, meinen wir, hat den bedingten Kiduschin oder Geruschin schon eine Wirkung sofort (מיד) zugeschrieben, wenn die Negation nicht zur Position hinzugefügt wird, das tertium comparationis mit der Bedingung der Söhne Gad und Reubens, wird er vielleicht im heiligen Charakter des Landes gefunden haben und in der Heiligkeit (Kidduschin) der Ehe, RS b. Gamaliel erwidert ihm, auch bei Suspensivbedingungen, bei denen du doch eine Doppelform nicht für nöthig hältst, nämlich, bei אם, oder wenn die Bedingung nicht auf die Zukunft sich richtet, sondern auf die Gegenwart oder Vergangenheit, finden wir in der Schrift auch Doppelbedingung wie bei Sota. Da nun die Chachamim gegen R. Meir entschieden und RS. b. Gamaliel und R. Chanina b. Gamaliel den Beweis des R. Meir aus der Schrift widerlegt haben, so ist es zweifellos, dass die palästinensische Halacha nicht nach der Einzelmeinung des R. Meir, sondern nach der der Chachamim sich gerichtet haben wird. J. Kid. c. ist m. E. so zu erklären. Nachdem J. angegeben hat, dass R. Meir seine Behauptung nur bei der Form על מנת aufgestellt, hingegen bei der Bedingungsform אם mit den Chachamim übereingestimmt hat, — denn אם ist gleich לאחר, ist eine Suspensivbedingung; — nur מעכשיו אם, wie bei der Bedingung der Söhne Gad und Reuben ist nach R. Meir eine Doppelbedingung nöthig, und על מנת ist gleich מעכשיו אם, — fährt J. fort: ר' יודה בר פזי בשם ר' אחא ירדו לסמפון בשטת ר' מאיר דקידושין. Bei einem Verlobungspact [11]) nahm man die Ansicht R. Meirs an, nämlich eine Doppelform der Bedingung zu machen. Dann muss gelesen werden (die Sätze sind versetzt): לא כן אמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן סדר סמפון כך הוא אנא פלן בר פלן מקדש לך אנת פלנית בת פלוני על מנת לתן לך מיקמת פלן ומיכנסינך ליום פלן ואן אתא ולא כנסתיך לא יהוי עליך כלום׳ ר' חנניה חברין דרבנן בעא למה לי כר'מאיר אפילו כרבנן ויאמר על מנת שלא לכפול תנייו אלו לא כפל

[11]) In dem Artikel von Warnkönig (s. oben S. 296 Anm.) sah ich eine Stelle aus den Basiliken citiert, wo συμφονή eine Uebersetzung ist des lateinischen pactum.

תנייו מי עקר קידושין. Weil R. Abahu im Namen R. Jochanans gesagt hat, der Verlobungspact muss so geschrieben werden: Ich NN gebe dir NN Kiduschin mit der Bedingung (על מנת), dir diese Sache zu schenken und dich an dem festgesetzten Tage zu ehelichen, wenn aber dieser Tag gekommen und ich dich nicht geehelicht habe, so habe ich gegen dich keine Verpflichtung (ist die Verbindung gelöst). Daraus soll geschlossen werden, R. Jochanan hat wie R. Meir entschieden. Darauf wendet R. Chananja, Genosse der Rabbinen, ein, davon ist kein Beweis zu erbringen. R. Jochanan kann die Meinung der Chachamim angenommen haben, sollte er aber, wirst du einwenden, bloss על מנת sagen und nicht die Bedingnng verdoppeln, wie die Chachamim ja annehmen? Antwort: Hier ist ein anderer Umstand. Der Pact lautet, ich werde dir dieses Geschenk machen und dich an dem bestimmten Tage ehelichen. Er hat doch nicht gesagt, wenn ich das Geschenk nicht gebe. Würde er nicht hinzugefügt haben, wenn der Tag kommt, so hätte man interpretirt, die Bedingung ist nur, die Gabe des Geschenkes, aber von der Bestimmung des Hochzeitstages hängen die Kiduschin nicht ab, darum muss hier die Negation hinzugefügt werden auch nach der Behauptung der Contravertenten des R. Meir. Es ist daher kein Beweis, dass R. Jochanan wie R. Meir entschieden hat [11a]). Aber zugegeben, dass R. Jochanan sich nach R. Meir gerichtet hat, so galt auch da nicht die Bedingung als gar nicht beigefügt, und die Verlobung als bedingungslos, sondern sie galt als zweifelhaft, so dass die Eingehung einer zweiten Verlobung denselben Charakter hatte, in andern bedingten Geschäften hat auch R. Meir Verdoppelungsform der Bedingung nicht gefordert.

Nach Auffassung des J. bezüglich der Behauptung R. Meir's ist es kein Widerspruch, wie b. Gitin 75 meint, wenn R. Meir T. Gittin $7(5)_6$ behauptet, in dem Falle, dass keine Doppelform der Bedingung gemacht wird הרי זו מגורשת מיד und in dem folgenden Falle das., wo gleichfalls keine Doppelbedingung gemacht wird, er annimmt, אינו גט, so dass nach B. im zweiten Falle angenommen werden muss, es ist eine Doppelform der Bedingung

[11a]) Dass der Satz in J. Demai c. וצריך להכפיל תנאו mit תנאי כפול nichts gemein hat, haben wir I S. 65 dargethan, dass ferner J. Nasir 2_4 corrumpirt ist, werden wir N. 43b beweisen.

gemacht worden, sondern im ersten Fall heisst מגורשת מיד die Wirkung der גירושין ist sofort zum Theil vorhanden; wenn die Bedingung nicht erfüllt wird, so ist sie zweifelhaft geschieden, sie kann aber in Folge dieses Scheidebriefes nicht heirathen (אינו נט). Der Unterschied zwischen R. Meir und den Chachamim ist der, dass R. Meir bei einer Resolutivbedingung die Negation zur Position der Bedingung fordert, wenn die Verlobung (Kid.) oder Scheidung (Geruschin) bei Nichterfüllung der Bedingung eo ipso aufgehoben sein soll, wird die Negation nicht zugesetzt, so haben die Kid. u. Gerusch. sofort Wirkung, auch wenn die Bedingung nicht erfüllt wird, aber nicht die volle Wirkung, sondern nur eine theilweise, die Kid. resp. die Geruschin gelten als zweifelhaft. Die Chachamim halten eine Negation zur Position auch bei Ehesachen nicht für erforderlich, sondern die Kid. oder Gerusch. sind bei Nichterfüllung der Bedingung aufgehoben und bei Erfüllung wird zurückbezogen; sie stimmen aber überein, dass bei Suspensivbedingung, auch bei Verlobung und Scheidung, sowie bei anderen Verträgen, sowohl bei resolutiver als suspensiver Bedingung eine Doppelform der Bedingung nicht nöthig sei, ebenso, dass bei einer Bedingung, die auf die Gegenwart oder Vergangenheit sich bezieht, keine Doppelform der Bedingung erforderlich ist. Letztere Behauptung geht aus J. Gitin c. hervor, wie N.J. schon ausführt (s. d.).

Wir wollen aber zeigen, dass die nach B. dort ganz unverständliche M. ihre Erklärung findet, wenn wir sie mit T. 4(3) c, verbinden, wodurch auch J. klaren Sinn erhält; wir müssen die LA von J. Ketuboth als die richtige annehmen und nicht die von Gitin c. und Kiduschin 2_4 (62 c.), welche corrumpirt sind. RDP hebt schon den Unterschied zwischen T. u. M. hervor. Nach M. muss משום נדר verstanden werden wegen des Gelübdes der Frau, nach T. auch wegen des Gelübds des Mannes. In M. muss man nach Gemara einen Satz ergänzen (חסורי מחסרי). Nach Gemara soll ferner das Prinzip der Controverse zwischen R. Eleasar und seinen Contravertenten gewesen sein, ob אדם רוצה שתתגנה אשתו בב״ד oder nicht, was doch nicht einleuchtet, abgesehen davon, dass man nach B. erklären soll, in der einen M. soll angenommen werden, die Bedingung ist verdoppelt worden, in der anderen, sie ist nicht verdoppelt worden. —

Alle Schwierigkeiten lösen sich, wenn wir T. und M. mit einander verbinden. Die pal. M. lautete ursprünglich folgendermassen: המוציא אשתו משום שם רע לא יחזיר משום נדר לא יחזיר וכו' עד ושאינו צריכה חקירת חכם יחזיר, איזה נדר שאינו צריך חקירת חכם וכו' עד שלא יהו בנות ישראל פרוצות בנדרים[12]. Der Sinn ist folgender: R. Meir, R. Jehuda und R. Eleasar stimmten darin überein, dass מוציא אשתו משום שם רע ומשום נדר, da der Grund der Scheidung, welcher von Seiten des Mannes angegeben ist, jedenfalls bekannt war, so kann die Wiederverheirathung mit dieser Frau darum nicht stattfinden, weil eine solche Scheidung aus einem nicht nachweisbaren, sondern bloss subjektiven Grunde, vom Manne als eine bedingungsweise später ausgegeben wird, wenn nachträglich der Grund als falsch sich herausgestellt haben wird. Hier hat auch R. Meir eine Doppelform der Bedingung nicht für nöthig erachtet, weil die Bedingung sich auf die Vergangenheit bezieht. Deshalb sagt J., man erklärt ihn bei Uebergebung des גט, du sollst wissen, dass du die Frau nicht wieder zurücknehmen kannst. Indem er das weiss, giebt er den גט nicht bedingungsweise, sondern unbedingt. (אף הוא נותן לה גט שלם). Die Controverse von R. Meir R. Jehuda und R. Eleasar, bezog sich auf מוציא אשתו משום נדר u. z. sowohl wenn der Mann ein Gelübde gethan, sich von der Frau zu scheiden, weil er von seiner Frau irgend ein Gerücht geglaubt, das sich später als falsch herausstellt, oder weil die Frau ein Gelübde gethan, womit er nicht einverstanden ist. R. Meir oder R. Jehuda (s. Anm. 12) hatte behauptet, wenn der Mann oder die Frau ein Gelübde gethan, das von einem Gelehrten (חכם) untersucht und aufgehoben werden kann, dann gilt der Satz לא יחזיר, denn dann kann er sagen, wenn ich gewusst hätte, dass das Gelübde gelöst werden kann, hätte ich mich nicht geschieden, ein Gelübde aber, das gar nicht der Untersuchung eines Gelehrten

---

[12]) Wir haben T. mit M. verbunden. In M[1] steht nicht wie in unserer M. erst ר' יהודה und dann ר' מאיר, sondern erst ר' מאיר und dann ר' יהודה und die Meinungen sind geändert, ferner heisst es in M[1] ר' אליעזר ebenso wie in M. u. T., während in J. Gittin und Ketuboth ר' אלעזר steht, was auch richtig scheint, da R. Eleasar Zeitgenosse von R. Meir und R. Jehuda ist und nicht R. Elieser, ferner heisst es in M[1] לא אסרו אלא מפני זה, hier fehlt vor אלא — זה. In T. steht in E. ר' אליעזר אומר בזה לא יחזיר in AW אף בזה, ich glaube es hat so gestanden בזה לא יחזיר ולא אסרו זה אלא מפני זה מפני תקון עולם.

bedarf, hat der Satz לא יחזיר keine Anwendung — das ist nämlich ein solches, wie es in T. heisst, welches auf einer nachträglich als falsch sich herausstellenden Thatsache beruht[13]) — dazu bemerkt R. Eleasar, umgekehrt, bei einem Gelübde, das nicht von einem Gelehrten untersucht zu werden braucht, da hat die Verordnung Anwendung, לא יחזיר, denn hier ist die Befürchtung vorhanden, der Mann wird nachher sagen, wenn ich gewusst hätte, dass die Thatsache falsch ist, in Folge deren ich das Gelübde gethan, hätte ich sie nicht geschieden, was er bei einem Gelübde, welches חקירת חכם bedarf, nicht behaupten kann. Die Controverse des R. Eleasar beruht darauf, dass er nicht angenommen hat, חכם עוקר הנדר מעקרו, wie das aus J. Kethuboth c. hervorgeht. In Gitin und Kid. c. muss J. nach J. Kethuboth emendirt werden: בדין היה נדר שצריך חקירת חכם יחזיר מפני מה אסרו מפני נדר שאין צריך חקירת חכם. Die Contravertenten des R. Eleasar hatten zum Prinzip חכם עוקר הנדר מעקרו, die Aufhebung des Gelübdes von Seiten des Gelehrten bewirkt, dass gar kein Gelübde vorhanden war (vgl. oben I S. 105 f.). Nun wissen wir aus T. Kid. p. 337_{25}, dass eine Bedingung, wenn sie auf die Gegewart sich bezieht, zur Zeit der Vornahme des Rechtsgeschäfts vorhanden sein muss, wenn dies gültig sein soll. Hebt daher der Gelehrte das Gelübde ganz auf, so dass es gar nicht vorhanden war, kann der Mann behaupten, wenn ich gewusst hätte, dass das Gelübde aufgelöst werden kann, so hätte ich mich nicht geschieden. Nimmt man aber an, das Gelübde wird erst von der Zeit, da es gelöst wird, aufgehoben, bis zu dieser Zeit hat es bestanden, so kann der Mann diese Behauptung gar nicht aufstellen, denn die Bedingung war, dass zur Zeit der Kid. die Frau kein Gelübde hat[14]).

---

[13]) Hier sieht man deutlich, wie ein Theil der M. zu T. hinzu genommen werden muss. Vorausgesetzt wird der Unterschied zwischen נ־ שצריך חקירת חכם und שאינו צריך חקירת חכם und dann wird erklärt איזה.

[14]) Aus J. Kethuboth c. geht diese Meinung R. Eleasars mit Sicherheit hervor. Dort heisst es in M. c.: Wenn Jemand einer Frau Kid. giebt mit der Bedingung, dass sie kein Gelübde auf sich habe und es sich nachher herausstellt, dass sie Gelübde auf sich hatte, so ist sie nicht מקודש, in T. c. heisst es weiter: Wenn die Frau zu einem Gelehrten gegangen, dass er die Gelübde lösen soll, ist sie מקודש. Weiter heisst es in M. und T.: Wenn Jemand einer Frau Kiduschin giebt mit der Bedingung, dass sie keine Leibesfehler hat und sie hat solche, so haben die Kiduschin keine Geltung.

Hingegen נדר שאין צריך חקירת חכם, ist von vornherein aufgehoben, da kann diese Befürchtung statt haben, denn נדרי שגגות מותרין nach Ned. M. 3_3, aber נדר שצריך חקירת חכם ist nur מפני תקון עולם לא יחזיר. Die Befürchtung von קלקול wird dann in T. angegeben. R. Meir, R. Jehuda und R. Eleasar haben לא יחזיר aus Befürchtung (קלקול) erklärt, der Mann könnte nachher behaupten, er habe nur bedingungsweise den גט gegeben und sie haben diese Behauptung aufgestellt, auch wenn der Mann ein Gelübde gethan. R. Eleasar b. Jose hielt aber diese Begründung von לא יחזיר nicht für stichhaltig. Da der גט nicht bedingungsweise gegeben ist, sondern nur ein Grund angegeben wird, so würde der גט gültig bleiben, selbst wenn der Grund sich als falsch herausstellt. Es ist Sache des Mannes, sich vorher genau zu erkundigen, ob der Grund richtig sei oder nicht. Da er ihn für sicher angenommen, so kann der גט nicht nachträglich ungültig gemacht werden[14a]).

Ging sie zum Arzt und er heilte sie, so war sie doch nicht מקודש. Diesen Passus, welcher pal. M. war, erklärt J. Was ist der Unterschied, fragt er, zwischen dem ersten Fall (חכם) und dem zweiten (רופא)? Antwort: Der חכם reisst das Gelübde mit der Wurzel aus, d. h. die Lösung des Gelübdes hat die Wirkung, dass kein Gelübde zur Zeit der Kidusch. vorhanden war. Der Arzt kann Leibesfehler nur für die Zukunft beseitigen, nicht aber bewirken, dass sie schon früher nicht vorhanden waren, darum אינה מקודשת. Nun sagt J. weiter, es giebt einen Tannai, welcher behauptet, auch die Lösung des Gelübdes durch den חכם macht die Kiduschin nicht gültig, und zwar sei dieser Satz die Behauptung des R. Eleasar, welcher in Gitin in unserer M. annimmt, אין צריך חקירת חכם לא יחזיר, denn bei חקירת חכם könnte es von Rechts wegen יחזיר heissen, — denn אין חכם עוקר נדר מעיקרו (s. oben I S. 106). Die Commentatoren des J. wollen J. mit B. harmonisieren, anderseits finden sie doch Verschiedenheiten. — Zu bemerken ist noch, dass in T. steht באלו נדרים אמרו וכו', dass ist sicher tannaitisch, wie auch B. die Stelle als Boraitha citirt. Wenn aber R. Jochanan im Namen des R. Simon b. Jozadak im J. u. B. als Autor dieses Satzes angegeben ist, so hat R. Jochanan wahrscheinlich diesen Satz der pal. M. citirt und daran eine Bemerkung geknüpft, ähnlich wie R. Seira. Keineswegs rührt der Satz von R. Jochanan oder R. Simon b. Jozadak her.

[14a]) Eine ähnliche Controverse, ob ein Irrthum bei Schenkung diese ungültig macht, finden wir T. Kethub. 4_{14} zwischen der allgemeinen Meinung (סתם) und R. Simon b. Menassja. Erstere hält Irrthum im Beweggrund dem Geschäfte nicht für nachtheilig, letzterer fasst ihn als stillschweigende Bedingung auf. Sowohl die pal. als die babyl. Halacha entschied wie R. Simon b. Menassja. vgl. J. Kethub. 5_1, b. B.B. 132, 146, abweichend vom gemeinen Recht.

Wenn bei מוציא שם רע auch die Thatsache nicht ganz wahr sein sollte, so wird doch an dem Gerüchte in den meisten Fällen etwas wahr sein: um aber zu verhüten, dass eine Frau keinen üblen Nachruf sich zu Schulden kommen lasse und ebenso, dass die Frau keine Gelübde auf sich nehmen soll, sei die Einrichtung getroffen, die Frau damit zu bestrafen, wenn das der Scheidungsgrund ist, dass ihr die Wiederverehelichung mit dem Manne verboten ist. Würde der Mann aber ein Gelübde thun, sich von der Frau zu scheiden, da ist die Wiederverehelichung gestattet und dazu passt der Satz der Mischna . . . . ומעשה בצדון באחד. In צדון haben die Chachamim die Wiederverehelichung beim Gelübde von Seiten des Mannes gestattet, was nach R. Meir, R. Juda und R. Eleasar auch verboten war. In M. soll das מעשה unbestritten sein. Das bleibt aber unverständlich (s. die Commentatoren)[15], Wir haben sonach gezeigt, dass nach pal. Halacha R. Meir תנאי כפול nicht für erforderlich hielt: 1. bei allen Bedingungen ausser קידושין und גירושין, 2. bei der Bedingungsform mit אם, 3. auch bei על מנת, wenn die Bedingung nicht auf die Zukunft sich richtet, sondern auf die Gegenwart. 4. Wird der Verkauf eines Feldes mit dem Zusatz על מנת שמעשרות שלי auch nicht als eigentliche Bedingung gefasst werden, sondern als Nebenvertrag, darum wird im J. nicht von תנאי gesprochen, sondern von אופנא = ἐπώνιον (s. oben S. 270, 271 A.) und schliesslich, dass R. Meir nicht behauptet haben kann, wie es in M. heisst כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי, dass eine Bedingung, welche nicht Position und Negation hat, keine Bedingung ist, keine Wirkung hat; denn Wirkung hat er wohl dem תנאי zugeschrieben, nur nicht die volle Wirkung, wie einem תנאי כפול[16]).

---

[15]) Wenn wir in M. 8 die Varianten zwischen M. und T. vergleichen, so finden wir schon den Ausdruck in T. als klar und ursprünglich, der erste Theil der M. hat auch in der pal. M. gestanden, im zweiten Theil sind Varianten; statt והיו לה בנים in M. steht in T. וילדה, das ist der ursprüngliche Ausdruck, es ist nicht nöthig, dass sie Kinder hat, הדיא תובעת כתובתה מן הראשון ist klar, ohne מן הראשון fehlt etwas. In mehreren Exemplaren der pal. M. hat es verschiedene LA gegeben, in dem einen stand fehlerhaft משום ר׳ יהודה statt משום ר׳ מאיר, was R. Jochanan richtig stellte, und es wird hinzugefügt ותני כן, es steht auch so in einem M. Exemplar.

[16]) Wenn man die palästinensische Auffassung der Bedingung mit der römischen vergleicht, so ist jene einleuchtender als diese. Man kann im

Wenn man den Unterschied von אם und על מנת nach pal. Auffassung festhält, ist eine Schwierigkeit gelöst, die mir auffiel. Im 8. Abschnitt der M. und 9. der T. finden wir eine Controverse zwischen R. Elieser einer- und 4 anderen Tannaim andererseits, ob die Bedingung beim Schreiben oder Uebergeben des Scheidebriefes הרי את מותרת לכל אדם אלא לפלוני gestattet sei oder nicht. R. Elieser gestattet sie, die anderen halten diese Bedingung für nicht erlaubt. Jeruschalmi hat אלא — nach B. ist ein Unterschied zwischen אלא oder חוץ und על מנת -- als Bedingung aufgefasst (s. weiter Nr. 43b,4). Hier werden doch die Contravertenten des R. Elieser nicht behauptet haben, wenn die Bedingung nicht verdoppelt wird, ist der Scheidebrief gültig, תנאי בטל ומעשה קיים — wie konnte R. Meir hier תנאי כפול behaupten? Nach der Annahme, dass bei der Bedingung אם auch R. Meir תנאי כפול nicht gefordert hat, ist die Frage gelöst, אלא ist gleich אם לא. Der גט hat also erst Gültigkeit, wenn die Bedingung erfüllt ist, d. h. wenn sie sich mit einem anderen verlobt, oder man kann auch nach pal. Auffassung annehmen, R. Meir stellt seine Behauptung auf nur לחומרא, erschwerend, hier würde aber eine Erleichterung entstehen, da nimmt er an, מכלל לאו אתה שומע הן. Nach B. würde

---

Grunde nicht verstehen, warum soll ein Geschäft mit einer resolutiven Bedingung purum genannt werden und das mit einer suspensiven conditionell. Wenn Czyhlarz meint, die resolutive Bedingung wird nur in einem Falle aufgelöst, während die suspensive in einem Falle entsteht, so ist das nicht klar. Jede Bedingung hat zwei Fälle, entweder es tritt der eine oder der andere Fall ein, der eine ist eben so gut möglich als der andere; das trifft bei der suspensiven wie der resolutiven zu. Es ist in der That bei den Juristen, gegen welche Czyhlarz S. 25 polemisirt, in beiden Bedingungen ein Schwebezustand vorhanden: vor Eintritt der Bedingung besteht in beiden Ungewissheit. (s. jedoch weiter S. 350). — Der Unterschied ist nur bei den Bedingungen zu machen, ob der Wille der Contrahenten darauf gerichtet ist, dass nach Eintritt der Bedingung das Geschäft vom Zeitpuncte des Rechtsgeschäfts gelten soll oder vom Zeitpunkte der erfüllten Bedingung. Das war im jüd. Recht durch die Form der Bedingung ausgedrückt. Bei der Form אם-מעכשיו oder על מנת ist der Wille auf sofortige Gültigkeit des Geschäfts nach Erfüllung der Bedingung gerichtet, bei der Form אם ist die Gültigkeit des Geschäfts erst nach Erfüllung der Bedingung beabsichtigt. Allerdings giebt es auch einen Ausnahmefall, wo bei der Form אם es zweifelhaft ist, ob nicht der Gedanke war, es soll sofort das Besprochene beginnen, wenn die Bedingung erfüllt sein wird (s. N. 44.). Es hat aber auch eine Einzelmeinung gegeben, nach der überhaupt bei אם zurückbezogen wird, diese aber wurde nicht berücksichtigt, (s. Nr. 45).

wenn gesagt würde אם לא תנשאי לפלוני, und die Bedingung nicht verdoppelt würde, die Bedingung als nicht gegeben betrachtet werden, was sicher gegen die palästinensische Auffassung ist.

B. Wie wir wissen, hat der Amora R. Jehuda (b. Gittin 74 Kid. 60) den in T. und J. unbestrittenen Satz האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי nicht anerkannt, sondern על מנת gleichgestellt der Form mit אם. Beide Formen erzeugen Suspensivbedingungen; will man Rückziehung, so muss man מעכשיו sagen. Es ist ja nicht klar, warum על מנת gleich sein soll מעכשיו אם. Wir sagten oben, weil על מנת angewendet wird bei Bedingungen, die auf die Gegenwart sich beziehen und bei diesen das Rechtsgeschäft sofort beginnt, sobald sich herausstellt, dass das bedungene Ereigniss damals vorhanden war, darum gilt die Rückbeziehung, auch wenn die Bedingung auf ein zukünftiges Ereigniss gerichtet ist. Aber das war eben R. Jehuda nicht einleuchtend. Woher die Gleichstellung verschiedener Sachen? In dem einen Fall, wenn sich das Ereigniss auf die Gegenwart richtet, ist es verständlich, dass auch das Rechtsgeschäft von der Zeit des Abschlusses eintritt; wenn das Ereigniss aber erst in Zukunft eintritt, so ist על מנת gleich אם. Die palästinensische Auffassung kann aber so erklärt werden: על מנת heisst in der Voraussetzung. Wenn Jemand sagt על מנת שאתה כהן, ich setze voraus, du bist ein כהן, so ist das eine als Gewissheit behauptete Annahme, die zwar irrig sein kann, aber ich halte sie für gewiss. Ebenso kann ein zukünftiges Ereigniss subjektiv mit Sicherheit angenommen werden, das heisst, ich setze voraus, ich halte das für sicher, wenn es objektiv auch zweifelhaft ist. Wird על מנת bei der Bedingung eines zukünftigen Ereignisses gebraucht, so heisst das, der die Bedingung setzende nimmt mit grosser Wahrscheinlichkeit diesen Fall an, den anderen Fall hält er für unwahrscheinlich. Indem er sonach den einen Fall mit Sicherheit voraussetzt, gilt er ihm als unzweifelhaft; es ist sonach diese Bedingung gleich der, welche sich auf die Gegenwart bezieht, er will, dass das Rechtsgeschäft sofort beginnt nach Eintritt der Bedingung. Gebraucht man aber die Form אם, so wird damit ausgedrückt, dass man weder den einen noch den anderen Fall voraussetzt, man macht das Rechtsgeschäft von der Zukunft abhängig. Der Unterschied ist ein ähnlicher, den Czyhlarz

zwischen der Resolutiv- und Suspensivbedingung macht. Bei der Resolutivbedingung ist das Geschäft purum, denn es wird vorausgesetzt, die Bedingung wird eintreten, nur im Ausnahmefall soll es aufgehoben werden, bei der Suspensivbedingung sind eben beide Fälle gleich zweifelhaft. Ich glaube, dass das der richtige Unterschied zwischen על מנת und אם ist[17]). Aber R. Jehuda konnte

---

[17]) So erklären sich folgende Stellen in B. u. J. In B. heisst es Kid. 8 אמר רבי אלעזר התקדשי לי במנה ונתן לה דינר הרי זו מקודשת וישלים מאי טעמא כיון דאמר לה מנה ויהב לה דינר כאלו אמר על מנת דמי. Wieso ist die Bedingung durch על מנת und nicht durch אם zu interpretiren? Weil eben, wie wir sagten, er es nicht als zweifelhaft hinstellt, den Rest der Summe zu bezahlen, sondern in der sicheren Voraussetzung, dass es geschehen wird. Auch im J. ib. 2_1 (62c) wird dieser Fall erst als Controverse zwischen Rab u. R. Jochanan aufgestellt, aber zum Schluss Uebereinstimmung angenommen, dass mit Erfüllung der Bedingung zurückbezogen wird. Uebrigens ist aus dieser J.-Stelle erwiesen, dass die pal. Amoräer das Erforderniss von תנאי כפול nicht annahmen. — RSBA zu Gittin 75 meint, dass einige aus dieser Stelle in B. beweisen wollen, dass bei על מנת keine Doppelform der Bedingung nöthig sei, er meint aber, das sei kein Beweis, weil גלוי מלתא keine Doppelbedingung erfordert. (vgl. Maor c). Nach J. wird ein Unterschied zwischen גלוי מלתא und תנאי nicht angenommen. Zu bemerken ist noch, dass im J. ib. die Sätze aus T. Kid. § 8 Schluss und § 9 so citirt sind, wie sie in T. stehen. Im Anschluss an dieselbe wird die Controverse von Rab u. R. Jochanan angegeben und es ist ein Satz ausgefallen (vgl. RDF u. RMM), im B. ib. wird zuerst § 9 citirt und dann § 8 als סיפא als zweiter Theil. Dünner z. St. schreibt: obwohl sie (die babyl. Amoräer) die Tosefta nicht kannten, so haben sie doch die Wahrheit getroffen (כיוונו אל האמת). Weil die Ordnung der Boraitha in B. anders ist, so schliesst Dünner, so muss B. eine andere Boraithasammlung vor sich gehabt haben. Ich glaube das nicht. B. hat unsere T. vor sich gehabt, hat aber in Folge von Schlüssen die Ordnung erst umgedreht und einen Unterschied gemacht zwischen מנה זו und מנה סתם. Aehnliche Umdrehungen von T.-Stellen haben wir schon oben gehabt (s. I S. 234 A.) Es handelte sich doch darum, ob der Satz R. Eleasars richtig ist. Nun steht in T. in § 9 nicht במנה זו, sondern bloss היה מונה והולך, da konnte ergänzt werden התקדשי לי במנה ohne זו, um dann zu antworten, der Satz kann erklärt werden במנה זו, dann wird der andere Fall angegeben, in welchem ausdrücklich במנה זו steht und geschlossen, weil der eine במנה זו, muss der andere במנה סתם sprechen, was aber abgewiesen wird. Die Antwort von R. Aschi מונה והולך שאני will sagen, alle Fälle sprechen von מנה זו, aber indem er aufzählt, ist ihr Sinn auf das Ganze gerichtet, hingegen bei מנה סתם gilt der Satz von R. Eleasar auch bei חסר דינר. Vgl. REW E. H. 29_7 n 19 wie er RJF erklärt, dass er wohl mit R. Aschi übereinstimmt. Ueber die Boraithas von B. ib. p. 47 s. die Schlussnote.

diesen subtilen Grund nicht anerkennen, da nach babyl. Auffassung zwischen einer Bedingung, die sich auf ein zukünftiges und einer, die sich auf ein gegenwärtiges Ereigniss richtet, kein Unterschied ist (vgl. oben S. 337). In Folge dieses Gedankens schloss der Amora R. Jehuda, der Satz in T., der pal. M., האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי war bestritten. Rabbi, welcher behauptet, מהיום ולאחר מותי (s. N. 45) sei eine gültige Bedingung, hat auch den Satz על מנת כמעכשיו דמי aufgestellt, die Rabbanim haben ihn bestritten. So war eine neue tannaitische Controverse geprägt, die nicht vorhanden war. Wir sagten schon oben (S. 329 Anm. 2 c.), R. Hai schreibt: Niemals hat eine solche Controverse bestanden. Dass aber B. wohl eine solche angenommen hat, geht aus einer Boraitha hervor, welche eine Aenderung einer T.-Stelle enthält auf Grund dieser angenommenen Controverse. In T. Gittin 6(4)$_7$ heisst es: אמר לשנים תנו גט לאשתי על מנת שתמתין לי שתי שנים וכו' בטלו דבריו אחרונים את הראשונים. Das ist verständlich: Wenn Jemand zu zwei Personen sagt, Gebet meiner Frau einen Scheidebrief mit der folgenden Bedingung u. s. w. und er dann zu zwei anderen sagt, mit folgender Bedingung — so dass die zweite Bedingung gleicher Art ist, aber verschieden in der Bestimmung der Zeit — so haben die zweiten Worte die ersten aufgehoben; denn solange die Frau den גט nicht in Händen hat, kann der Mann seinen Willen ändern. Hätte die Frau aber schon den גט in Händen mit der Bedingung על מנת, dann kann der Mann die Bedingung nicht mehr ändern (vgl. T. ib. 7(5)$_{12}$), RMBM Ischut c.) In Gemara Gittin 76a wird eine Boraitha citirt folgendermassen: אמר לה בפני שנים הרי זה גטך על מנת וכו' בטלו דבריו אחרונים את הראשונים. Hier steht, wenn der Mann der Frau den גט giebt mit der Bedingung על מנת und er dann die Bedingung der Zeit ändert, so haben seine letzten Worte die ersten aufgehoben. Wie ist das möglich, frägt man, wenn die Frau den גט in Händen hat mit der Bedingung על מנת, kann der Mann ja an der Bedingung nicht mehr ändern? Raschi will zwar in die Worte der Boraitha denselben Sinn hineinlegen wie in T., aber andere Commentatoren behaupten mit Recht, die Boraitha ist nach dem Gedanken zu erklären, על מנת לאו כמעכשיו דמי, denn bei der Bedingung mit der Form אם kann der Mann seinen Willen noch

ändern[18]). Diese Boraitha ist aber nach der Ansicht des Amora R. Jehuda aus T. geändert, obwohl, wie schon R. Hai sagte, niemals ein Tannait behauptet hatte, על מנת לאו כמעכשיו דמי. Wenn auch R. Jehuda an R. Huna einen Contravertenten hatte, so wird man wohl allgemein eine Controverse hierüber zwischen Rabbi und den Rabbanim behauptet haben; die einen werden die eine, die anderen die andere Ansicht angenommen haben. Darin werden aber alle b. Amoraim übereingestimmt haben, dass R. Meir Doppelform bei jeder Bedingung, ob sie mit על מנת oder mit אם gesetzt wird, fordert. R. Meirs Grund und wie die babyl. Amoräer mit Wahrscheinlichkeit erklärten, auch der des RSbG ist der, da die Thora nicht nur bei der Bedingung der Söhne Gad und Reuben, wo die Bedingung sich auf ein zukünftiges Ereigniss erstreckt, sondern auch dort, wo sie sich, wie bei Sota, auf die Vergangenheit bezicht, die Doppelform hat, so muss auch bei jeder Bedingung, gleichviel, ob auf Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, die Doppelform der Bedingung nöthig sein. Die babyl. M.-Redaction hat daher die in der pal. M. vorhandene Controverse bei על מנת zwischen R. Meir und dem Chachamim in M. nicht aufgenommen, denn das würde אם ausschliessen und deshalb in M. gesetzt כל תנאי · · · אינו תנאי[19]). Gegen B. konnte man die logische Instanz

[18]) Vgl. מגיד משנה zu RMBM Geruschin 9_{18} und העמק שאלה c., dass RMBM, der sonst Boraithas wörtlich citirt, hier geändert hat, weil er entschieden, על מנת כמעכשיו דמי, die Boraitha aber nur erklärt werden kann nach der Behauptung על מנת לאו כמעכשיו דמי und dass sogar im E. H. an einer Stelle, nämlich 144_4, nach dieser Ansicht entschieden wird.

[19]) Dass Rabbi die M. Kid. nicht redigiert haben kann, ist klar, denn Rabbi behauptet מהיום ולאחר ist eine Bedingung (s. Nr. 44); er hat sonach die Behauptung R. Meirs nicht anerkannt. Hätte er, wenn er die Behauptung R. Meirs in M. aufnahm, nicht wenigstens die Gegenmeinung der Chachamim oder doch wenigstens die seines Vaters RSbG in M. aufgenommen, ohne es zweifelhaft zu lassen, nach wem man sich richtet? Warum hätte er nicht bei dem Falle הריני מקדשך על מנת שאעשה עמך בפועל die Controverse angegeben, wie in T., was hätte ihn zur Änderung veranlasst? Nach der Annahme, unsere M. stamme aus Babyl., ist das erklärt. Die Controverse von על מנת שאעשה עמך בפועל hätte zu Missverständnissen geführt, man hätte auf den Gedanken kommen können, es sei ein Unterschied zwischen על מנת und אם. Nachdem aber der Satz aufgestellt wurde כל תנאי וכו' ist ein Zweifel nicht mehr möglich. Auch die auffallende Ordnung in M. c. 4—6 lässt sich durch die babyl. Redaction erklären. RN findet die Stellung der M. 5 höchst auf-

nicht geltend machen, wie es RABD thut (s. oben), weil nach B. der Thora gegenüber die logische Instanz keine Geltung hat. Das biblische Gesetz will es so haben. Tosafot und R. Ascher haben die Auffassung B.'s bezüglich der Behauptung R. Meirs richtig erfasst[19a]). Dass die Auffassung B.'s von der pal. abgewichen ist und die M. in Babylonien geändert wurde, halte ich für unzweifelhaft. Dasselbe gilt auch von den anderen Erfordernissen der Bedingung, die B. aufstellt, angeblich, weil

---

fallend. Sie passt, wie es auch in T. der Fall ist, nach Bedingungen, die sich auch auf die Gegenwart beziehen, die im 2. Abschnitt angeführt stehen. Wenn RLH diese Frage damit beantworten will, dass mit dieser Stellung gesagt sein soll, bei גלוי מלתא sei auch nach R. Meir Doppelform der Bedingung nicht nöthig, so steht die schon besprochene Stelle in Gitin damit in Widerspruch (vgl. REW c.), das Umgekehrte wird richtig sein. Durch diese Stellung will die babyl, M.-Redaction ausdrücken, entsprechend dem Gedanken Raba's in Gittin c., auch bei גלוי מלתא ist Doppelform der Bedingung nothwendig, ebenso wird im folgenden Fall על מנת שאשתחרר, wo ja nach B. R. Meir behauptet hat, מקודשת (S. oben S. 276 f.) auch Doppelbedingung nöthig sein und so auch in M 6. Die eine Controverse in M. 4 muss bei allen Bedingungen, die in M. vorkommen, vorausgesetzt werden. — Im מקנה fand ich, dass der Verfasser zur M. Folgendes erklärt. Dass R. Meir תנאי כפול behauptet, finden wir in der Boraitha Gitin; dass תנאי קודם למעשה sein muss finden wir in M.B.M. Ihm war auffallend, warum die M. nicht sagt כל תנאי שאינו כפול אינו תנאי und er meint, R. Meir hat ja nicht nur תנאי כפול behauptet, sondern auch תנאי קודם למעשה und הן קודם ללאו und noch andere Merkmale. Darum stehen die einzelnen Merkmale nicht, sondern in allen Beziehungen muss jede Bedingung der von תנאי גד · · · entsprechen. Nun ist diese Auffassung notorisch nur die des B., nicht aber die des J. Nach J. hat R. Meir aus תנאי גד nur תנאי כפול eruiert, wie wir das in den folgenden Artikeln beweisen. Die M. kann auch aus diesem Grunde nur babylonisch sein. — Dünner in seinen Talmudglossen findet es auffallend, dass die babyl. Amoräer die Meinung R. Meirs angenommen haben, während Rabbi sich nach den Chachamim gerichtet hat, aber eben darum kann die M., welche weder die Meinung der Chachamim noch die Entgegnung des RSbG gegen die Behauptung des R. Meir aufgenommen hat, nicht von Rabbi stammen. In seinen Bemerkungen zu J. macht Dünner auf den Gegensatz zwischen der Auffassung des J. und des B. gar nicht aufmerksam. Er hat nichts zur Klärung dieses Thema's beigetragen.

[19a]) Aber selbst Tosafisten, welche als Halacha תנאי כפול bei jeder Bedingung für richtig hielten, entscheiden, dass im Vermögensrecht (ממון) eine Bedingung ohne Doppelform gültig sei, denn מנהג עוקר הלכה, vgl. Hag. Maim. zu RMBM c. 14, der dies im Namen des RSBT, REBJH und RABN schreibt. So hat man immer aufs Leben Rücksicht genommen.

R. Meir sie gefordert hat, was aber nicht der Fall war. Dies wollen wir in den folgenden Artikeln darthun[30]).

---

[30]) Wir wollen noch die Boraithoth besprechen, welche b. Kidd. 47 mit dem oben Anm. 17 angeführten Satz des R. Eleasar האומר התקדשי לי במנה ונתן לה דינר הרי זו מקודשת וישלים in Verbindung gebracht werden. Dass B. den Satz der T. Kid. 3_1 u. z. in der LA von E. vor sich hatte, deren Richtigkeit an und für sich klar ist, aber auch durch J. an zwei Stellen bezeugt ist, nämlich 1_3 (59b) und 2_1 (62b), ist nicht zu bezweifeln. Die Stelle wird nämlich in B. zuerst so citirt. Aus dieser Stelle geht hervor, dass die Controverse des ersten Tannai und RElbS darin bestand, dass ersterer behauptete, dass die Kid. nicht nur dann gültig sind, wenn der Mann der Frau Geld oder Geldeswerth zum Zweck der Kiduschin übergibt, sondern auch wenn er zu diesem Zwecke auf ein der Frau früher übergebenes Darlehen verzichtet. Denn dieser Schulderlass hat doch mindestens den Werth einer Peruta, welche genügt, wenn die Frau eine solche zur Zeit der Kid. empfängt. RElbS behauptet aber, nur dann sind die Kiduschin gültig, wenn die Frau von dem Darlehen noch eine Peruta in Besitz hat, dann hat sie während der Kid eine Peruta erhalten, hat sie aber keine Peruta mehr von dem Darlehen, so sind die Kid. ungültig. Im J. wird auch wie aus 2_1 hervorgeht, die Behauptung des ersten Tannai als die richtige, anerkannt, ja die Meinung des RElbS wird dort so erklärt, dass dieser auch mit dem ersten Tannai übereinstimmt, die Controverse beziehe sich auf einen besonderen Fall (s. RDF, NJ, JJ II zu E.H. 28_5, welche gegen RMM diese Stelle richtig erklären*). Allerdings hat R. Jochanan beiden Meinungen Rechnung tragen wollen (ib. 2_5 (62d), aber R Seira war darüber, weil das eine Erschwerung involvirt, ungehalten. Nun heisst es aber in B., Rab hätte behauptet, die Kiduschin durch einen Verzicht auf ein Darlehen der Frau sei ungültig. Das wäre doch gegen beide Behauptungen in T., denn RElbS behauptet doch, wenn eine Peruta vom Darlehen noch im Besitze der Frau ist, diese Geltung habe. Allerdings wird im B. nur citirt, RElbS behaupte, מלוה הרי הוא כפקדון ohne den anderen Satz אם נשתיירה שוה פרוטה מקודשת. Nun soll Rab mit beiden Tannaim in Einklang gebracht werden, das geschieht einfach dadurch, dass T. für corrumpirt erklärt wird, und zwar durch einen Schluss, den ein leiser Windhauch umstösst. והסברא sagt Raba הא מתרצתא הא משבשתא היא. Die Stelle kann nicht richtig, sie muss corrumpirt sein, denn wie soll פקדון verstanden werden, hat der Depositar Schadenersatz übernommen, so ist ja פקדון gleich מלוה, hat er keinen Schadenersatz übernommen, wozu der Unterschied zwischen פקדון und מלוה, dann hätte der Unterschied zwischen פקדון selbst gemacht werden sollen, nämlich, wenn kein

---

*) In der Ausgabe des J. mit dem Commentar שדי יהשע fehlt von אמר ר׳ אלעזר אתיא דר׳ שמעון בן אלעזר׳ כר׳ מאיר bis התקדשי לי בסלע. RJB hatte dieses Stück nicht in seinem Text.

Schadenersatz ausbedungen und wenn er es nicht ist? Aber es ist doch richtiger und natürlicher zwischen den wesentlich verschiedenen Contrakten פקדון und מלוה zu unterscheiden, als zwischen פקדון und einem speciellen פקדון, der erst gleich מלוה ist. Raba aber emendirt in Folge seines Schlusses die T., es muss bei מלוה heissen, אף על פי שנשתייר שוה פרוטה אינה מקודשת genau so wie Rab. Aber auch mit RElbS stimmt Rab überein, denn er behauptet, nur dann sind die Kid. gültig, wenn die ganze מלוה noch vorhanden ist, denn dann steht das Darlehen noch im Eigenthum des Gläubigers. (s. Raschi, RSBA meint, es genügt, dass Rab mit dem ersten Tainnai übereinstimmt). Dünner zur Stelle sagt, — man meint echt kritisch — obwohl T. mit der Emendation Rabas übereinstimmt, so sei T. corrumpirt und die Emendation Rabas falsch, denn aus J. gehe hervor, dass die ursprüngliche LA, wie sie B. zuerst gegeben, die richtige sei. Hätte er aber meine T.-Ausgabe aufgeschlagen, so hätte er sich überzeugt, dass E die richtige LA hat und AW nach B. emendirt wurden. Ich habe an manchen Stellen die Erfurter Handschrift bei ihm citirt gefunden, warum hat er sie hier nicht eingesehen? Dieser Mangel an Vergleichung von E rächte sich an ihm, indem er auf S. 86 Falsches aufstellt. Er sagt dort, in T. 2_7 sei die Behauptung אין מקדשין במלוה ausgedrückt; denn dort heisst es התקדשי לי בסלע שיש לי בידך אינה מקודשת כיצד יעשה יטלנה הימנה ויחזור ויתן לה. Da ist ja deutlich, meint er, ausgedrückt, המקדש במלוה אינה מקודשת. Warum ist aber, frage ich, wie Dünner weiter sagt, die LA in AW 3_1 falsch, im Gegentheil, sie stimmt, doch mit 2_7 überein? Warum hat ferner B. diese Stelle nicht als Beweis für Rab gebracht? Dünner wird die letzte Frage beantworten, diese T. hat den babyl. Amoräern nicht vorgelegen! Aber die erste Frage ist nicht zu beantworten. Aber an der LA von T. 2_7 muss ja jeder Anstoss nehmen: wie passt יטלנה הימנה ויחזור ויתן לה zu dem ersten Theil des Satzes? Wenn Jemand zurücknimmt und nochmals gibt, muss er kurz vorher gegeben haben. Ein Darlehen, mit dem eine Frau מקודש werden soll, hat doch der Mann nicht unmittelbar vor den קידושין gegeben, vielmehr kann es schon sehr alt sein, die Frau hat es ausgegeben, wie passt wieder zurücknehmen und nochmal geben? Hätte Dünner die Erfurter Hsch. eingesehen, da hätte er folgende wichtige LA gefunden הילך סלע זו שאני חייב לכי ··· משנטלתו מידו אף על פי ששניהם רוצין אינה מקודשת, כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתננה לה Das ist klar. Der Satz in AW ist zu streichen. Das bemerkt übrigens schon Friedlaender und ist ganz richtig. Nun hat J. c. dieselbe LA wie E. Von einem Kritiker, der ein Urtheil über Tosefta und Boraitha aufstellt, kann man verlangen, dass er die LA der Handschrift vergleicht, zum mindesten, dass er J. einsieht, zu dem er Glossen macht. Dünners Kritik ist eine scheinbare, eine falsche Kritik. Er schreibt ib. weiter: da Rabbi in seiner M. von המקדש במלוה gar nicht spricht, glaubten die babyl. Amoräer, der Satz Rabs sei unbestritten, nachher aber kamen die dort citirten Boraithas nach Babylonien und die Amoräer suchten die Behauptung Rabs durch gezwungene Harmonisierung mit denselben in Uebereinstimmung zu bringen. Wo waren, frage ich, diese nach Babylonien

43b. תנאי.

מתנה על מה שכתוב בתורה[1].

Ausser תנאי כפול (f. Nr. 43a) werden nach der recipirten Halacha noch andere Erfordernisse zur Gültigkeit der Bedingung aufgeführt. So heisst es RMBM Ischuth c.: Vier Erfordernisse gibt es zur Gültigkeit der Bedingung 1. תנאי כפול, 2. Die Position muss vor der Negation gesprochen werden (הן קודם ללאו). 3. Die Bedingung muss der Rechtshandlung vorhergehen (תנאי קודם למעשה). 4. Die Bedingung muss ein mögliches Ereigniss enthalten (אפשר לקיימו). So auch E. H. c. Er fährt dann fort: Wenn es heisst, מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, eine Bedingung die gegen eine Bestimmung der Thora ist, ist ungültig, so ist damit nicht gemeint, eine Bedingung, die auf Uebertretung eines biblischen Gesetzes gestellt ist, z. B., wenn Jemand zum Weibe sagt, du sollst mir angelobt sein, wenn du Schweinefleisch ge-

---

gebrachten Boraithas früher, etwa in Palästina? Warum sind sie weder in T. noch in J. erwähnt? Ich behaupte, diese Boraithas sind mit Ausnahme der verschlimmbesserten Tosefta produciert. Die erste המקדש במלוה אינה מקודשת ויש אומרים מקודשת ושוים במכר שזה קנה trägt die Nichtauthenticität an der Stirne. Was die Worte selbst besagen wollen, kann, wie B. selbst sagt, nicht richtig sein, denn ein Kauf wird durch ein Darlehen nicht berkstelligt (vgl. J. c. 2_7) und dass der Gedanke R. Eleasars damit ausgedrückt sein soll, wird keiner zugeben. Auch sprachlich zeigt sich der Satz als nicht authentisch, ושוין wird in M. und T. gebraucht, wenn die Namen der Contravertenten angegeben sind, wie bei בית שמאי und בית הלל oder andere, aber ohne Angabe der Personen passt nicht ושוין und dann, worauf bezieht sich שזה? Ich behaupte, der Satz in T. 3_1 betreffs המקדש במלוה stand in der pal. M., weil aber die babyl. Amoräer המקדש במלוה אינה מקודשת annahmen, so haben sie diesen Passus aus der babyl. M. eliminirt und als Boraitha emendirt, gestützt auf andere producirte Boraithas. Die Decision im E.H. ist zwar המקדש במלוה אינה מקודשת aber dass בהנאת מחילת מלוה doch מקודשת sein soll, bleibt trotz aller Rechtfertigungen ein logisches unlösbares Räthsel (vgl. RSRA zu Kid. 8).

[1]) Quellen: M. B. M. § 11 השוכר את הפועל (7), ib. Keth § 1 הכותב (9), ib. B. B. § 5 יש נוחלין (6) M. Pea 6_{11} dazu RAE und RIL, ib. Nasir § 4 הרני נזיר (2), T. Keth § 2 מי שמת (9) (p. 271_{14}), ib. 4_7 (264_{24}), ib. Kid. 3_7 (p. 339_{26}), ib. Nasir § 2 בית שמאי אומ' (2), ib. 5_9 (29d), ib. B. B. § 16 כל שהוא מפנים (7), ib. Gittin 9; Ma Abadim 1; J. Kidd. 1_2 (59c), ib. Nasir 2_4 (52a), ib. Keth. 4_{11} (29a), B. B. 8_6 (16b); b. Kidd. 19b, B. M. 51a, 94a, Keth. 56, 84 dazu RBA, Gittin 73, 94, dazu RSBA, B. B. 126b dazu RMBN; Makkoth 3b; RMBM Ischuth 6_{2-10}, 12_9, $23_{6,7}$, Rosanes u. J.E. בנים אהובה Sch. Ar. E.H. $38_{1,2,5}$, dazu אבני המילואים und קבטרס אחרון des מקנה; Ch. M 67_9 dazu קה"ח Anm. 3.

niessest, denn es steht ja in ihrer Macht, es nicht zu thun; sondern man versteht darunter eine Bedingung, wodurch sich Jemand befreien will von einer Pflicht, welche mit der Rechtshandlung verbunden ist oder sich durch dieselbe ein Recht verschaffen will, das die Thora in Folge der Rechtshandlung ihm versagt. So wenn die Bedingung lautet: Ich gelobe dich mir an, so dass ich von der Pflicht des Ehemannes von שאר כסות ועונה befreit sein soll, so ist zwar die Bedingung bezüglich שאר וכסות, weil das ein Verzicht bezüglich des Vermögensrechtes דבר שבממון ist, gültig; aber nicht bezüglich עונה, oder wenn jemand die Bedingung macht bei יפת תואר, er wolle sie nachher verkaufen gegen die Bestimmung der Thora (Deuter. 21_{14}). Beim ersten Blick könnte man meinen, מתנה על מה שכתוב בתורה ist darum ungültig, weil eine solche Bedingung zu den unmöglichen Bedingungen gehört, denn על מנת שתאכלי בשר חזיר ist nicht unmöglich; während Befreiung von einer Pflicht, welche die Thora in Folge der Rechtshandlung auflegt, ausser in Geldsachen, worauf man verzichten kann, unmöglich ist. Aber das angeführte Beispiel stimmt nicht dazu; denn der Verzicht auf עונה ist nicht unmöglich, wie es ja in T. und J. ausdrücklich heisst, dass diese Bedingung gültig ist, (s. w.) Aber selbst angenommen, dass nach B. עונה als unmögliche Bedingung gilt (vgl. Derischa), so ist nicht zu verstehen, warum nach B. bei על מנת שאין לך עלי עונה Uebereinstimmung unter den Tannaim herrscht, dass die Bedingung ungültig ist, während über unmögliche Bedingung unter den Tannaim Controverse besteht? Der Unterschied ferner, den RMBM angibt, dass die Bedingung על מנת שתאכלי בשר חזיר deshalb gültig ist, weil es in ihrer Macht steht nicht zu essen, während bei den anderen Beispielen das Gesetz notwendig übertreten werden muss, ist nicht adäquat dem Gegensatz einer möglichen und unmöglichen Bedingung; es ist der Gegensatz einer zweifelhaften und einer nothwendigen Uebertretung des Gesetzes. Dieser Gegensatz geht darauf zurück, dass in dem einen Fall die Rechtshandlung in suspenso, in dem anderen diese schon perfect ist. Die Verpflichtung von עונה ist erst nach Eingehung der Ehe, während das Verbot von אכילת חזיר vor der Gültigkeit der Kidduschin erfüllt sein muss, abgesehen davon, dass dieser Gegensatz einer zweifelhaften Uebertretung des Gesetzes und einer nothwendigen nicht durchgeführt werden kann (vgl. REN c.)

מתנה על מה שכתוב בתורה ist also nicht eine Folge davon, dass eine unmögliche Bedingung nicht gültig ist, sondern enthält eine neue Bestimmung, wie die Bedingung nicht sein darf ausser den 4 positiven Erfordernissen. Tos. Keth. c. begründen die Bestimmung, dass מתנה על מה שכתוב בתורה ungültig sei nach R. Meir damit, dass die Bedingung, die Moses gemacht hat, תנאי בני גד וכו׳, nicht eine Bedingung enthält, die gegen das Gesetz ist. Das ist logisch ganz unhaltbar, wie Tos. selbst fragen, aber nach R. Meir unbeantwortet lassen (Tos. Keth. 74a s. v. תנאי). Wie kann man von den zufällig vorhandenen Merkmalen bei der von Moses aufgestellten Bedingung ein allgemeines Gesetz für jedes bedingte Rechtsgeschäft machen? Bei תנאי כפול lässt sich noch geltend machen, dass in der ausdrücklichen Angabe der Negation nach der Position in der Thora die Absicht enthalten sei, jede Bedingung müsse die doppelte Form enthalten. Ein solcher Schluss ist bei den zufälligen Merkmalen nicht gestattet. Dass der Satz מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל aus dem תנאי בני גד eruiert worden sein soll, ist um so unbegreiflicher, als dieser Satz gar nicht auf die eigentliche Bedingung, condicio im engeren Sinne, sich bezieht, sondern allgemein im weiteren Sinne jede Verabredung — תנה heisst reden, מתנה verabreden — welche gegen das Gesetz ist, ungültig ist, wenn auch keine Rechtshandlung von ihr abhängig ist. So werden in M. u. T. viele solcher Verabredungen bei einem Geschäfte aufgeführt, wobei das eigentliche Geschäft von der Bedingung nicht abhängt, sondern dies nur als Erfüllung des Nebengeschäfts klagbar ist. So heisst es M. B.B. c. האומר איש פלוני · · · · שהתנה על מה שכתוב בתורה. Hier ist doch von einer eigentlichen Bedingung nicht die Rede, es muss übersetzt werden: eine Bestimmung gegen die Thora. Wir haben schon oben (S. 271 A.) gesagt, dass die Verabredung על מנת שהמעשרות שלי nicht eine eigentliche Bedingung, sondern אופנא = ἐπώνιον, Nebenvertrag sei, wodurch sich der Verkäufer einen Theil des Ertrages zurückbehält; es ist ein gegenseitiger Vertrag vorhanden, der bei Nichterfüllung klagbar ist, ohne dass das Hauptgeschäft in der Schwebe ist, wie bei der wirklichen Bedingung, vgl. T. B.M 3_2 על מנת שאהא בה[ ]ארים ועל מנת שאהא בה שותף. Diese Verabredungen sind keine eigentlichen Bedingungen, von deren Erfüllung das Rechtsgeschäft abhängt, sondern es sind gegenseitige Verträge, die sofort wirksam sind,

und deren Nichterfüllung klagbar ist. Wir wissen ja, dass von Haus aus על מנת angewendet wird, wenn das Geschäft sofort wirksam sein soll. Die eigentliche Bedingung ist die suspensive, die durch אם ausgedrückt wird. Wird eine eigentliche Bedingung durch על מנת ausgedrückt, so ist dadurch bewirkt, dass sie rückwirkende Kraft hat (s. oben S. 350). In Pea lautet ein Satz in M. 6 Ende אם אמר הרי אני קוצר על מנת שאני שוכח אני אטול יש לו שכחה. Ist hier die That des Schneidens von der Bedingung abhängig? Aber selbst הריני מקדשך על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה ist keine eigentliche Bedingung. Sobald die Frau ihre Einwilligung, auf das ihr zustehende Recht zu verzichten, gegeben hat, ist die Bedingung erfüllt und die Kiduschin gültig. Der gegenseitige Vertrag ist geschlossen und eine Zurücknahme von seiten der Frau nicht mehr möglich. Will sie vor der Hochzeit ihre Einwilligung zurücknehmen, so muss Auflösung der Kiduschin erfolgen, nach Eingehung der Ehe ist diese doch sicher nicht von der Zurücknahme von Seiten der Frau abhängig, sondern der einmal gegebene Verzicht ist ein für allemal gültig. Selbst wenn der Mann sich entschliessen wollte der Frau שאר כסות ועונה zu geben, so tangiert das die Gültigkeit der Ehe in keinem Fall, die Verabredung war bloss, dass er von der Pflicht derselben frei ist, nicht aber, dass er sie nicht leisten darf. Ich fand nachträglich diese Schwierigkeit hervorgehoben in מ"ר"ע zu Pea Ende, wo er schreibt, ואני נבוך, „ich bin ganz niedergeschlagen“ und er schliesst צע"ג[2]; die Schwierigkeiten lassen sich eben nicht lösen. Mit der unlogischen Voraussetzung des B., R. Meir habe angenommen, jede Bedingung müsse, um gültig zu sein, in allen auch zufälligen Punkten mit der von Moses gemachten übereinstimmen[3]) und da B. ferner שהתנה על מה

---

[2]) Vgl. m. Erf. Hsch., wo ich in der Vorrede sagte, dass da, wo RAE צ"ע oder gar צע"ג sagt, ein Hinweis ist, dass da der Text nicht in Ordnung ist. RJL und תוס׳ ירושלם suchen die Fragen zu beantworten durch Hinweis auf Tos. Chulin, aber dieser Standpunkt ist selbst unverständlich (s. oben).

[3]) Merkwürdig ist dabei, dass die von Moses bei der Bedingung vorhandenen zufälligen Merkmale von B. als zur Bedingung wesentliche angenommen wurde und gerade das wesentliche Merkmal der Bedingung, nämlich, dass sie auf die Zukunft gerichtet sein muss und nicht auf Vergangenheit und Gegenwart als unwesentlich angesehen wurde (s. oben S. 337).

שכתוב בתורה auch mit der Bedingung von Moses in Verbindung gebracht hat, kam er dazu, jeden Satz mit על מנת, auch wenn sie keine eigentliche Bedingung ist, mit dieser gleich zu stellen und dann Unterschiede zu machen zwischen על מנת und חוץ, welche die pal. Halacha nicht kannte und in Folge dessen neue Boraithas zu bilden und die M. zu ändern. Schon NJ und RAJ bemerken, dass die in T. Kid. c. vorhandene Stelle הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה מקודשת ותנאו קיים unbestritten war, denn wir ersehen aus J. Kid. c., dass R. Meir diesen Satz allgemein gelten lässt, während die Chachamim ihn bezüglich עונה auf קטנה beschränken[4]), vgl. auch J. Keth. 5_8, aus welcher Stelle wir gleichfalls entnehmen können, dass dieser Satz allgemein anerkannt war. Es folgt daraus, dass die Boraitha, welche B. Kethuboth und Parallelstellen anführt, wonach R. Meir und R. Jehuda contraversiren bezüglich שאר וכסות, dass ersterer behauptet, die Bedingung sei nicht gültig, letzterer, sie sei gültig, in Palästina nicht vorhanden war, sondern v. B. producirt wurde, durch die Annahme, nach R. Meir müsse jede Bedingung der von Moses gemachten in allen Punkten entsprechen, sonst ist eine Bedingung zu machen überhaupt nicht gestattet, gilt sie als nicht beigefügt. Wenn es daher in J. Kethub. 5 c. heisst זו דברי ר' מאיר ור' יהודה אבל חכמים אומרים נושא אדם אשה ומתנה עליה שאין עליה שאר כסות ועונה (vgl. T. Keth. c.)[4a]) so kann dieser Satz nicht besagen, R. Meir und R. Jehuda haben ihn nicht zugestanden, sondern es ist damit gesagt, nur bei Kethuba gestatten sie nicht, die Bedingung zu machen, ohne diese die Ehe einzugehen; אבל דברי חכמים heisst hier, R. Meir und R. Jehuda eingeschlossen, diese Bedingung zu

---

[4]) Diesen Sinn kann nur der Satz תפתר בקטנה haben, wie ihn alle Commentatoren des J. auch Rosanes u. A. aufgefasst haben. RJE will in בני אהובה — da erkennen wir den Pilpul in höchster Potenz. — J. mit B. harmonisiren. תפתר בקטנה soll sich nicht auf die citirte T. beziehen, sondern auf ייעוד, als wenn Jemand überhaupt gezweifelt hätte, dass der Vater nur die קטנה verkaufen kann. Ganz sonderbar ist die Voraussetzung von RJE, der Vater könne für die minorenne Tochter nicht die Einwilligung geben bezüglich des Verzichts auf עונה und dass bei קטנה die Pflicht der עונה eben so vorhanden ist, wie bei גדולה.

[4a]) RAJ meint, in T. stehe bloss שאר וכסות und nicht עונה, aber in den Worten ומלמדתו תורה ist עונה enthalten.

machen ist, unbestritten. Der Unterschied ist klar: die Kethuba ist zum Schutz der Frau, dass der Mann sie nicht wegen einer geringfügigen Ursache fortschicken kann, hingegen steht bei der Verabredung von שאר כסות ועונה, wenn die Verhältnisse und Umstände es gestatten und fordern, nicht im Widerspruch mit dem Wesen der Ehe[5]).

Da haben wir eine Verschiedenheit zwischen der pal. und babyl. Halacha bezüglich unseres Themas aufgezeigt, wie B. in Folge seiner Auffassung eine Boraitha producirt hat, welche nicht authentisch sein kann, aber wir wollen auch andere Stellen angeben, wobei wir zeigen werden, dass J. mit T., B. mit M. convergiren.

1. Wenn wir M. Nasir c. mit T. c. vergleichen, so muss auffallen, warum in M. die in T. angegebene Begründung שמתנה על מה שכתוב בתורה וכו׳ nicht angegeben ist, da in vielen M's diese Begründung steht. Was hätte R. Jehuda Hanassi veranlasst, diese kurze, sonst in M. angegebene Begründung auszulassen? Nach unserer These ist diese Frage beantwortet.

P. Die pal. M. hat wie in T. Nasir c. gelautet: Wenn jemand sagt: Ich will ein Nasir sein mit der Bedingung, dass ich Wein trinke und ich mich an Leichen verunreinigen kann, so ist er Nasir. und die Bedingung ist ungültig; denn er hat etwas bedungen, was gegen das Gesetz (die Thora) ist, und eine Bedingung gegen die Thora ist ungültig[6]). Dazu hat J. folgende Bemerkung gemacht: תמן דברי הכל אמר לו שמור ושמעת מתניתא דר׳ מאיר ור׳ יהודה בן תימא וכו׳[7]). Diese J.-Stelle bezieht sich nämlich auf M.B.M. c. Dort

---

[5]) Vgl. auch weiter 5. Die Kritik Düners zu beurtheilen genügt es, auf seine Bemerkung zu b. Keth. c. und J. ib. hinzuweisen. Er meint, J. und B. stimmen mit einander überein. Abgesehen davon, dass er NJ und RAJ's Bemerkung nicht eingesehen, würde doch aus J. wie ihn Dünner, allerdings nach den Commentatoren erklärt, folgen, dass sowohl R. Meir als R. Jehuda den Satz der T. bestritten haben, während nach B. nur R Meir ihn ganz, R. Jehuda teilweise bestritten hat.

[6]) So ist auch oft in M. u. T. dieser Satz citirt, vgl. M.B.B., Kethub. c. T. ib. c.

[7]) Dass der erste Satz מתנתא דר׳ מאיר דאמר צריך לכפול תנאי: eine Glosse ist, ist unzweifelhaft. Wie wir wissen, geht aus J. hervor (vgl. oben S. 336), dass R. Meir allgemein angenommen hat, מכלל לאו אתה שומע הן, ausser bei ערוה und auch da ist nicht תנאו בטל, ja wie RMBN zu B.B. 126 (vgl. auch RBA zu Kethub. c.)

lautet die M. המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל וכל תנאי שיש מעשה בתחלתו תנאו בטל וכל שאפשר לו לקיימו בסופו והתנה עליו מתחלתו תנאו קיים. Der Sinn des J. ist folgender: תמן d. h. die M. in Nasir ist unbestritten, דברי הכל, nämlich, die Bedingung ist ungültig, weil er מתנה על מה שכתוב בתורה ist, u. z. wegen שמור ושמעת (Deuteron. 12_{28}). Wenn du ein Gebot der Thora ausführen willst, musst du es so ausführen, wie sie es vorgeschrieben, denn die Bedingung, Wein zu trinken, steht im Widerspruch mit dem Gesetze des Nasir. Diesen Grund haben diejenigen bei מתנה על מה שכתוב בתורה angenommen, welche sonst bei einer unmöglichen Bedingung behauptet haben, sie sei gültig, d. h., dass die Willenserklärung ungültig ist. Nach R. Jehuda b. Thema, welcher eine unmögliche Bedingung für ungültig erklärt, braucht man bei מתנה על מה שכתוב בתורה nicht den Grund שמור ושמעת, sondern einfach den, dass eine gegen das Gesetz ausgesprochene Bedingung einen Widerspruch und sonach eine Unmöglichkeit enthält. Während sonach die M. in Nasir unbestritten ist, auch von denjenigen, welche eine unmögliche Bedingung für gültig erklären, hat die M.B.M. c. die Behauptung des R. Jehuda b. Thema als allgemein gültig (סתם) aufgestellt, denn dort wird als Gegensatz zum ersten Theil מתנה על מה שכתוב בתורה-תנאו בטל, im zweiten Theil וכל תנאי שאפשר לקיימו תנאו קיים, angegeben. Aus diesem Passus geht hervor, dass מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל nur dann gilt, wenn die Bedingung im Widerspruch steht zur Willenserklärung, wie bei Nasir; steht aber die Bedingung nicht im Widerspruch zur Willenserklärung, wie bei שאר כסות ועונה, da ist die Bedingung gültig, vgl. J. Kidd. c., aus welcher Stelle hervorgeht, dass J. die M. so aufgefasst hat. Aus dieser M. geht sonach hervor, dass der Grund von מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל der ist, dass eine solche Bedingung deshalb ungültig ist, weil sie eine Unmöglichkeit enthält, wie von R. Jehuda b. Thema und nicht wie nach den Chachamim, dass eine unmögliche Be-

---

behauptet, hat in diesem Falle auch nach B. R. Meir angenommen, תנאי כפול sei nicht nöthig; und J. sollte hier nach ihm תנאי כפול für nothwendig erachtet haben? Das folgende מתניתין דר"מ ור' יהודה בן תימא wurde missverstanden und ein Glossator schrieb an den Rand, diese M. kann entweder nach R. Meir, der תנאי כפול behauptet, oder nach R. Jehuda b. Thema, wie RMM commentirt, erklärt werden. Diese Glosse kam in den Text.

dingung zwar gültig, aber מ"ע"מ"ש"ב wegen שמור ושמעת ungültig ist. Ferner der Passus der M.B.M. c. מעשה קודם לתנאי תנאו בטל ist wiederum die Ansicht des R. Meir, welcher behauptet, (T. Gittin c.) הריני חולצך und הריני בועל — על מנת שירצה אבא ungültig ist, während R. Jose b. Jehuda im Namen des R. Simon behauptet, sie sei gültig (s. N. 43 c.) Das ist der Sinn מתניתא דר"מ ודר' יהודה בן תימה. So ist nach J. die Schwierigkeit erklärt, warum מתנה על מה ש"ב nur dann ungültig ist, wenn die Bedingung der Willenserklärung widerspricht — denn eine Bedingung, die sonst eine antireligiöse Handlung enthält, ist gültig wie על מנת שתאכלי בשר חזיר weil sie keine Unmöglichkeit enthält — und warum die Chachamim behaupten, eine unmögliche Bedingung ausser מ"ע"מ"ש"ב ist gültig. Der Unterschied ist der, bei מ"ע"מ"ש"ב ist das Princip שמור ושמעת, hast du den Willen ausgesprochen, ein biblisches Gesetz zu erfüllen, musst du es so halten, wie die Thora es vorschreibt. Bei einer sonstigen unmöglichen Bedingung findet dies Princip nicht statt. Die M. in B.M. aber, wo durch den zweiten Fall der M. die Begründung hervorgeht, dass מ"ע"מ"ש"ב darum ungültig ist, weil sie unmöglich auszuführen ist, muss die Ansicht R. Jehuda b. Themas ausdrücken[8]. J. ib. bemerkt weiter steht etwa die M. im Widerspruch mit der Behauptung R. Simons? (s. d.), worauf R. Josua b. Levi antwortet, mit dem Princip מתנה על מה שכתוב בתורה wegen שמור ושמעת stimmt auch R. Simon überein. Wir sehen sonach, das J. unsere T. als pal. M. vor sich gehabt haben muss[9].

[8]) Aehnlich besteht im RR die Schwierigkeit, dass sonst eine unmögliche Bedingung die Wirkung hat, dass die Willenserklärung ungültig ist, — wie die Chachamim im jüd. Recht behaupten, — während bei Testamenten die Bedingung als nicht geschrieben angenommen wird. Dazu sagt Gajus: et sane vix idonea diversitatis ratio reddi potest, vgl. Arndt, Pandecten § 72, Stuttgart 1889, Wangerow § 93_2 Windscheid § 91, wie in der That die Proculianer diesen Unterschied nicht machten. Es ist auch möglich, dass die älteren Tannaiten einen Unterschied zwischen der unmöglichen Bedingung und מ"ע"מ"ש"ב, wenn sie der Willenserklärung widerspricht, nicht machten. Wenigstens geht dies aus T. Gitin 8_1 c. hervor, wo R. Tarphon einwendet, die Bedingung beim Geben eines גט — איש מאתו חוץ sei מ"ע"מ"ש"ב und darum ist der גט — die Rechtshandlung ungültig (vgl. RDF zu Kid. c.)

[9]) RJDBS will מתניתא דר' מאיר ור' יהודה so erklären, R. Meir u. R. Jehuda b. Thema behaupten, dass unmögliche Bedingungen als nicht geschrieben betrachtet werden mit Hinweis auf J. Kiduschin, aber dagegen spricht,

B. Dass B. die Auffassung des J. nicht hatte, ersehen wir aus b. Gitin 84. Dort wird die Frage aufgeworfen: Wenn Jemand sagt, הרי את מקודשת לי על מנת שתאכלי בשר חזיר, ob diese Bedingung, da sie doch religionsgesetzlich auszuführen verboten ist, zu den unmöglichen Bedingungen gezählt wird? Abai bejaht die Frage, Raba verneint sie, denn es ist doch nicht unmöglich, das Verbot nicht zu übertreten, die Frau braucht ja die Bedingung nicht zu erfüllen. Es wird dann T. Gitin als Boraitha citiert, welche genau mit Rabas Behauptung übereinstimmt, worauf Abai antwortet, dieser Satz ist nach den Controvertenten des R. Jehuda b. Thema zu erklären [10] [11], dieser würde eine solche Bedingung den unmöglichen gleichgesetzt haben. Dann wird ib. gefragt: Wie kann eine solche Bedingung gültig sein? Zugegeben, dass sie nicht zu den unmöglichen gehört, ist sie doch eine Bedingung gegen die Thora (מ"ע"מ"ש"ב)? Darauf wird geantwortet, unter diesen Begriff fällt nur eine Bedingung, durch welche mit Sicherheit ein Gesetz übertreten wird, wie die Bedingung על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה, nicht aber eine solche, wo die Uebertretung des Gesetzes zweifelhaft ist, wie bei der Bedingung על מנת שתאכלי בשר חזיר, sie muss ja das Gesetz nicht übertreten. Wir sehen sonach, dass B. für מ"ע"מ"ש"ב auch nach R. Jehuda b. Thema nicht als Grund angenommen hat, weil eine solche Be-

---

dass dort die M.B.M. c. auch nach dem Chachamim des R. Meir in gleicher Weise erklärt wird, dass RJDBS ferner als Prinzip von מ"ע"מ"ש"ב den von Tosafoth gegebenen Gedanken annimmt, weil eine solche Bedingung nicht der von תנאי בני גד gleicht, wovon J. keine Ahnung hatte. Er hat aber richtig erkannt, dass מתניתא דר"מ ור' יהודה ב"ת nicht heissen kann, die M. spricht die Ansicht R. Meirs von תנאי כפ״ל aus.

[10]) Wir haben oben gezeigt, dass J. diesen Satz als allgemein gültig annahm, da hier das Princip שמור ושמעת nicht anwendbar ist, denn die Rechtshandlung steht nicht im Widerspruch mit der Bedingung.

[11]) Auch im RR wollen einige Juristen eine unsittliche Bedingung der unmöglichen gleichstellen, während andere einen Unterschied zwischen beiden machen, vgl. Wangerow § 93. „So viel leuchtet ein, dass ein wesentlich logischer Unterschied zwischen unmöglichen und unsittlichen Bedingungen stattfindet und ihre Gleichstellung nur eine künstliche, keine begriffsmässige ist, denn Diebstahl, Ehebruch ist möglich, während eine gültige Ehe zwischen Geschwistern, Eigentumserwerb an einer Sache extra commercium unmöglich ist“.

dingung zu den unmöglichen Bedingungen gehört[12]). B. hat, wie Tos. sagen, angenommen, מ״ע״מ״ש״ב sei deshalb keine gültige Bedingung, weil sie nicht der von בני גד gleich ist. B. hat in M.B.M. c. den zweiten Theil nicht als Gegensatz angenommen, um den Grund von מ״ע״מ״ש״ב anzugeben, sondern als dritten Satz; nur eine Bedingung, die schliesslich erfüllt werden kann, ist gültig, nicht aber eine unmögliche, der Sinn ist nach B. wie RDK erklärt, wenn auch die Bedingung anfangs unmöglich ist, nachher aber möglich wird, so ist sie gültig[13]). Hat B. die M.B.M. anders aufgefasst als J., (vgl. Tos. ib. s. v. אמר רב נחמן), so hat er die pal. M. Nasir geändert, indem er den Satz der pal. M. שהתנה על מה שכתוב בתורה וכו׳ in seine M.-Redaction nicht aufgenommen,

---

[12]) Vgl. מחנה אפרים zu הל׳ רבית Nr. 37—39, worauf R. Salomon Eger zu Gitin c. hinweist.

[13]) Dünner will aus der dortigen Stelle Gitin seine These beweisen, dass unsere T. den älteren babyl. Amorain bis Abai und Raba und diese eingeschlossen, nicht bekannt war und erst später nach Babylonien kam. Er sagt drei Beweise sind an dieser Stelle für diese Behauptung. Wäre die Boraitha, welche B. schliesslich citirt (T. Gittin 6(4)$_7$ p 329$_{17}$) על מנת שתנשאי לפלוני הרי זו לא תנשא אם נשאת הרי זה גט bekannt gewesen, so hätte R. Nachman über den Sinn der aus T. citirten Boraitha nicht zweifeln können. Ich behaupte, dass die letzte dort citierte Boraitha לא לו ולא לאחר garnicht aus Palästina stammt, sondern der Zusatz gemacht wurde, um den Sinn, den R. Nachmann in T. hineingelegt hat, abzuweisen. Ohne diesen Zusatz ist T. allein in diesem Sinne klar. 2. meint Dünner, muss weder Abai noch Raba die T. ib. § 10 הרי זה גטך על מנת שתאכלי בשר חזיר gekannt haben. Ich behaupte, sie haben sie wohl gekannt, aber Abai erklärt, das sei die Meinung der Contravertonten des R. Jehuda b. Thema, während Raba behauptet, sie sei unbestritten, wie Gem. auch ausführt. Auf die Frage Dünners, es heisst doch in T. נתקיים התנאי הרי זה גט לא נתקיים התנאי אינו גט, ist hinzuweisen auf b. B.M. c., wo bei einer unmöglichen Bedingung auch der Zusatz gemacht ist נתקיים התנאי הרי זה גט וכו׳, obwohl die Ausführung unmöglich ist. So wird auch Abai den Satz in T. erklärt haben, es ist unmöglich. Der dritte Beweis ist ganz hinfällig. Er citirt die corrumpirte T., die richtige LA hat E., wie auch REW nach R. Ascher emendirt. Ich frage, sind die Sätze der T. nicht Bestimmungen, die Rabbi in seiner M. nicht auslassen konnte? Nur durch die verschiedene Auffassung der babyl. Amoräer erklärt sich die Auslassung in M. durch die babyl. M.-Redaction und sie wurden als Boraitha in Gemara gegeben und verschieden erklärt. Bemerkenswert ist auch die Aenderung der Beispiele der unmöglichen Bedingung in den Citaten der Gemara B.M. und Parallelstellen und der gleichlautend in T. und J. angeführten.

denn im Gegensatz zu J. referirt die Gemara im Namen des R. Josua b. Levi, R. Simon stimme mit der Bestimmung der M. nicht überein, weil er angenommen habe על מנת sei gleich חוץ und eine Beschränkung mit dem Ausdruck חוץ sei keine Bedingung, andere, die Contravertenten des R. Josua b. Levi nehmen an, על מנת ist nicht gleich חוץ, sondern sei תנאי; nach diesem passt die Begründung שמתנה על מ"ש"ב, was auch R. Simon zugesteht. Um beiden Meinungen der Amoräer gerecht zu werden, wurde der Zusatz in der pal. M. von der babyl. M.-Redaction nicht aufgenommen und in die Boraitha versetzt.

2. Durch die verschiedene Auffassung der babyl. Amoräer bezüglich des Begriffs מתנה ע"מ"ש"ב und durch die Unterscheidung zwischen על מנת und חוץ, welche die pal. Halacha nicht kannte, hat B. die pal. M. als Boraitha geändert und neue Boraithas producirt.

P. In T. Gittin 9 c.[14]) lesen wir אמר ר' טרפון הלכה ונשאת לאחיו ··· האיך היא מתיבמת לא נמצא מתנה על מה שכתוב בתורה וכל

[14]) Es ist wahrscheinlich, dass der Passus der T. in der pal. M. gestanden hat. Es kommen dergleichen Discussionen der Tannaim auch sonst in M. vor. Die Stelle steht auch im Si 269 (p 122). Es heisst doch im J. Rabbi hat den Talmud, d i. Stellen aus Sa und Si in seine M. aufgenommen. Die Ordnung R. Tarphon, R. Jose Hagelili, R. El. b. As. u. R. Akiba ist dieselbe in Si und T, — Die Einwände der genannten folgen auch in dieser Ordnung nicht nur in T. und J., sondern auch in J. u. B. — Die verschiedene Ordnung der Namen der Tannaim in J. und B. ist daher verschrieben. REW emendirt die Ordnung in T. nach B. Im Si haben wir die alte Recension, nämlich nur die Einwendungen der vier Tannaim gegen die Behauptung R. Eliesers. In T. hat ein Tannai die Behauptungen zu widerlegen gesucht, indem er ומודה ר' אליעזר hinzufügte. So erklärt auch Dünner. Wenn er aber sagt, dieser Tannai sei R. Jose gewesen, weil dieser Einwand auch nach ומודה stichhaltig ist, so ist dieser Schluss nicht zwingend. Durch das Zugeständniss, dass nach Verheirathung und nach wiedererlangter Freiheit der Frau durch den Tod des Mannes oder Scheidung von demselben, den ihr versagten Mann heirathen kann, wird auch der Einwand von R. El. b. As. widerlegt sein. Im Si u. T. steht אמר ר' יוסי הגלילי רואה אני את דברי ר' אלעזר בן עוריה. Dieser Ausdruck passt besser dafür, dass R. Jose Hagelili die Begründung des R El. b. As. für richtiger hielt als die seinige. Es liesse sich dieser Satz vielleicht mit den Worten R. Josuas, welche in T. u. Si fehlen, vereinigen. Es müsste heissen אמר ר' יהושע אין משיבין את הארי אחר מותי ומודה ר' אליעזר וכו'. In B., welcher אמר ר' יוסי emendirte, steht auch der Zusatz מדברי כלם dann hätte der Satz nach allen Behauptungen stehen müssen, aber

המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל הא למדנו שאין זה כריתות. So lautet die Stelle im Si, T. und J., den pal. Quellen.

Es ist hier der Begriff מ"ע"מ"ש"ב, den wir oben aus J. erkannt haben, nämlich die Bedingung steht im Widerspruch zum bibl. Gesetze. Sie soll einen bestimmten Mann nicht heirathen, nun kann der Fall vorkommen, dass das Gesetz die Verheirathung mit diesem Manne fordert, nämlich beim Jibbum. Die Bedingung ist unmöglich auszuführen. R. Tarphon hat wahrscheinlich angenommen, wenn die Bedingung eine Unmöglichkeit enthält, so ist die Rechtshandlung ungültig (vgl. oben Anm. 8 Ende), darum wurde sein Einwand nicht gut geheissen von den anderen Tannaim; bei מ"ע"מ"ש"ב gilt der Satz תנאי בטל ומעשה קיים (vgl. RDF zu J. Gittin c.). R. Tarphon fährt fort, indem sie in Folge dieser Bedingung auch den Bruder des ihr verbotenen Mannes nicht heirathen darf, ist doch der Satz הרי את מותרת לכל אדם nicht richtig, sie darf ausser dem ausgeschlossenen Mann auch den Bruder nicht heirathen, darum אין זה כריתות. Dass R. Tarphon den Satz ומודה ר' אליעזר nicht kannte, ist klar, denn sonst wäre sein Einwand hinfällig. Von einem Unterschied zwischen חוץ und על מנת ist keine Spur im J. zu entdecken. Bei dem Einwand R. Akibas heisst es ausdrücklich, aus seinem Einwand ersehen wir, dass der Tod resp. Scheidung — beides ist zu lesen wie oben — das Verbot des ersten nicht aufheben kann. Der Satz ומודה ר' אליעזר ist, wie wir schon angegeben, (vgl. Anm. 14) eine Rechtfertigung R. Eliesers gegen die Angriffe der Tannaim. Es ist

---

unmittelbar nach R. El. b. As.'s Einwand sagte R. Jose Hagel, dieser Einwand ist besser als der meinige. Dass J. auch den Satz ומודה ר' אליעזר und den Einwand des R. Simon b. Eleasar gegen diesen Satz hatte, ersehen wir aus J. בעי ר' ירמיה. Die plausibelste Erklärung dieser schwierigen Stelle fand ich in שדי יהשע. R. Jirmja macht eine Einwendung gegen die Einwendung des R. Simon b. Eleasar. J. ist so zu erklären, R. Jirmja fragte: Es heisst in T., pal. M., R. Simon b. Eleasar hat gegen den Satz ומודה ר' אליעזר eingewendet, wie kann die Scheidung von dem zweiten Manne das aufheben, was der erste verboten hat? Antwort: Nicht der Tod und nicht die Scheidung heben das auf, was der erste verboten hat, sondern in Folge der neuen Ehe ist das Recht der ersten Mannes aufgehoben. לא אמר מיתה וגירושין אלא נישואין לא, R. Eliesar sagt, nicht Tod und Scheidung, sondern die neue Ehe hebt das Verbot des ersten auf. REW setzt auch den Satz אמר ר' שמעון בן אלעזר nach den Sätzen R. Akiba's.

auch begrifflich nicht zu erklären, warum על מנת gestattet sein soll, wenn חוץ verboten ist, da mit beiden Ausdrücken dasselbe gesagt ist (vgl. RSBA). Wir können auch aus T. und J. einen Beweis erbringen, dass sie keinen Unterschied zwischen חוץ und על מנת gemacht haben. In T. Gittin 6(4) werden Bedingungen beim גט angeführt, welche Beschränkungen der Freiheit der Frau bezüglich einer neuen Ehe enthalten. Da werden angeführt ausser על מנת שתבעלי לפלוני auch שלא תבעל לאבא, על מנת שלא תנשא לאבא על מנת שתנשאי לפלוני. Warum steht nicht על מנת שלא תנשאי לפלוני, weil von dieser Bedingung im 9. Perek, nämlich in unserm Falle אלא לפלוני die Rede ist. Wäre ein Unterschied zwischen אלא und חוץ, dann hätte oben auch der Fall על מנת שלא תנשאי לפלוני besonders behandelt werden müssen. — Dass J. keinen Unterschied zwischen על מנת und חוץ gemacht hat, ersehen wir aus J. Gitin 3_1, dort heisst es: (כל התנאין פוסלין בגט דברי רבי וחכמים אומרים את[15] שהוא פוסל בפה פוסל בכתב ואת שאינו פוסל בפה אינו פוסל בכתב הרי את מותרת לכל אדם חוץ מפלוני הואיל והוא פוסל בפה פוסל בכתב על מנת שתתני לי מאתים זוז הואיל ואין פוסל בפה אינו פוסל בכתב. Hier sehen wir, dass חוץ und על מנת gleichgestellt sind. Der verschiedene Inhalt macht einen Unterschied, aber nicht die Verschiedenheit des Ausdruckes חוץ und על מנת bei derselben Bedingung[16]). J. hat auch nicht angenommen, es bestehe eine Controverse der Tannaim oder Amoraim, ob על מנת zu fassen sei = חוץ als שיור oder als Bedingung, sondern wenn על מנת mit einem zukünftigen Ereigniss oder einer einmaligen Handlung verknüpft ist, so drückt der Satz mit על מנת eine Bedingung aus, d. h., die Rechtshandlung bleibt in suspenso bis die Erfüllung oder Nichterfüllung der Bedingung eingetreten ist, wird aber על מנת mit einer dauernden Verpflichtung verbunden, so ist ein gegenseitiger Vertrag vor-

---

[15]) את als Nominativ s. oben I S. 214.

[16]) Dünner will aus der Boraitha des B. Gittin 74b diesen Beweis erbringen, aber B. wird doch nicht gegen sich selbst zeugen. Gerade, dass B. den Inhalt der Bedingung, wie er in J. steht, ausgelassen hat, beweist, dass er den Unterschied der Ausdrücke חוץ und על מנת betont. REW will allerdings B. nach J. emendiren (vgl. E.H. 137 n 4): doch nur nach den יש מחמירין, welche RMJ bringt, die erste Meinung, die RJK anführt, hat aus dieser Boraitha gewiss einen Unterschied zwischen dem Ausdruck חוץ und על מנת gefunden.

handen, der sofort perfect wird, wie על מנת שאהא ארים על מנת שמעשרות שלי. 'J. nennt das, wie wir schon oben angegeben, אופנא.

B. Babli hat den Satz der T. ומודה ר' אליעזר שאם נתארמלה או נתגרשה וכו' als bekannt dem R. Tarphon und R. Akiba vorausgesetzt. Damit aber die Sätze R. Tarphons einen Sinn haben sollen, wurde angenommen, R. Elieser hat dieses Zugeständniss nur gemacht beim Ausdruck חוץ, nicht beim Ausdruck על מנת, und auf diesen Fall passt der Einwand R. Tarphons und der zweite des R. Akiba, der erste beziehe sich auf חוץ; R. Akiba hatte zwei Referate über R. Eliesers Meinung gehört. Musste B. nach dieser falschen Voraussetzung zu dem falschen Unterschied von חוץ und על מנת kommen, so zwar, dass R. Elieser nach R. Tarphon bei על מנת mehr erschwerte als bei חוץ, so variirt dann B. diesen Unterschied zwischen חוץ und על מנת in verschiedener Weise. Der Tannai der M. hätte angenommen, die Controverse zwischen R. Elieser und den Chachamim beziehe sich auf חוץ, wird aber על מנת gebraucht, so gestehen die Chachamim R. Elieser zu, dass der גט gültig ist. Ein anderer Tannai — man wird irgend einen Schluss gefunden haben, dass es R. Jose b. Jehuda sei — habe umgekehrt angenommen, die Controverse zwischen R. Elieser und den Chachamim bestehe bei על מנת, bei חוץ gesteht R. Elieser zu, dass der גט ungültig sei. Nach dieser Annahme gibt es eine Controverse bezüglich על מנת. R. Elieser hält על מנת der Bedingung gleich, die Chachamim hielten על מנת gleich חוץ, als שיור. Ferner citirt B. nicht die Worte R. Tarphons in T. und J., sondern ändert נמצא זה עוקר in מתנה על מה שכתוב בתורה וכו' דבר מן התורה, weil nach B. nur da, wo eine Nothwendigkeit vorhanden ist, das Gesetz zu übertreten, der Begriff Anwendung hat, nicht wo es zweifelhaft ist (s. oben S. 365). Die Heirath des Bruders ist zwar zweifelhaft, aber nachdem sie geschehen, ist die Nothwendigkeit des Jibbum vorhanden, welche in Folge der Bedingung nicht eintreten kann. Die Gem. macht auch diese Einwendung gegen R. Tarphon, sie muss ja nicht den Bruder des verbotenen Mannes heirathen, R. Tarphon hat aber angenommen, auch ein גרם לעקור דבר מן התורה macht die Rechtshandlung, den גט, ungültig. Die Frage von בת אחיו wirft auch J. auf und beantwortet sie, während B. sie unbeantwortet lässt. Wir sehen sonach, wie B. in Folge seiner verschiedenen Auffassung gezwungen

war, die palästinensischen Quellen zu emendiren und neue Boraithas zu bilden.

Eine andere producirte Boraitha, unseren Gegenstand betreffend finden wir in Chulin 134. In einer Boraitha, heisst es dort, steht: Wenn ein כהן einem ישראל ein Rind verkauft, על מנת שהמתנות שלי המתנות שלו und eine andere Boraitha lautet: על מנת שהמתנות שלי נותן לכל כהן שירצה. Diese Verschiedenheit, wird darauf zurückgeführt, der eine Tannai habe angenommen, על מנת sei gleich חוץ, darum heisst es wie in M. המתנות שלו, der andere Tannai habe angenommen, על מנת ist nicht gleich חוץ, sondern ist Bedingung und diese Bedingung sei gegen das Gesetz מ"ע"מ"ש"ב (vgl. Tos. das.); darum נותן לכל כהן שירצה. Da aber die pal. Halacha, wie wir bewiesen, einen Unterschied zwischen על מנת und חוץ nicht kennt, so ist die Boraitha, נותן לכל כהן שירצה babylonisch, u. z. in Folge dieses Unterschiedes producirt. Nach pal. Halacha muss die Bedingung des כהן על מנת שהמתנות שלי gleich sein dem in T. Demai angeführten Satze על מנת שחמעשרות שלי מעשרות שלו. In beiden Fällen ist keine condicio im eigentlichen Sinne, sondern ein gegenseitiger Vertrag, der sofort perfect wird[17]).

3. P. T. BM 3_{22} heisst es: הנושא והנותן באמונה והאומר לחברו על מנת שאין לך עלי אונאה אין לו עליו אונאה. Das stimmt mit der pal. Auffassung, dass im Vermögensrecht (בדבר שבממון) der Begriff מ"ע"מ"ש"ב cessirt. Das Gesetz sagt nur: du sollst den Käufer oder dieser den Verkäufer nicht übervortheilen, der eine darf die Unkenntnis des anderen nicht zum eigenen Vortheile und

---

[17]) Im TS zu JD 61_{29} wird ein Widerspruch hervorgehoben, dessen sich RMBM schuldig gemacht hätte, nämlich in H. Bikkurim entscheidet er, wenn ein כהן beim Verkauf eines Rindes sagt, על מנת שהמתנות שלי, so hat diese Bedingung keine Gültigkeit, weil על מנת nicht gleich sei חוץ und Maasser 6_{19} entscheidet er, wenn ein כהן dem ישראל sein Feld verkauft mit der Bedingung על מנת שהמעשרות שלי, dies Gültigkeit habe; da er an der einen Stelle annimmt: על מנת ist nicht gleich חוץ, müsste er auch hier so entscheiden. Er fügt hinzu, er habe vielen diese Schwierigkeit vorgelegt, ohne von ihnen eine Antwort zu erhalten. RSC will einen Unterschied zwischen beiden Entscheidungen machen, zu welchem aber RChDS sagt, אינו נכון, denn dann hätte die Gemara in Chulin nicht einen Unterschied zwischen על מנת aufstellen sollen, sondern zwischen מעשרות und מתנות Aber auch der Unterschied, den RChdS macht, ist pilpulistisch, ebenso die Rechtfertigung des RSC von Seiten RJE im פלתי, vgl. noch REW zu Ch.M. 209 n. 29.

Schaden des anderen missbrauchen. Kommen aber beide überein, dass sie auf ihr Recht, das Gesetz wegen Uebervortheilung anzuwenden, verzichten, so heisst das nicht gegen das Gesetz gehandelt, denn auf ein Recht zu verzichten ist nicht verboten, wie nach pal. Halacha die Bedingung על מנת שאין לך שאר כסות ועונה unbestritten gültig ist, weil die Frau auf ihr Recht verzichten kann. Wenn es in J. ib. c. heisst, רב אמר כי הנושא ונותן במנת שאין לו עליו במנת שאין בו אונאה so emendirt dies schon NJ in אונאה יש לו עליו אונאה אונאה, was zur voranstehenden Behauptung Rabs passt. Wenn Jemand sagt, bei diesem Kauf ist keine Uebervortheilung vorhanden, so ist schon eine geringere Werthsteigerung als ein Sechstel, klagbar, keineswegs aber streitet Rab gegen den tannaitischen Satz der T.

B. In b. B.M. c. wird eine Controverse angeführt zwischen Rab und Samuel. Rab hätte behauptet, על מנת שאין לך עלי אונאה יש לו עליו אונאה und Samuel אין לו עליו אונאה, u. z. hätte der eine sich der Ansicht des R. Meir angeschlossen bei על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה, der andere der des R. Jehuda. Wie wir oben auseinandergesetzt (S. 361), hat die pal. Halacha diese Controverse der Tannaim nicht gekannt und ebensowenig die der Amoraim Rab und Samuel bezüglich אונאה. B. citirt unsere T., diese soll aber nach der letzten Antwort von R. Meir bestritten sein, die erste Antwort ist, dass der Satz in einem besonderen Fall gilt, der aber in T. vorher besonders angegeben ist, woraus sich ergibt, dass der Satz allgemein gilt (vgl. RDP)[18].

---

[18]) Vergleichen wir M. 4_4 ib. mit T. ib. 3_6, so wird man unmöglich behaupten können, dass unsere M. von R. Jehuda Hanassi redigirt worden ist. Ist es denkbar, dass, wie B. sagt מה דסייר במתניתין קמפרש בברייתא, R. Jehuda Hanassi hat die M. unverständlich aufgestellt und in der Boraitha, die von ihm selbst herrührt, erklärt? Diese Schwierigkeit hebt schon RDP zu T. hervor. Ist es überhaupt denkbar, dass Jemand so schreibt, erst allgemein כי שהוטל עליו und dann einen Fall specialisirt und den anderen an einem anderen Ort gibt? Weil eben die b. Amoräer verschiedener Meinung waren, wurde die M. so ausgedrückt, dass beide Meinungen in dieselbe hineininterpretirt werden konnten. J. hat, wenn auch gekürzt, die Controverse, so wie sie in T. lautet. Allerdings muss st. ר' יוחנן gelesen werden ר' נתן. In der Boraitha des B. wurde das Wort לעולם, das in T. steht, ausgelassen, wodurch das Gegentheil herauskommt, als das was T. besagt. B. hat wahrscheinlich das folgende וכשם in T. noch zum obigen Satz gezogen und deshalb לעולם ge-

4. P. bezüglich des Schuldenerlasses hat Hillel durch Zeitverhältnisse veranlasst, die Einrichtung von פרוזבל getroffen. Dass aber die Bedingung על מנת שלא תשמיטני שביעית eine dem Gesetze zuwiderlaufende Verabredung ist (מ"ע"מ"ש"ב), war klar. Hier kann von einer Schenkung nicht die Rede sein, weil sie nur durch die Noth des Schuldners herbeigeführt wird und die Ausnutzung der Noth des anderen eben das Gesetz verbietet; eine solche Bedingung ist ebensowenig gestattet, als die Bedingung, für ein Darlehen Zins zu zahlen, wenn auch der Schuldner freiwillig dazu sich verstehen will, denn die Noth drängt ihn dazu. vgl. Rosanes מ"ל zu 6_1 מלוה ולוה. Darum finden wir in T. nicht wie bei אונאה einen Satz על מנת שלא תשמטנו שביעית. Bei אונאה ist man nicht gezwungen, von dem anderen zu kaufen, wenn der Käufer doch mehr zahlen will, so ist das eine Schenkung, die zu machen nicht verboten ist (דבר שבממון). In J. Scheb. c. sagt auch Rab ausdrücklich על מנת שלא תשמטנו שביעית שביעית משמטת[19]) Denn

---

gestrichen, da aber dann zwischen dem ersten Tannai (R. Nathan) und Rabbi kein Unterschied bestände, hat man R. Nathan eine andere Behauptung beigelegt, — In E. ist in der dortigen Stelle ein Fehler s. Varianten. —

[19]) So liest RMM und so hat auch REW gelesen (vgl. שערי ירשלם), denn dann wird gefragt, aus M. Makkoth geht doch das Gegentheil hervor. Antwort: dort ist die Rede, wenn ein Pfand gegeben wurde. NJ will hier אין משמטת und auch bei ר'בא בר ממל auch אין משמטת lesen. Es handelt sich um die Erklärung der schwierigen Stelle im J. das. דר' יהודה היא וכו', die dort dreimal citirt ist und besonders an erster Stelle ganz unverständlich ist. Dort wird nämlich zuerst gefragt, ומפני שהוא מקיף לו פעם שניה נעשה ראשונה מלוה, bezieht sich nach allen Erklärungen auf die M. in der es heisst ר' יהודה אומר הראשון משמט, was heissen soll, wenn einmal Waren genommen und das zweite mal wieder, so wurde das, was das erste mal genommen wurde, als Darlehen betrachtet, wenn zum drittenmal, die zweite, u. s. f. Da wird nun gefragt, warum soll, wenn er das zweitemal Waren genommen, die vom ersten Male als Darlehen betrachtet werden? Antwort: Es ist die Ansicht des R. Jehuda ausgedrückt etc. Was soll nun das heissen דר' יהודה היא? Die Frage bezicht sich doch auf R. Jehuda? und wie ist die Frage beantwortet? REW streicht דר' יהודה היא und auch das ראשונה bei נעשית ראשונה מלוה (s. RAJ zu Makkoth c.) NJ bezieht דר' יהודה היא auf eine andere Ansicht des R. Jehuda, RJDBS gibt einen Pilpul s. d. — Ich glaube, die Frage hat einen anderen Sinn und die M. ist anders zu erklären. In T. Scheb. c. heisst es: דברי ר' יהודה וחכמים אומרים (in E. verschrieb.) הקפת חנות משמטת (in E. verschrieb.) אין משמטת (in E. verschrieb.) אמר ר' נראין דברי ר' יהודה בכותב מעות (in E verschrieb) ודברי חכמים בכותב פירות. Schon RJBS, angeführt bei RDP, bemerkt,

dass T. in Widerspruch zur M. steht. Nach T. hat R. Jehuda jede Warenschuld einer Geldschuld gleichgesetzt und nach M. die erste, nachdem zum zweiten Mal Waren genommen, resp. alle früheren mit Ausnahme der letzten (s. Bartinuro). RJBS meint, in der That hat R. Jehuda so seine Behauptung aufgestellt, wie in T., in der M. habe er wenigstens dies Zugeständniss von seinen Gegnern verlangt. Denn das ist doch höchst unwahrscheinlich, dass Rabbi seinen Unterschied noch zu dem Unterschiede von R. Jehuda hinzugefügt habe, indem er aber den Unterschied macht, ob ins Buch Ware oder Geld eingetragen so muss dieser Unterschied für die erste Eintragung ebenso gelten, wie für die zweite. Ich glaube daher in der That, dass die pal. M. so gelautet hat wie T. R. Jehuda hat Warenschuld Geldschuld gleichgestellt, wie es in J. weiter heisst דר׳יהודה אמר אין דרך השולחני להיות נותן איסור עד שיטול דינר. Er nahm an, der Käufer müsse erst Geld geben, ehe der Verkäufer die Ware giebt. Erhält der Käufer die Ware ohne Geld zu geben, so ist er alsbald Geldschuldner geworden. Die Chachamim gingen davon aus, die Ware wird zuerst gegeben, die Geldschuld entsteht erst, wenn der Verkäufer das Geld fordert. Man könnte auch in den Worten ראשון ראשון משמט denselben Gedanken finden. Während der erste Tannai behauptet אב זקפן עליו במלוה משמט erst wenn das Geld gefordert wird, ist die Schuld als Geldschuld zu betrachten, behauptet R. Jehuda jede Entnahme der Ware gilt als besondere Schuld, nicht wird eine ganze Reihe als Einheit betrachtet, die zur bestimmten Zeit erst als Geldschuld angesehen wird, sondern jede Schuld ist gesondert, jede ist die erste. Es hätte sonst stehen müssen האחרון משמט. Die Erklärer haben aus der Frage des J. diesen Sinn den Worten ראשון ראשון untergelegt. Diese Frage bezieht sich m. E. nicht auf die Behauptung R. Jehudas, sondern auf den Passus der השוחט את הפרה וחלקה בר״ה, da heisst es, wenn zwei Tage ר״ה sind, so findet für die entnommene Ware Schulderlass statt, wenn ein Tag ר״ה ist, wird die Schuld nicht erlassen. Warum, wird gefragt, wird be zwei Tagen ר״ה die Schuld des ersten Tages erlassen, es ist doch eine Warenschuld, die nach den Chachamim nicht erlassen wird; ist etwa das der Grund, weil er am zweiten Tage wieder Ware entnommen, die des ersten Tages als Geldschuld betrachtet wird? Antwort: der Passus ist nach der Meinung des R. Jehuda, welcher behauptet, jede Warenschuld wird gleich als Geldschuld angesehen. Es stimmt das mit T. überein. RBa im Namen des R. Seira beantwortet die Frage anders, das ist darum eine Geldschuld, weil er sonst — nicht am יום טוב — Geld bezahlt hätte, er sollte doch Geld geben, darum wird es als Geldschuld angesehen. Die Erklärung der Antwort gibt RMM, auch RJK in K.M., wodurch RMBM gerechtfertigt ist, die LA der Antwort des ר׳בא ist, nach REW emendirt, vgl. נ״י. Ich glaube, dass die Commentatoren durch falsche Erklärung des J. zur falschen Auffassung der M. gelangt sind. Vgl. zu ראשון ראשון — מעביר ראשון ראשון R. H. 17a. Gott nimmt jede Sünde einzeln fort, er lässt sie nicht zusammenkommen, ראשון ראשון קנה, B. B. 86b, sobald jedes einzelne Mass abgemessen ist, ist es erworben, es heisst nach und nach, allmählig, gesondert: ראשון ראשון משמט heisst jede einzelne Schuld gilt als erlassen.

das ist eine Verabredung gegen das Gesetz (מ״ע״מ״ש״ב) und ebenso finden wir den Satz ר' בא בר ממל עמרם רב מתנה בשם רב המלוה את חברו על מנת שלא לתובעו שביעית משמטתו, denn das Gesetz macht den Schuldenerlass nicht vom Fordern abhängig, sondern es gilt allgemein. Wir sehen sonach, dass J. einen Unterschied macht zwischen אונאה- und dem שמטה-Gesetz.

B. In b. Makkoth wird im Namen Samuel's auch der Satz aufgestellt, על מנת שלא תשמטני שביעית שביעית משמטתו, dagegen wird ein Widerspruch mit dem Satze Samuels gefunden על מנת שאין לך עלי אונאה אין לו עליו אונאה. B. geht im Gegensatz zu J. davon aus, das אונאה- und שמטה-Gesetz müssen gleich behandelt werden. Da werden wieder, ähnlich wie bei על מנת und חוץ Verschiedenheiten im Ausdruck angegeben. Wird gesagt, על מנת שאין לך עלי אונאה, so behauptet Samuel אין לו עליו אונאה; wird gesagt, על מנת שאין בו אונאה behauptet er הרי יש בו אונאה und ebenso bei שביעית; wird gesagt, על מנת שלא תשמטני בשביעית אין שביעית משמטתו und על מנת שלא תשמטני שביעית שביעית משמטתו, subtile Unterschiede, welche die palästinensische Halacha nicht kannte. Einen noch subtileren Unterschied zwischen אונאה und שביעית nach Rab s. קה״ח zu Ch. M. 67 n. 3. Er citirt auch den J. c. mit der LA על מנת שהשביעית משמטתו אין השביעית משמטתו. Wir sagten schon, dass RMM und REW אין streichen.

5. P. M. Kethub 9 c. heisst es: Wenn der Mann bei dem Verlobungsakt schreibt, ich verzichte auf mein Recht der Erbschaft nach dem Tode meiner Frau, so ist diese Verabredung gültig, RSbG behauptet, sie ist ungültig, er verliert das Erbrecht nicht, denn das ist eine Bedingung gegen das Gesetz (מ״ע״מ״ש״ב) und eine solche Bedingung ist ungültig[20]). Dazu J.: Rab hat wie RSbG entschieden, aber nicht aus seinem Grunde (לפי דבריו). Denn מ״ע״מ״ש״ב hat nur Anwendung, wenn die Bedingung sich nicht auf das Vermögensrecht bezieht[21]), der Verzicht auf das Erbe ge-

---

[20]) In TE. steht ausser RSbG noch R. Jochanan b. Beroka u. R. Josua b. Korcha.

[21]) In J. BB c. steht בדבר שאינו של ממון, in Keth. בדבר שבגופה, letzte LA stimmt mit der in Kid. c. der Chachamim überein, in B.B. allgemein kann auch R. Meir damit übereinstimmen.

hört doch in das Vermögensrecht[22]), darum ist der Grund מ"ע"מ"ש"ב nicht richtig. Der Verzicht auf das Erbe ist aber darum nicht gültig, weil das Erbschaftsrecht erst nach dem Tode der Frau eintritt, und auf ein zukünftiges Recht, das man noch nicht hat, man nicht verzichten kann, wie man eine zukünftige zweifelhafte Sache auch nicht erwerben kann (אין אדם מקנה ד"ב"ש"ב"ל[23]), wie es auch vorher im J. heisst וכי יש אדם מתנה על דבר שאינו בעולם

B. Durch den fälschlich Rab zugeschriebenen Satz על מנת שאין לך עלי אונאה יש לו עליו אונאה und der ihm zugeschriebenen Behauptung א"מד"ש"ב"ל kommt B. mit dem authentischen Satz

---

[22]) Aus diesem Zusatze, der doch selbstverständlich ist, geht hervor, dass RSbG den Unterschied von תנאי ממון und אינו ממון anerkannt hat, dass er ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונת nicht bestritten hat, aber er hielt den Verzicht auf Erbschaft als nicht unter תנאי של ממון fallend. Ein תנאי של ממון, nahm er an, ist ein solcher, wo Verpflichtungen des einen gegen den anderen stattfindet, da kann man von Verzicht der Verpflichtung reden, die Erbschaft ist nicht die Uebertragung eines Rechts von Seiten einer Person, sondern des Gesetzes, mit a. W. Gott selbst spricht ein frei gewordenes Eigenthum Jemandem zu; da meinte RSbG kann von einem Verzicht nicht die Rede sein. Der vom Gesetze eingesetzte kann höchstens nach Erlangung der Erbschaft diese verschenken, aber auf das Erbe verzichten kann er nicht. Die Gegner der RSbG hielten wohl auch bei Erbschaft einen Verzicht für statthaft als דבר של ממון, und dieser Ansicht schloss sich Rab an.

[23]) Das steht im Gegensatz zu B., welcher annimmt Rab habe behauptet א"מ"ד"ש"ב"ל. Nicht nur ב"ה"ג, der den J. citiert (s. R. Ascher z. St.) erklärt die Worte שבסוף הוא זוכה בהן als Antwort, sondern alle anderen Erklärer (vgl. NJ). Dünner (ib. p. 196) will die Worte שבסוף הוא זוכה zur Frage ziehen, was ganz falsch ist. Er verwechselt das Eigenthumsrecht am Felde, was R. Jochanan dem Manne erst nach dem Tode der Frau zuschreibt, mit dem Rechte an den Früchten, das er gleich bei der Verheirathung hat. Die תימה ist nicht auf den בה"ג sondern auf Dünner. Darin stimme ich mit Dünner S. 44 überein, dass aus dem J. nicht hervorgeht, dass Rab behauptet hat, ירושת הבעל דרבנן ja selbst RSbL, von dem im J. gesagt wird, ירושת הבעל sei nicht biblisch, hat das nicht angenommen, wie schon RMM und REW den J. emendieren. Dünner schreibt וזה זר מאוד, das sei fremdartig, wunderlich, „wir finden dergleichen aber mehrere Fälle", das muss doch heissen, dass B. Behauptungen Amoraim zuspricht, die sie nicht gehabt haben, warum sollen sie nicht den Tannaim Meinungen in den Mund gelegt haben, die sie sie nicht gehabt hatten, wie wir sagen, producirt haben? Und doch sagt Dünner בודאי היו שמיעא להו לאמראי דבבל דאיכא תנאי דס"ל הכי. Also der J. hat von diesen Behauptungen der Tannaim nichts gewusst und die babyl. Amoräer haben sie gehört!

von Rab הלכה כר׳ ש״ב״ג ולא מטעמא in die Klemme und macht alle möglichen und unmöglichen Erklärungsversuche, um den Wiederspruch zu lösen. Die אחרונים RJE in בני אהובה zu RMBM 12 und 53, ebenso der Verfasser in אבני חמלואים zu EH 92 geben sich erstaunliche Mühe die Widersprüche zu lösen, was ihnen, da es wirkliche Widersprüche sind, nur pilpulistisch gelingen kann.

43c. תנאי.

תנאי קודם למעשה.[1]

Zu den Erfordernissen der Bedingung gehört nach der recipirten Halacha auch die: Die Bedingung muss der Rechtshandlung voraufgehen (תנאי קודם למעשה). Ueber die Bedeutung dieser Worte herrscht unter den Decisoren verschiedene Auffassung. Die meisten oder vielmehr alle mit Ausnahme RMBM's verstehen unter תנאי קודם למעשה, die Bedingung muss ausgesprochen werden, bevor die auszuführende Rechtshandlung angegeben wird. Die Bedingung ist nur dann gültig, wenn sie so gesprochen wird: Wenn das geschieht, oder wenn du das thust, sollst du mir angelobt sein; sagt man aber: Du sollst mir angelobt sein, wenn das geschieht etc., so ist die Bedingung ungültig, gilt sie als nicht beigefügt. Wenn in T. u. M. es immer heisst, הריני מקדשך על מנת, אם; הרי זה גטך על מנת, אם, so ist das nicht genau, meinen die Erklärer. RMBM, welcher nicht annehmen konnte, M. u. T. hätten sich ungenau ausgedrückt, verwarf diese Erklärung von תנאי קודם למעשה und gibt eine andere, nämlich, es soll damit gesagt sein, nicht dass die Bedingung vor der auszuführenden Rechtshandlung gesprochen werden muss, sondern die Bedingung muss vor der Ausführung der Rechtshandlung gesprochen sein. Wenn Jemand sagt: du sollst mir angelobt sein, wenn das geschieht, und er dann der Anzugelobenden

---

[1]) Quellen: T. Kid. § 7 האומר, (3) § 4 הנותן הרשות (4); ib. Keth. § 8 עד שלשם יום (7); M. ib. § 7 המדיר (7), ib. Kid. §§ 5,6 האיש מקדש (2); J. Kid. $2_{4.5}$ $3_{2:3}$ (62d) Keth. 7_7 (31c) Gitin 3_1 (44d); b. Keth. 72 b 73, Gitin 75 b, RJF zu Kethub. u. Kid. c. u. RN das.: RMBM Ischuth 6_4, 7_{23}: Tur u. Sch. Ar. 38_{35} בית שמואל das., JBR zu Berera 5. אבני המילואים zu Sch. Ar. c.

Geld oder Geldeswerth gibt, so ist die Bedingung gültig. Sagt er aber, du sollst mir angelobt sein, und er gibt ihr Geld oder Geldeswerth und nachher sagt er, wenn du das thust, oder wenn das geschieht, so ist die Bedingung ungültig, weil מעשה קודם לתנאי erst die That vorgenommen wurde, die Rechtshandlung ausgeführt und nachher die Bedingung gesprochen wurde. Alle anderen Decisoren wenden gegen diese Erklärung RMBM's ein, sie sei gegen eine klare Stelle des B. In Gittin c. heisst es: לימא לא יהא גט אם לא מתי בעינן תנאי קודם למעשה, woraus wir deutlich ersehen, dass B. unter תנאי קודם למעשה verstanden haben muss, die Bedingung muss vor dem Aussprechen der Rechtshandlung gesprochen werden. RJE c. rechtfertigt RMBM durch J. Kid. 3 c. Dort heisst es: סדר טמפון כך הוא אנא פלן בר פלן מקדש לך אנת פלונית בת פלוני על מנת לתן לך מיקמת פלן וכו'. Das war die stehende Formel eines Verlobungspaktes uud es wurde erst die Rechtshandlung ausgesprochen und dann die Bedingung; ein Beweis, dass die Erklärung der anderen Decisoren nach J. falsch ist. Man kann aber nur sagen, die Decisoren ausser RMBM halten sich an B. und legen J., wo er im Widerspruch mit B. steht, keine Bedeutung bei; RMBM aber folgt oft J. gegen B. Jedoch aus dieser J.-Stelle folgt nur, dass die Erklärung von J. mit der des B. nicht übereinstimmt, einen Beweis für die Erklärung RMBM's enthält sie nicht. Die Erklärung RMBM's nämlich enthält eine Schwierigkeit, welche der טור c. aufwirft, die nicht zu beantworten ist. Wenn die Erklärung von תנאי קודם למעשה die von RMBM gegebene die wäre, dass, wenn erst die Rechtshandlung gesprochen und vorgenommen und nach dieser erst die Bedingung hinzugefügt wurde, so brauchte dieses Erforderniss von תנאי קודם למעשה gar nicht erst besonders angegeben zu werden, denn das folgt schon aus dem Princip, dass קידושין zu den Handlungen gehört, bei welchen unmittelbare Zurücknahme des Wortes תוך כדי דבור (s. oben I S. 34) ungültig ist, was RMBM c. 7_{22} nach Nedarim 87 auch auszieht. Es muss daher מעשה קודם לתנאי etwas anderes ausdrücken als das, was RMBM sagt. Wenn in אבני המלואים gegen Tur eingewendet wird, eine Bedingung machen, heisst nicht zurücknehmen, so wäre das richtig, wenn RMBM מעשה קודם לתנאי so erklären würde: Wenn Jemand der Frau erst die Werthsache giebt und dann sagt: du sollst mir

angelobt sein unter der Bedingung, dann ist die Bedingung keine Zurücknahme, aber RMBM erklärt מעשה קודם לתנאי so: Er sagt erst, du sollst mir angelobt sein, gibt die Werthsache, nachher spricht er unter dieser Bedingung; hier ist die hinzugefügte Bedingung wohl einer Zurücknahme resp. einer Beschränkung gleich zu achten und folgt schon aus dem Princip, dass bei Kiduschin nicht angenommen wird [2]תוך כדי דבור כדבור דמי. Keine der Erklärungen von תנאי קודם למעשה entspricht dem Begriff nach palästinensischer Halacha. Wir werden denselben aus T. und J. klar beweisen und werden zeigen, wie wegen veränderter Auffassung des B. Stellen der pal. M. von der babyl. Redaction ausgelassen und als Boraithas geändert wurden.

P. Vor Allem lesen wir in T. Gitin 7(5)$_2$ gleichsam als Protest gegen die Erklärung des B. von תנאי קודם למעשה, die Bedingung muss vor dem Ausspruche der Rechtshandlung gesprochen werden, זה גטך מהיום אם מתי מחולי זה אם מתי מחולי זה זה גטך מהיום[3] הרי זה גט. Es soll damit gesagt werden, dass es gleich ist, ob er מהיום, worauf es ankommt, zuerst oder zuletzt sagt, aber dass die Bedingung zuerst gesprochen werden muss, das hat Niemand behauptet. Ferner lesen wir in T. Kid. c. כל תנאי שיש מעשה מתחלתו תנאו בטל כיצד הריני חולצך על מנת שירצה אבא אף על פי שלא רצה האב הרי זו מקודשת הריני בועלך על מנת שירצה אבא אף על פי שלא רצה האב הרי זו מקודשת ר' שמעון בן יהודה אומ' משום ר' שמעון[4]

---

[2]) Richtig ist der Einwand von אבני המלואים gegen ט"ז, dass bei מתנה wohl תוך כדי דבור eine Zurücknahme gültig ist und dass der Beweis des ט"ז von Gemara ב"מ nicht stichhaltig ist. In der Sache selbst mag ט"ז Recht haben. RAJ bemerkt zu der in b. Kid. 59a angeführten Controverse ob דבור מבטל דבור zwischen R. Jochanan u. RSbL, dass zwar eine ähnliche Controverse an mehreren Stellen des J. zwischen R. Jochanan und RSbL angeführt wird, aber nicht bei Kid. und er fügt hinzu, möglich, dass J. angenommen, קידושין sei eine מעשה; da gestanden alle zu אין דבור מבטל מעשה. Nach dieser Annahme würde nicht nur bei קידושין, sondern bei jedem anderen Geschäfte, nachdem der Uebergeber den Zweck ausgesprochen und die Uebergabe vorgenommen, nicht gestattet sein, nach der Uebergabe zurückzunehmen oder zu ändern auch ת"כ"ד, denn אין דבור מבטל מעשה.

[3]) REW allerdings emendirt nach Gemara. — Die Worte ולאחר מיתה in E nach מהיום sind zu streichen, es muss wie in AW gelesen werden.

[4]) AW haben ר' שמעון בן אלעזר משום ר' מאיר s. Anm. 5.

רצה האב מקודשת שלא היתה בעילה אלא על תנאו הראשון כלל אמר ר׳ שמעון בן אלעזר [משום ר׳ מאיר] [5] כל תנאי שאפשר לה לעשות בה ובשלוחה והתנה עמה תנאו קיים ושאי אפשר לעשות אלא בגופה והתנה עמה תנאו בטל׳ Wir haben hier Controverse und Definition von dem Begriff ׳מעשה קודם לתנאי Unter מעשה קודם לתנאי sind bloss zwei Rechtshandlungen zu subsumiren, nämlich חליצה und קידושין בביאה oder auch מקדש על תנאי ובעל (s. w.). Diese zwei Rechtshandlungen schliessen Stellvertretung aus אי אפשר לעשות אלא בגופה. Jede andere Handlung behauptet der erste Tannai (R. Meir) kann, obwohl vorgenommen, in suspenso bleiben [6]). Werden Kid. durch Geld oder Geldeswerth vorgenommen oder auch durch שטר, so ist die Handlung in der Schwebe. Tritt die Bedingung ein, so war das Geld כסף קידושין; tritt sie nicht ein, so war das Geld depositum und muss nachher zurückgegeben werden, oder kann ihr auch als Gescheuk verbleiben; ebenso ist es bei jedem anderen Rechtsgeschäft, bedingtem Kauf oder bedingter Schenkung. Hingegen kann bei חליצה und קידושין בביאה, welche Stellvertretung ausschliessen, die Handlung nicht in der Schwebe sein. Die Handlung kann nicht ungeschehen gemacht werden. Der frühere Zustand lässt sich nicht mehr herstellen. Eine feierliche Handlung wie חליצה, wo die Personen selbst vor Gericht erscheinen müssen, kann nicht von einer Bedingung abhängig gemacht werden. Da muss erst die Bedingung erfüllt sein, ehe die Handlung vorgenommen wird, ebenso bei קידושין בביאה. Ist sie vorgenommen vor Erfüllung der Bedingung, so gilt sie als nicht beigefügt (תנאו בטל). Das war die Behauptung des R. Meir und war gewiss die alte Auffassung. R. Simon erkennt dies Princip nicht an. Es gibt doch Fälle, in welchen חליצה פסולה ist, sie kann deshalb wohl auch bedingungsweise vorgenommen werden. Sie kann auch in der Schwebe sein, ebenso können קידושין בביאה in der Schwebe

---

[5]) Hier muss ר׳ שמעון בן אלעזר משום ר׳ מאיר stehen, was in AW nach oben gesetzt wurde, s. Anm 4. ר׳ שמעון בן אלעזר משום ר׳ מאיר kommt oft in T. vor und משום ר׳ מאיר fehlt manchmal in T. vgl. T. Kid. 3_1, wo in A משום ר׳ מאיר fehlt und in EW u. J. steht.

[6]) In der Erklärung כיצד werden Beispiele von אפשר לעשות על ידי שליח angegeben. Die Beispiele für אי אפשר brauchten nicht wiederholt zu werden, weil sie schon vorher gestanden, nämlich חליצה und קידושין בביאה So erklärt auch RSA.

sein. Wir haben schon oben (S. 242 A.) gesagt, dass R. Simon auch den Fall von חליצה bestreitet, weil dieser Fall eher ungeschehen gemacht werden kann, als ביאה. Es ist auch möglich, dass er den Fall von חליצה nicht bestritten hat, weil חליצה eine biblische Verpflichtung enthält und man von Alters her Bedingungen bei חליצה für unthunlich hielt. Es könnte dadurch die Frau verhindert werden, eine neue Ehe einzugehen, aber das Princip R. Meirs erkennt er nicht an, dass eine מעשה בגופה vor Erfüllung der Bedingung als unbedingt gilt, wenn eine Bedingung gemacht worden [7]). Dieselbe Controverse zwischen dem ersten Tannai (R. Meir) und R. Simon b. Jehuda im Namen R. Simons finden wir in T. Kid. 4_4. Dieser Paragraph stand m. E. in der pal. M. nach M. Kid. 2_5. Während bei מקדש על תנאי וכנס Uebereinstimmung herrschte (s. w.), war bei מקדש על תנאי ובעל Controverse zwischen R. Meir und R. Simon. In T. c. heisst es המקדש בטעות ובפחות משוה פרוטה וכו׳, dies המקדש בטעות bezieht sich — gegen B — auf המקדש אשה ע״מ שאין עליה נדרים ונמצאו עליה נדרים וכו׳. Hat Jemand, sagt dieser §, Kiduschin gegeben aus Irrthum, d. h. er hat die Bedingung gemacht, שאין עליה נדרים oder מומין, oder er hat mit einer Münze, welche nicht den Werth einer פרוטה hat, Kiduschin gegeben und er dann Brautgeschenke schickt (סבלונות), so haben die Kiduschin keine Geltung, denn die Geschenke beziehen sich auf die voraufgehenden Kid., und diese hatten keine Geltung. Hierin herrscht Uebereinstimmung, hingegen אם בא עליה, da ist Controverse, R. Simon stellt diesen Fall dem vorhergehenden סבלונות gleich, die בעילה war על קידושין הראשונים, und da die Bedingung nicht erfüllt war, so sind die Kiduschin ungültig; ebenso בפחות משוה פרוטה, da die Kid. mit dieser geringen Münze ungültig waren, so gilt die בעילה als ausser der Ehe vorgenommen; R. Meir hingegen, seinem Princip gemäss sagt, eine Bedingung, bei welcher מעשה קודם לתנאי ist, hat keine Gültigkeit. Eine בעילה kann nicht bedingungsweise und nicht im Zweifel, ob die Kid. Geltung haben, vorgenommen werden, sondern die בעילה gilt, wenn

---

[7]) Wenn Tos. Keth. c. behaupter, תנאי שאי אפשר על ידי שליח war, weil rationell, unbestritten, so ist aus T. das Gegentheil bewiesen. R. Simon hat dies Princip nicht anerkannt. Tos. allerdings kann sich auf B berufen (s. sub B).

sie nicht ausdrücklich לזנות erklärt wird, לשם קידושין. Eine Handlung, die nicht durch Stellvertretung vorgenommen werden kann, schliesst Bedingung oder Zweifel aus. So heisst es auch in T. חליצה מוטעת כשרה. Wir sagten schon, dass bei חליצה R. Simon zugestimmt haben kann, aber nicht aus dem Princip R. Meirs. Es ist m. E. kein Unterschied in der Controverse ob בעל סתם oder בעל על תנאי, in beiden Fällen ist nach R. Meir die בעילה unbedingt, nach R. Simon bedingt.

Dass das die Auffassung des J. war, ersehen wir aus J. Kid. c., wo es heisst אמר ר' יוחנן כל תנאי שיש מעשה מתחלתו מקודשת לחומרין. R. Jochanan hat המקדש בטעות ובעל durch מעשה קודם לתנאי erklärt, worüber R. Meir und R. Simon controversiren und er entschied, beiden Meinungen gerecht werdend, לחומרא, wie er auch bei המקדש במלוה (vgl. NJ u. oben Anm.); über letzteres war R. Seira ungehalten. Darum sagt auch J. Nasir מתניתא דר"מ ור' יהודה ב"ת s. oben S. 364, dass in M.B.M. מעשה קודם לתנאי תנאי בטל R. Meir zum Autor haben, denn R. Simon gestatte מעשה קודם לתנאי; hingegen ist bei קדשה על תנאי וכנסה סתם keine Controverse der Tannaim angegeben, weil bei כנסה wohl R. Simon auch zugestand, dass durch כניסה und בעילה die Absicht von Kid. klar zu Tage tritt und אין תנאי בנישואין wohl allgemein galt. Nach J. ist m. E. bezüglich der Erklärung der M. kein Unterschied zwischen R. Jochanan und RSbL. Auch R. Jochanan wird כנסה סתם auf die רישא bezogen haben, denn er sagt ja selbst קדשה על תנאי וכנסה על תנאי, so muss sie doch גט haben, denn אין תנאי בנישואין[8], die Controverse war nur bei קדשה סתם וכנסה סתם. RSbL behauptet in diesem Falle hat die Frau Kethuba, R. Jochanan, sie hat keine Kethuba. Darum ist zwischen der LA קדשה על תנאי וכנסה סתם oder קדשה על תנאי וכנסה על תנאי gar kein Unterschied. Denn bei כניסה gestand auch R. Simon, dass der תנאי ungültig ist, wie R. Meir bei בעל, denn אין תנאי בנשואין war unbestritten. Auch

---

[8]) In b. Jeb. 106 heisst es, אין תנאי בנישואין hätte auch Samuel behauptet, denn die Schulen Schammai und Hillel hatten darin überein gestimmt. Tos. wollen den Widerspruch zwischen Jeb. c. und Keth. c. lösen, indem sie statt שמואל lesen רב. Man könnte ebenso gut in Kethub anstatt שמואל einen anderen Amoräer emendiren, so dass Rab und Samuel אין תנאי בנישואין, behaupteten, was doch einleuchtend ist, und in Palästina gar nicht bestritten war.

aus einer anderen J.-Stelle können wir erweisen, dass מעשה קודם לתנאי so aufgefasst wurde, wie wir erklärt haben, oder vielmehr die J.-Stelle enthält durch unsere Auffassung Klarheit, während sie bis jetzt sehr schwierig war. Kid. 3_2 heisst es: Ein Ehepaar kam vor R. Abahu; die Frau behauptete, der Mann habe ihr die im Verlobungspakt (סמפון) versprochene Summe nicht geleistet, während der Mann behauptete, sie schon gezahlt zu haben. R. Abuha entschied, der Mann müsse das Versprochene zahlen, ausser er beweist, dass er schon gezahlt habe. Darauf erwiderte der Mann, wenn ich nicht bezahlt habe, so ist ja meine Ehe ungültig; denn die Bedingung ist nicht erfüllt worden. Darauf R. Abahu: So lange ich lebe (מימי), hat mich keiner so gehöhnt, wie dieser Mann. Darauf sagt er wieder, der Mann muss bezahlen, dann heisst es ולא הדא היא קדמייתא. Die Commentatoren erklären: zuerst habe R. Abahu dem Mann Recht gegeben, nachher entschied er, er müsse bezahlen, dann sollen die citirten Worte bedeuten, so hatte ja R. Abahu zuerst entschieden? Darauf folgt, Er hat für die Folge den Verlobungspact so festgesetzt, dass er als gerichtlicher Akt gelten soll, damit kein Streit entstehe. Das soll eine Antwort sein auf die Frage ולא הדא היא קדמייתא. Kurz, die Stelle ist schwierig. Sie ist aber so zu erklären. R. Abahu sagte: Bis jetzt hat mich Keiner noch so gehöhnt, das ist nicht Zustimmung; er sagte dann, der Mann müsse zahlen, denn das darf nicht zuerst sein, (ולא הדה קדמייתא), nämlich es darf מעשה nicht vor dem תנאי sein; ist die Ehe geschlossen worden, dann ist sie nicht mehr vom תנאי abhängig. Sie bleibt gültig, aber das gegebene Versprechen muss doch gehalten werden, die Schuld ist dadurch nicht erloschen. So ist auch verständlich J. Jebamoth 12_6; dort sagt R. Jochanan unter חליצה מוטעת, welche כשר ist, versteht man: Wenn man zu dem Mann sagt: nimm die חליצה vor, und die Frau wird dir 100 Mana geben. Darauf sagte R. Mana, wenn man zu ihm על מנת gesagt hat, muss man das versprochene Geld ihm geben. Er meint nicht, dass die חליצה von der Erfüllung des Versprechens abhängig ist, diese bleibt כשר aber wenn על מנת gesagt wird, hat der Mann durch die Gültigkeit der Rechtshandlung einen Rechtsanspruch auf das Geld erlangt, während ohne על מנת — du wirst erhalten 100 Mana — ein Versprechen ist, dem keine Rechtskraft zugesprochen wird.

B. Babli hat, wie wir wissen, angenommen, R. Meir behaupte, jede Bedingung muss in allen Stücken der von Moses gemachten Bedingung bei תנאי בני גד gleich sein. Da nun dort die Bedingung lautet, אם יעברו.. ונתתם, so muss bei jeder Bedingung vor dem Aussprechen der Rechtshandlung die Bedingung gesprochen werden, was aus Gemara Gitin unzweifelhaft hervorgeht. So hat auch B. die M. in B.M. 7_{11} מעשה קודם לתנאי תנאי בטל erklärt. Wenn aber die Rechtshandlung wirklich zuerst vorgenommen wurde und dann die Bedingung vorher und darauf die Rechtshandlung ausgesprochen wurde, so ist die Bedingung gültig. Die Söhne Gad hatten ja schon das Land eingenommen, aber Moses hat die Bedingung zuerst ausgesprochen und dann gesagt, das Land soll ihnen als Eigenthum zufallen. Auch die Bedingung הריני בועלך על מנת שירצה אבא hat, wenn sie richtig ausgesprochen wird אם ירצה אבא הריני בועלך Gültigkeit. Der Ausdruck in der Boraitha ist ungenau. Wenn eine Controverse zwischen dem ersten Tannai und R. Simon besteht, dass der eine behauptet אינו מקודשת und der andere מקודשת, so ist der Grund der verschiedenen Decision, dass der Ausdruck על מנת שירצה אבא verschieden aufgefasst wird, der eine Tannai verstand darunter, dass er nicht wehrt, und das geschah nicht, darum מקודשת, der andere verstand darunter, er müsse seine Zustimmung geben, und das hat er nicht gethan, darum אינו מקודשת (vgl. Keth. c.), würde aber die Bedingung nicht zweifelhaft sein, dann wäre Uebereinstimmung, dass die Bedingung gültig ist. (vgl. בית שמואל zu EH 38_{35}, dass er so entscheidet, vgl. dagegen oben S. 171 die Frage von RJBR). Auch der Einwand, dass קידושין בבעילה nicht durch שליח vorgenommen werden kann, welchen B. als besonderes Erforderniss aufstellt, das allgemein zugestanden wird, beseitigt B. durch einen neuen Gedanken איתקשי הויות להדדי[8a]). Wir sehen, dass dies lauter neue Gedanken sind, die mit der pal. Halacha nicht übereinstimmen. Wie ist das aber zu verstehen? In T. c. steht doch ausdrücklich das Gegentheil. RSBA, auch angeführt in ש"מ, wirft schon die Frage auf, in T. Kid. c. steht doch als Grund von der Behauptung des R. Simon b. Jehuda im Namen des R. Simon שלא היתה בעילה

[8a]) **Dass J. entgegengesetzter Ansicht war, ersehen wir aus J. Kid. 3_1 (68 c), wo** קידושי כסף **von** קידושי שטר **von einander unterschieden werden.**

אלא על תנאי הראשון? er antwortet, diese T. wurde nicht anerkannt, sie galt als משובשתא. Hat man in Babylonien die T. oder vielmehr die pal. M. vor sich gehabt? Denn dass die M. von R. Jehuda Hanssi bei den Bedingungen die Controverse und die Definition von מעשה קודם לתנאי gehabt haben muss, ist vorauszusetzen. B. aber hat über מעשה קודם לתנאי einen anderen Begriff. Er strich das כיצד und da R. Simon nur die Behauptung von הריני בועלך, bestreitet, so kann der Satz von R. Simon b. Eleasar nicht als Grund auf das vorherige sich beziehen, sondern ist ein allgemeines Erforderniss bei jeder Bedingung, und שלא היתה בעילה אלא על תנאי הראשון wurde gestrichen. Wegen der verschiedenen Meinungen der babyl. Amoräer wurde der ganze Passus in M. nicht aufgenommen und als Boraitha variiert. Der Grund, dass man einen תנאי wieder aufheben kann, wie RMBM annimmt, wird von RSBA und RN bestritten und aus M. Kid. das Gegentheil erwiesen. Was man unter טעות שתי נשים versteht, ist trotz aller verschiedenen Erklärungen (vgl. RJF c.) so schwierig, dass man sieht, der Unterschied ist von Rabba nur aufgestellt, um die Annahme zu rechtfertigen, Rab und Samuel hätten bei קדשה על תנאי und כנסה סתם behauptet, die Frau brauche keinen גט, was nach pal. Halacha keiner der Tannaim oder Amoräer behauptet hat, wie wir das aus J. ersehen. Der Passus המקדש בטעות, in T. Kid. 4_4, der sich gewiss auf die M. 2_5 על מנת שאין עליה נדרים bezieht, wird von B. so erklärt, dass פחות משוה פרוטה eine Erklärung dazu ist. Durch die b. M.-Redaction ist המקדש בטעות ausgelassen und ebenso אם בעל קנה, sowie die Controverse von R. Simon; in der Boraitha wird wiederum der Passus bei R. Simon שלא היתה בעילה אלא מחמת קידושין הראשונים ausgelassen und die Controverse auf eine problematische Weise begründet. Ich glaube, dass jeder, der kritischen Sinn hat, zugestehen muss, dass B. nicht authentische Boraithas vor sich hatte, die man in Palästina nicht kannte, sondern, dass er die pal. M. nach seinen Prinzipien geändert und gekürzt hat[9]).

---

[9]) **Dünner zu Kethub. 72 schreibt: Aus M. Kid. lernen wir, dass wenn jemand einer Frau zum Zweck der Kid. weniger als ein Peruta gibt, nachher ihr Geschenke schickt und er weiss, dass er weniger als eine Peruta gegeben, die Frau מקודש ist. Das geht gar nicht aus der M. hervor. Woher sollen wir wissen, dass er es weiss, und woher weiss es die Frau, dass**

Haben wir gezeigt, dass bezüglich der behandelten Erfordernisse des תנאי die Auffassung des B. von der von T. und J. ganz verschieden ist, so ist von den anderen Erfordernissen, die die b. Halacha aufstellt: הן קודם ללאו und תנאי ומעשה בדבר אחד in den pal. Quellen keine Spur zu entdecken. Es heisst in T. $7(5)_{11}$ „und auch in M. 7_8 הרי זה גטך אם לא באתי מכאן ועד י״ב חודש, ebenso in T. 2_4 הרי זה גטך על מנת שתחזירי לי את הנייר מגורשת. Das war unbestritten. B. will diesen Satz als nicht in Uebereinstimmung mit R. Meir hinstellen, nach seiner Annahme, jede Bedingung muss der von Moses gemachten gleichen. So viel ist zu ersehen, dass die babyl. Amoräer das Bestreben hatten, Bedingungen zu erschweren und war dies für das Eherecht wohl erforderlich, aber für den Verkehr hindernd, so dass das Leben, wie Hag. Maimuni sagt, sich über die babyl. Halacha hinwegsetzte (מנהג עוקר הלכה), in Wirklichkeit ist man zur alten pal. Halacha zurückgekehrt.

——— ———

44. לאחר, עד[1].

Aufschiebende und auflösende Befristung (ex die, ad diem).

„Der begriffliche Gegensatz zwischen Anfangstermin und aufschiebender Bedingung liegt in dem Unterschiede vom Begriff „Bedingung“ und „Zeitbestimmung“. Anfangstermin und Suspensiv-

---

die Geschenke zum Zweck der קידושין sind? Man könnte höchstens es aus der b. Gemara schliessen, aber nicht aus der M. In M. steht ohne Unterschied אינה מקודשת. — Die offene Verschiedenheit zwischen B. und J. hebt er hervor, nämlich, dass B. R. Jochanan behaupten lässt, דמקדש על תנאי ובעל אב ר׳ חייה בשם ר׳ יוחנן וצריכה während im J. steht, אינה צריכה ממנו גט [דברי הכל?], אפי׳ ממנה גט אפי׳ קדשה על תנאי וכנסה סתם Ich füge hinzu: in Kid. ist die LA קדשה על תנאי וכנסה על תנאי, was aber nach unserer Erklärung gleich ist (s. oben). Dünner sagt, ראה זה דבר פלא. Dergleichen Verschiedenheiten zwischen J. und B. haben wir oft, das ist gar nicht so sehr zu verwundern, vgl. Tos. Menach 58 b s. v. איכא דאמרי. Es ist nicht unmöglich, dass auch Samuel nicht gesagt hat אינה צריכה גט. (s. oben den Widerspruch mit Jebam.) Hat man Amoraim Behauptungen irrthümlich zugeschrieben, die sie nicht gehabt haben, warum nicht auch den Tannaim?

[1]) Quellen: T. Temura § 2 חומר (3); ib Ned. § 3 ר׳ אלעזר בן יעקב (2); M. Ned. § 5 ארבעה נדרים (3); ib. Kid. 3_1 J. Kid. 3_1 (63 cd) ib. 3_5 (64a); Nedarim 3_5 (38 a); b. Kid. 59 ab; Nedarim 28,29; Keth. 82,86; RMBM Ischut $7_{10\text{-}11}$; Gerusch. 9_1; EH 40,146, dazu Note 7 von REW; ChM 191_4; Hagah. 197_7.

bedingung machen den Eintritt eines Rechtsgeschäfts von einem zukünftigen Umstande abhängig, dessen Eintritt bei der Suspensivbedingung ungewiss ist, also auch ausbleiben kann, während er bei der aufschiebende Befristung unumstösslich sicher erfolgt" [2]). Dasselbe lässt sich von der auflösenden Bedingung und auflösenden Befristung sagen, wenn wir den Unterschied zwischen der suspensiven und auflösenden Bedingung nur darin setzen, dass bei dieser Rückziehung stattfindet, bei jener nicht, aber beide von Eintritt der Bedingung abhängig, also zweifelhaft sind, während die auflösende Befristung mit Sicherheit erfolgt. Ferner heisst es das. S. 28 „Bezüglich des befristeten Rechtsgeschäfts stehen sich zwei Meinungen gegenüber: Savigny führt aus, dass die Beschränkung des Rechtsgeschäfts durch einen Kalendertag den Sinn hat, dass das Recht selbst gleich erworben, die Ausübung desselben bis zu jenem Tage aufgeschoben werde. Nach Unger ist das Dasein des Rechtsverhältnisse bis zum Eintritt des dies hinausgeschoben. H. selbst meint, es kann eine für alle Rechtsgeschäfte gleich lautende Antwort nicht geben. Windscheid [3]) sagt: Ihre künftige Existenz (die rechtliche Wirkung) ist vollkommen sicher, die Existenzfrage kann für sie nicht mehr aufgeworfen werden. Die Auffassung, dass das befristete Recht noch gar nicht existiere, verwirft er. Von der l. 45 § 1 D. 31; l. 10 D. 36,1 sagt er, darf angenommen werden, dass sich darin nur eine frühere Entwicklungsphase darstellt. Ferner weist er entschieden die Ansicht von Adikes zurück, dass der Termin eine Art Bedingung sei, obwohl auch Adikes einen Unterschied zwischen Bedingung und Termin annehmen muss.

Wie ist es im jüdischen Recht? Wir stellen gleich die pal. Halacha nach T. und J. der babylonischen nach M., Boraitha und Gemara einander gegenüber.

P. 1. Termin ex die. In T. Temura c. heisst es: Wenn jemand sagt, dieser Ochse soll nach 30 Tagen heilig sein, so ist er, wenn er ihn innerhalb der 30 Tage geschlachtet hat, zum Essen erlaubt; ist er gefallen (מת), so ist er zum Genuss (בהנאה zum

---

[2]) M. Horowitz: Der Anfangstermin im Gegensatz zur aufschiebenden Bedingung nach gemeinem Recht und BGB, Hamburg 1902, S. 15 ff.

[3]) Pandecten § 96.

Verkauf) erlaubt. Hier haben wir Heiligung einer Sache mit aufschiebender Befristung. Man würde geneigt sein, aus dieser Stelle zu schliessen, ein Rechtsgeschäft auf einen Termin gestellt, bindet nicht, man kann es ohne Grund wieder aufheben; denn man kann ja den ex die geheiligten Ochsen wieder verkaufen. Aber der Schluss ist m. E. verfehlt. Die Heiligung durchs Wort wieder aufheben, kann er nicht, denn sonst müsste es heissen האומר שור זה הקדש לאחר · · · חוזר. Da es aber heisst שחטה וכו' so liegt darin der Gedanke: Gebunden an sein Wort ist er so lange, als er nicht durch eine That die Ausführung seines Wortes unmöglich gemacht hat. Ein Geschäft ex die hat nach der pal. Auffassung den Sinn: Wenn ich innerhalb der 30 Tage über die Sache nicht anders verfüge, wenn ich es am 30. Tage noch besitze, soll es geheiligt, resp. verkauft sein. Einen Unterschied zwischen Heiligung und Verkauf werden wir noch angeben. Besitzt er die Sache noch nach dem 30. Tage, so wird sie heilig, resp. ist sie verkauft. Es ist m. E. ähnlich der ad diem addictio des RR, wo der Verkäufer zwar nicht gebunden ist, wenn ihm in der Zwischenzeit ein besseres Angebot gemacht wird; ist dies aber nicht geschehen, so ist er gebunden. Aus freien Stücken kann er nicht zurücktreten (s. l. 2 D. 18,2). Diese Auffassung der T. geht aus der Bemerkung R. Jochanans (J. Kid. c.) hervor, welche er auf Grund dieser T.-Stelle gemacht hat. Er behauptet dort: Wenn Jemand sagt, dieser Ochse soll nach 30 Tagen zum Ganzopfer bestimmt sein, und er ihn in der Zwischenzeit verkauft, so ist er verkauft, hat er ihn (in der Zwischenzeit) zum Friedopfer bestimmt, so ist er Friedopfer, hat er ihn aber innerhalb der 30 Tage wieder zurückgekauft, so ist er nach der ersten Bestimmung wieder zum Ganzopfer geheiligt. Man sieht daraus, der bis zum Termin eine Sache Heiligende ist gebunden, wenn an dem bestimmten Tage die Sache in seinem Besitze ist, obwohl er in der Zwischenzeit andere Verfügung über dieselbe getroffen hat. Aus freien Stücken die Heiligung zurücknehmen, kann er nicht. Dieselbe Auffassung über einen beigefügten Termin ex quo ergibt sich aus einer Bemerkung des dortigen J. zur M. Kid. c., welche folgendermassen lautet: Wenn Jemand zum Weibe sagt, du sollst mir nach 30 Tagen angelobt sein, und die Frau innerhalb dieser Zeit einem anderen sich verlobt, so ist sie dem zweiten angelobt. Dazu

bemerkt J.: Ist aber der zweite innerhalb der 30 Tage gestorben, oder hat er ihr Scheidung gegeben, so treten die ersten Kiduschin in Kraft. Denn, heisst es weiter, jede Bedingung, welche während der Kid. besteht, hat Gültigkeit, wenn sie auch nachher nicht besteht, und umgekehrt. Wir sehen, dass die Verlobung אחר שלושים יום (ex die) als Bedingung aufgefasst wird, u. z. so: Für den Fall, dass du am 30. Tage frei bist, sollst du von diesem Tage an mir angelobt sein. Er ist in jedem Falle gebunden, sie in dem Falle, wenn sie am 30. Tage frei ist, selbst wenn sie inzwischen einem anderen sicher angelobt war, aber an dem bestimmten Tage, sei es durch Tod des Verlobten oder durch empfangenen Scheidebrief wieder frei geworden ist. Es folgt daraus dass beide aus freien Stücken nicht zurücktreten können; wenn es das. heisst מקודשת לראשון, so heisst das in jedem Falle: Wenn der Verlobte die Ehe jetzt nicht eingehen will, so muss er ihr גט geben[3]): Ebensowenig als bei einer Bedingung mit אם, die gleich ist לאחר, ein Rücktritt vor Eintritt der Bedingung nach pal. Halacha von Seiten der Verlobten möglich ist, ist es auch bei לאחר. Nur bei גט, weil dem Manne allein das Recht auf Scheidung zustand, konnte er bei einer Bedingung mit אם, da der גט vor Erfüllung der Bedingung keine Wirkung hat, die Scheidung zurücknehmen. Bei bedingten Kid. durch כסף kann doch von einseitigem Rücktritt vor dem Termin keine Rede sein, ausser er wäre bedungen. Ferner geht das auch aus den Unterschieden, welche R. Jochanan ib. betreffs der verschiedenen Rechtsgeschäfte bei einem Termin ex quo macht, hervor[4]). Sagt jemand, meint R. Jochanan, zum andern: Reisse aus dem Boden Pflanzen aus (Rechtserwerb, קנין, durch חזקה), damit du mein Feld nach 30 Tagen erwirbst, und der Verkäufer hat in der Zwischenzeit das Feld

---

[3]) Vgl. jedoch B. der eine andere Auffassung hat. R. Ascher, welcher die Auffassung B.'s vertritt, meint, J. sei corrumpirt. Er drückt sich aus וראיתי ירושלמי שלי שהוא משובש, vgl. auch oben S. 379 Anm. 2, die Bemerkung von RAJ, dass J. angenommen haben muss, קידושין sei eine מעשה und auch R. Jochanan habe bei Kiduschin angenommen, אין דבור מבטל מעשה.

[4]) Die dortige J.-Stelle לא דומה אשה לעולה וכו׳ ist m. E. richtig erklärt von RMM. Die Erklärungen von NJ oder gar die von RJDBS sagen mir gar nicht zu.

einem anderen verkauft, so ist der zweite Verkauf ungültig, denn der erste Käufer hat das Eigenthum des Feldes durch חזקה sofort erworben, nach 30 Tagen erhält er den Fruchtgenuss, den der Verkäufer sich während dieser Zeit vorbehalten hat. Geschah aber der Verkauf des Feldes mit dem Termin nach 30 Tagen durch die Erwerbsart von כסף (dass nämlich der Käufer dem Verkäufer Geld gegeben) und der Verkäufer hat das Feld in der Zwischenzeit einem anderen verkauft, so ist es verkauft. Dieser Fall, sagt J., gleicht dem der M. c.: Wenn Jemand zum Weibe sagt, sei mir angelobt nach 30 Tagen und die Frau sich in der Zwischenzeit einem anderen verlobt, so ist sie dem zweiten verlobt. Da nun R. Jochanan sagt, wenn das Feld einem zweiten verkauft ist, ist es verkauft, so folgt, dass, wenn es nicht verkauft ist, der Verkäufer gebunden ist, wie der Käufer. Der Vertrag gleicht, wie ich schon angegeben, der in diem addictio des RR, oder auch nach talmudischer Form אין דבור מבטל מעשה.

Ein Rechtsgeschäft mit einem Termin ex die ist ähnlich einer Bedingung mit אם in der Weise, dass die Contrahenten gebunden sind, so dass sie aus freien Stücken nicht zurücktreten können, und dass das Geschäft erst perfect wird mit dem Eintritt der Bedingung oder des Termins. Sie sind aber unterschieden von einander, dass beim Termin ex die der eine Theil über die Sache innerhalb des Termins anders verfügen kann, was bei der Bedingung nicht der Fall ist.

An einer Stelle im J. scheint es ungewiss zu sein, ob bei einer Bedingung mit אם nach Erfüllung der Bedingung Rückziehung stattfindet. Aber dieser Fall ist eine Ausnahme von der Regel. Wir wollen diese Stelle kurz behandeln, weil in der M., wo von diesem Falle die Rede ist, im zweiten Theil ein Fall mit einem terminus ad quem angeführt wird, von dem wir hier zu sprechen haben.

Die M. Nedarim c. lautet: [Wenn Jemand sagt:] Diese Pflanzungen sollen Korban sein, wenn sie nicht abgehauen werden, dieses Kleid soll Korban sein, wenn es nicht verbrannt wird, so können sie ausgelöst werden (יש להם פדיון). Dazu J. ראה קציעות המלך ממשמשין ובאין ראה דליקה ממשמשת ובאה ואמר הרי נטיעות האלו קרבן אם אינן נקצצות טלית זו קרבן אם אינה נשרפת פרה זו קרבן אם

אינה נשחטת⁵) ונקדשו⁶) יש להם פדיון. למפרע קדשו או מכאן ולבא׳
J. fragt: Wird in diesem Falle zurückbezogen oder nicht? Die Frage wird nicht beantwortet. Nun wissen wir doch, dass allgemein angenommen wurde, bei אם wird nicht zurückbezogen, denn אם ist gleich לאחר, worin bestand der Zweifel? Ich glaube, der Zweifel tauchte hier deshalb auf, weil der von der Gefahr Bedrohte im Schrecken מעכשיו zu sagen möglicherweise vergessen hat und er auch auch ohne מעכשיו gemeint hat, sie sollen von jetzt ab heilig sein (s. S. 349 A).

2. Termin ad diem. In T. Nedarim c. heisst es: הרי נטיעות אלו קרבן עד שיקציצו הרי טלית זו קרבן עד שתשרוף ופרה זו קרבן עד שתשחט אין להם פדייה כיון שנקצצו ושנשרפו ושנשחטו יוצאין לחולין. So lautete m. E. der zweite Theil der pal. M. Nedarim c., deren ersten Theil wir oben angegeben[7]). Ueber die Erklärung der Worte אין להם פדיה, waren Chiskia und R. Jochanan verschiedener Meinung (s. J. Nedarim und Kid. c.), R. Jochanan erklärte, diese Worte durch אין צריכין פדייה, das folgende כיון ist Erklärung von אין להם פדיה. Während im ersten Falle, wenn die angegebenen Gegenstände durch Eintritt der Bedingung heilig geworden, um wieder חולין zu werden פדיה haben müssen, brauchen Gegenstände, welche bis zu einem Termin geheiligt werden, keine פדיה, sondern sind mit Eintritt des Termins von selbst חולין. Chiskija erklärte die Worte אין להם פדייה anders. Bei einem bis zu einem Termin geheiligten Gegenstand ist Auslösung vor Eintritt des Termins nicht möglich, denn er wird sofort nach der Auslösung wieder heilig, denn er sagte ja, bis zum Termin soll die Sache heilig sein, d. h. wenn sie ausgelöst wird, soll sie wieder heilig werden. Das Princip ihrer Controverse war, ob dies als res futura (ד״של״ב״ל) betrachtet wird oder nicht. R. Jochanan hielt das spätere Aus-

---

⁵) Der Passus פרה · · · נשחטת steht neben den anderen Fällen in T., (s. w.), er wird auch im ersten Teil gestanden haben.

⁶) So emendire ich das unverständliche ונקרעו, aus dem ד wurde ר und aus dem ש wurde ע. So hat der Satz Sinn und die Frage des B., es hätte stehen müssen קדושות, wäre beantwortet. Ich vermuthe, dass die pal. M. so gelautet hat und die b. M.-Redaction hat gekürzt.

⁷) In M. fehlt wie im ersten Theil פרה · · · עד שתשחט und der Passus כיון שנקצצו · · · לחולין. Warum die babyl. M.-Redaction diesen Passus ausgelassen hat, werden wir sub. B. angeben.

lösen als zukünftige Handlung als ד״של״ב״ל; denn es ist ja zweifelhaft, ob er wird auslösen können, während Chiskia das Auslösen, weil es בידו d. h. er jetzt dazu im Stande ist, nicht als res futura hielt, vgl. J. Kid. 3_5 (64a), dass es sich dort um res futura handelt. Hingegen konnte über den letzten Passus der T., der pal. M., kein Zweifel bezüglich der Auffassung sein, dass nach dem Termin der bis zu dieser Zeit geheiligte Gegenstand keiner Auflösung mehr bedarf. J. Kid. 3 c. sagt R. Jochanan: Wenn Jemand sagt: Dieser Ochse soll 30 Tage heilig sein (ad diem) so ist er 30 Tage heilig, nach dem 30. Tage wird er von selbst חולין, denn wir finden nicht nur nach R. Simon, sondern allgemein bei שדה מקנה dass das geheiligte Feld zur bestimmten Zeit ohne Auslösung wieder zu seinem früheren Eigenthümer zurückkehrt. Das wird nicht bestritten. Es kommt dort eine Controverse zwischen R. Jochanan und R. Seira vor, wo R. Jochanan erschwert und R. Seira erleichtert. R. Jochanan behauptet, wer von dem ad diem geheiligten Ochsen irrthümlich Gebrauch gemacht hat, ist מועל, wie bei einem für immer geheiligten Gegenstande, während R. Seira behauptet, es ist zweifelhaft. Dass aber keine Auslösung nöthig sei (הקדש יָוצא בכדי), darin stimmen alle überein.

Auch da macht R. Jochanan Unterschiede zwischen den verschiedenen Rechtsverhältnissen. Während bei Heiligung nach dem Termin die Sache von selbst חולין wird, ist es bei der Verlobung anders. Wenn Jemand zum Weibe sagt: Sei mir angelobt 30 Tage so muss sie nach dem 30. Tage einen Scheidebrief erhalten, denn wir finden nicht, dass eine Frau vom Manne ohne Scheidebrief weggehen kann[8]), aber ein Scheidebrief auf 30 Tage gegeben, hat gar keine Gültigkeit, auch Kiduschin auf 30 Tage durch שטר ist ungültig, weil Kiduschin mit שטר dem גט gleich behandelt werden muss (s. das.).

B. 1. Termin ex die. B. Kid. c. wird die Frage aufgeworfen, ob die Frau, welche mit einem Termin ex die Kid. empfangen hat, ohne sich mit einem anderen verlobt zu haben, von selbst zurück-

---

[8]) Hier leuchtet mir die Erklärung von RJDBS ein, dass nicht gemeint ist, sie ist auf ewig gebunden, sondern was die Worte besagen, sie muss nach 30 Tagen einen Scheidebrief haben, während גט auf 30 Tage ungültig ist.

treten kann oder nicht? Darüber, sagt B., hätten R. Jochanan und RSbL controversiert, der eine, R. Jochanan, hätte behauptet, sie kann aus freien Stücken zurücktreten, denn אתי דבור ומבטל דבור, RSbL hätte das bestritten, denn לא אתי דבור ומבטל מעשה. Wie R. Ascher erklärt, steht nach der Meinung R. Jochanans dem Manne ebenso der Rücktritt frei, wie dem Weibe. Die Frage der Gemara bezieht sich nur auf die Frau, weil es in M. heisst, sie hat von einem anderen Kiduschin angenommen. Nach dieser Voraussetzung des B. schliessen RSBA und R. Ascher mit Recht, dass, nachdem die Frau vom zweiten Kiduschin genommen, die ersten Kid. vollkommen aufgehoben sind; denn sie ist doch von der ersten Verlobung zurückgetreten und dadurch ist die erste ungültig. J., der das Gegentheil behauptet, meint er, ist corrumpirt. R. Ascher hat Recht, dass sich J. mit B. nicht vereinigen lasse. Aus J. folgt nothwendig, dass freier Rücktritt weder von Seiten des Mannes, noch von Seiten des Weibes vor dem eingetretenen Termin gestattet ist; wohl ist der Frau die Freiheit gegeben, eine Verlobung, die sich ihr darbietet, einzugehen, ist sie aber dann wieder frei, so ist sie an den ersten Verlobten gebunden. Aber nach B. hat die Frau, da noch beiden der Rücktritt frei ist, durch die zweite Verlobung ihren Rücktritt von der ersten documentirt, und das Band mit dem ersten ist gelöst. Darum erwähnt B. auch nicht den im J. vorkommenden Fall, wenn die zweite Verlobung aufgelöst wird, so ist die erste gültig. Auch RMBM und Sch. Ar. c. erwähnen diesen Fall nicht, aber aus den Worten RMBM's, welche in Sch. Aruch ausgezogen sind, scheint doch diese Consequenz zu sein, s. MM. — RMJ führt den Satz aus J. ausdrücklich an, das ist aber eine Harmonisirung von J. und B. RSBA und R. Ascher haben Recht, wenn sie J. von B. scheiden. Ist beiden Verlobten der freie Rücktritt gestattet, dann ist durch eine zweite Verlobung das Band mit dem ersten gelöst und sie braucht keinen גט vom ersten, wenn die Verlobung mit dem zweiten gelöst wird, während RMJ behauptet, sie muss vom ersten גט haben. Das ist wohl nach pal. Auffassung der Fall, aber nicht nach B. Wozu auch? Der blosse Rücktritt seinerseits genügt doch.

Auch im Civilrecht finden wir einen Gegensatz zwischen der pal. und babyl. Halacha bezüglich des aufschiebenden Termins. Während R. Jochanan sagt, durch חזקה erwirbt der Käufer eines

Feldes mit dem Beisatz לאחר שלשים יום von jetzt das Feld und die Früchte nach 30 Tagen, heisst es im Sch. Ar. Ch. M. c. in Hagah, dass in diesem Falle weder durch שטר noch durch חזקה das Feld erworben werden kann, und auch durch כסף kann es nur erworben werden, wenn keiner zurücktritt, wie das RMJ ib. 258 Ende ausdrücklich sagt, ה"ה הנותן יכול לחזור תוך ל' יום, während, wie wir oben (S. 388 f.) auseinandergesetzt haben, R. Jochanan freien Rücktritt nicht gestattet, denn אין דבור מבטל מעשה [9]).

2. Termin ad diem. Von der oben S. 390 citierten T., welche pal. M. war, fehlt der letzte Passus in M., weil die b. M.-Redaction nach ihrer Auffassung der Controverse von Bar Pada und Ulla ihn nicht aufnehmen konnte. Die Controverse von Bar Pada und Ulla unterscheidet sich von der im J. angegebenen zwischen Chiskia und R. Jochanan. Während, wie wir oben angegeben, beide den letzten Passus der T. nicht bestritten und bestreiten konnten, ihre Controverse sich nur darauf bezog, ob hier ד"של"ב"ל (res futura) anwendbar ist, aber das Prinzip הקדש יוצא בכדי unbestritten war, nahm B. an, Bar Pada und Ulla controversiren über das Prinzip, ob הקדש יוצא בכדי sei oder nicht, vgl. RN ib. Ersterer nahm an, אין הקדש יוצא בכדי, folglich behauptet er, wenn auch נקצץ האילן, wenn der Termin, bis zu welchem der Baum geheiligt war, eingetreten ist, muss er doch ausgelöst werden, vor dem Termin נפדה חוזה

---

[9]) RJJ II. zu RMJ 191_4 bemerkt schon den Gegensatz zwischen J. und B. betreffs חזקה, meint aber, R. Jochanan muss die Zurücknahme des Kaufes auch gestattet haben, weil er — nach B. — behauptet, ואתי דבור מבטל דבור. Aber viele Behauptungen finden wir im B. im Namen des R. Jochanan, und im J. steht das Gegentheil. vgl. auch oben S. 336 A. 9. Babli hat nach Raba angenommen כל דאי אסמכתא. Jede Erwerbung, die nicht sofort wirksam wird, ist eine אסמכתא, ein blosses Versprechen (s. oben N. 42a), es muss, wenn die Bedingung wirksam sein soll, מהיום gesprochen werden, um so mehr wird bei לאחר der Rücktritt gestattet sein, vgl. REW c., dass RMBM einen Unterschied gemacht hat zwischen גט und משיכה, bei diesem קנין ist מהיום zu לאחר nothwendig, was bei גט nicht der Fall ist. (vgl. auch REW zu ChM 197_7). Nach R. Jochanan im J. Kid. c. aber würde משיכה die baldige Erwerbung des Thiers bewirken und nach 30 Tagen, גיזה ועבודה, wie er bei Heiligung eines Thieres ausdrücklich sagt, das Aussprechen הקדש לאחר שלשים יום bewirkt, dass das Thier zwar von jetzt heilig ist, aber erst nach 30 Tagen גיזה ועבודה dem Heiligthum gehört.

וקדשה; denn wozu hat er den Termin angegeben, etwa damit, wenn der Termin eingetreten, er nicht ausgelöst zu werden braucht? Das geht nicht an, denn אין הקדש יוצא בכדי; er muss nach dem Termin doch ausgelöst werden: Man muss deshalb annehmen, er hat den Termin beigefügt, damit er, ausgelöst, wieder heilig sei. Ulla nahm an, הקדש יוצא בכדי, darum hat er behauptet, nach Eintritt des Termins brauche er nicht ausgelöst zu werden, deshalb hat er auch den Termin beigefügt; hat er ihn sonach vor dem Termin ausgelöst, so wird er Chulin. Die babyl. M.-Redaction konnte daher den Passus וכיון שנקצצו · · · יוצאין לחולין nicht aufnehmen. Während ferner im J. ein Unterschied gemacht wird zwischen הקדש und אשה, will B. Ned. c. הקדש — אשה gleichstellen. Auch die Boraitha, die dort citirt wird, ist nicht authentisch. Während ferner nach J. R. Jochanan behauptet פדאן פדויין, lässt B. R. Jochanan behaupten פדאן חוורות וקודשות, wie wir oben auch bezüglich des Termins ex die gesehen haben, dass die Relation des B., R. Jochanan habe behauptet, ein Rechtsgeschäft mit einem Termin ex die kann von beiden Theilen zurückgenommen werden, nicht mit J. übereinstimmt[11]).

---

[10]) RDP, welcher die Schwierigkeit bemerkt, wie hat Bar Pada die T. erklärt, meint, man kann erklären, nachdem er ausgelöst.

[11]) Wir wollen hier eine andere construirte, nicht authentische Boraitha aufzeigen, in welcher gleichfalls von אחר gesprochen wird. Es handelt sich um successive Uebertragung eines Eigenthums. Das ist zugleich ein Termin ad diem und ex die. Es wird nämlich in B., wie wir das schon öfter gefunden, in Folge falscher Erklärung einer T.-Stelle, eine neue Boraitha construiert, so dass die eine von dem einen Contravertenten, die andere vom anderen herrühren soll. In Wahrheit beruht die Controverse der Tannaim auf einem anderen Prinzip und die producirte Boraitha ist falsch. Schon RSH im Maor zu RJF zu B.B. 125 sagt, die T. lasse sich mit der Boraitha des B. nicht vereinigen. Er polemisirt gegen die Entscheidung des RJF das., aber auch R. Josef ibn Migasch zu B.B. c., der Schüler des RJF, hält die Entscheidung des RJF nicht für richtig. RBA in ש"מ gibt viele Erklärungen zu dieser Stelle. Wir wollen uns hier kurz fassen. Unsere T. ist corrumpirt, aber es sind nur einzelne Schreibfehler, nach Abzug derselben stimmt sie mit dem Citat des RSH c. überein. J. muss nach T. emendirt werden, dann erhalten wir einen guten Sinn u. z. nach J. B. B., während im J. Kethub. m. E. eine Interpolation aus B. sich eingeschlichen hat. T. B. B. 8_4 lautet:

האומר תני [1]) שדה פלוני לפלוני ואם מת פלוני לפלוני [2]) ואם פלוני לפלוני [3]) הראשון אוכל פירות ואם מת ינתנו לשני השני אוכל פירות ואם מת ינתנו לשלשי [4]) מת השני עד שלא ימות הראשון אוכל פירות מת ינתנו לשלישי מת שלישי עד שלא ימות השני השני אוכל פירות [5]) ואם מת יחזרו ליורשי נותן. הראשון אוכל פירות ומוכר קרקע [6]) דברי רבי ר"ש"בג [7]) אומר אין לראשון אלא אכילת פירות בלבד. Es handelt sich hier, wie wir schon sagten, um successive Uebertragung eines Eigenthums an drei Personen. Rabbi und RSbG stimmen darin überein, dass A. und B. kein Erbrecht haben, sondern dass dasselbe von A auf B und C oder auch wenn B. gestorben, auf C übergeht und dieser es dann vererben kann. Hat aber C selbst das Feld nicht von B oder A erhalten, weil er früher gestorben ist, so geht das Eigentum an die Erben des Geschenkgebers zurück. In keinem Falle haben A und B das Erbrecht. Die Controverse von Rabbi und RSbG bezieht sich auf das Recht des Verkaufs von Seiten des A oder B, während sie das Feld besitzen. Rabbi behauptet, der Geschenkgeber hat dem A und B nur das Erbrecht entzogen, wenn es nach ihrem Tode vorhanden ist. Da der Geschenkgeber gesagt hat, mein Feld soll dem A, nach dessen Tode dem B, nach dessen Tode dem C gehören, so ist darin das Recht eines Eigenthümers enthalten, mit Ausnahme des Erbrechts, und wie die pal. Amoräer erklären, ist der Beschenkte beschränkt darin, nicht von Todeswegen zu verschenken oder überhaupt zu verschenken, aber das Verkaufsrecht ist A u. B nicht entzogen, während RSbG behauptet, auch das Verkaufsrecht ist A und B nicht gegeben, sie haben nur den Fruchtgenuss während ihrer Lebenszeit [8]), das Eigenthum verbleibt dem C., wenn er bei Lebzeiten es erworben, ist er aber früher gestorben als B oder A, so kehrt das Eigenthum zu den Erben des Geschenkgebers zurück. Aus J.B.B. 8₂ (16 c) geht hervor, dass J. unsere T. vor sich hatte, wie wir sie oben angegeben, nur ist zu lesen wie oben in T. Es sind nur Schreibfehler. Die Worte מת השני והשלישי בחיי ראשון sind zu streichen, denn die Controverse von Rabbi und RSbG bezieht sich auch, wie weiter im J. ausgeführt wird, wenn auch der zweite und

---

[1]) In E. fehlt תני. [2]) פלוני לפלוני fehlt in E. [3]) פלוני לפלוני fehlt in DE steht aber in W cf. meinen Nachtrag zu T. [4]) In W. fehlt von השני bis לשלישי, [5]) in W. fehlt von מת ינתנו bis פירות. [6]) In E. verschrieben אוכל קרקע ומוכר פירות. [7]) In E. verschrieben ר'שמעון בן אלעזר. [8]) Vgl. Ihering, Jahrb. für Dogmatik etc. c., S. 528 „Die Idee des successiven Eigenthums ausschliesslich vom Standpunkt des Eigenthums betrachtet, beruht auf einer der Sache gegebenen und zu einer rechtlichen Qualität derselben hypostatirten speciellen Successionsordnung. Jeder erhält ein beschränktes oder gebundenes Eigenthum. Berechtigt über den auf ihn fallenden Zeittheil des Eigenthums zu verfügen und unzweifelhaft während dieser Zeit als Eigenthümer sich zu betrachten, findet er an dem zukünftigen Recht seines Nachfolgers ganz dieselbe Grenze seiner Macht vor, wie das gegenwärtige jus in re ihm setzt" etc. In wie weit diese Beschränkung vorhanden ist, darüber controversieren Rabbi und RSbG.

dritte leben. In J. Keth. 9, (32a) heisst es im Widerspruch mit T. und J.B.B. מת השני בחיי ראשון מכיון שלא זכה בהן השני לא זכה בהן השלישי. Das ist eine Interpolation nach Auffassung des B., wie auch RDF richtig diese Stelle mit B. gleich erklärt, aber die Worte אלו אמר מת השלישי וכו' sind ganz ungeschickt gegeben, aber RDF erklärt sie richtig nach B. R. Jannai und R. Jochanan entschieden nach der Meinung Rabbi's. Als nämlich eine Frau ein Feld von Jemand erhielt mit der Bestimmung, es nach ihrem Tode einem anderen als Eigenthum zu übergeben und sie es dem Manne verkauft hatte, wurde der Kauf für gültig erklärt. Wenn R. Hoschaja אבי המשנה[9], wie es in Kethub. heisst, gesagt hat אחריך שאני, so hat er diese T.-Stelle, pal. M., mit der M. ib. in Uebereinstimmung bringen wollen. In M. 8, steht: Wenn der Sohn verkauft hat, so erwirbt der Käufer das Feld nach dem Tode des Vaters, auch wenn der Sohn gestorben — gegen B. — ; und warum erwerben bei der successiven Uebertragung des Eigenthums die Erben nach dem Tode des dritten das dem Vater zugesprochene Eigenthum nicht? Antwort: אחריך שאני der Fall von der successiven Uebertragung des Eigenthums ist etwas anders — nicht, wie die Erklärer meinen, אחריך unterscheidet sich von אם מת, — was soll für ein Unterschied zwischen diesen Ausdrücken sein? — sie besagen ja genau dasselbe — sondern zwischen dem Fall der M. und diesem Falle, dem successivem Eigenthum. Der Sohn, welchem der Vater ein Feld nach seinem Tode vermacht, hat das Eigenthum desselben sofort erhalten, er kann es daher verkaufen und selbstverständlich auch vererben, aber, — wer ein Feld nach dem Tode des B. erwerben soll, hat zu Lebzeiten des B. noch nichts erworben; was man nicht erworben hat, kann man auch nicht vererben, das Erbe fällt sonach an die Erben des Geschenkgebers zurück. B. Babli B.B. 137 stellt zur M. c. eine Controverse zwischen R. Jochanan und RSbL auf. Nach R. Jochanan, welcher behauptet, קנין פירות כקנין הגוף דמי, der ususfructus ist gleich dem Eigenthum, ist der Kauf des Feldes, nicht gültig, wenn der Sohn, der zwar schon Eigenthümer des Feldes bei Lebzeiten des Vaters war, gestorben ist; denn der Fruchtgenuss des Vaters, der gleich ist dem Eigenthum, hindert die Gültigkeit des Verkaufs. Nach RSbL, welcher behauptet, Fruchtgenuss ist nicht gleich Eigenthum, ist der Kauf gültig, auch wenn der Sohn vor dem Vater gestorben. Nach unseren Begriffen ist das ein Fehlschluss. Zugegeben, Fruchtgenuss ist gleich dem Eigenthum, so ist er doch nur ein Theil des Eigenthums. Es ist das Eigenthum getheilt. Wenn zwei socii Eigentümer sind, so kann doch jeder seinen Theil verkaufen. Im J. Gitin controversiren übrigens R. Jochanan und RSbL nur darüber zur Zeit, wenn das Jobel besteht und überhaupt auf ewig nicht verkauft werden konnte, während B. die Controverse auch auf die spätere Zeit bezieht. Nach der Voraussetzung des B., dass, wenn קנין פירות כקנין הגוף, der Usufructuar den Eigentümer an dem Verkauf des Feldes hindern kann, folgerte B. weiter:

---

[9]) s. oben I. 423.

45. מהיום ולאחר[1].

J. zu M. Gitin c. bleibt nach allen Erklärungen ein Räthsel. Dünner, der neueste kritische Erklärer des B. und des J. zu

Wenn Jemand successive Uebertragung des Eigenthums empfängt, erhält er mit dem usufructus zugleich Eigenthum, so dass, wenn der Nachfolger, dem das Feld übertragen werden soll, stirbt, der erste das volle Eigenthum nicht nur Verkaufs- sondern auch Erbrecht erhält. In Folge dieses Schlusses ändert B. die T. nach R. Jochanan בת שני בחיי ראשון יחזרו נכסים ליורשי ראשון der erste hat mit dem Eigenthum auch Erbrecht erhalten, wenn der zweite vor dem ersten stirbt. RSbL, der doch קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי behauptet, macht einen Unterschied אחריך שאני, successive Uebertragung des Eigentums ist verschieden vom Falle der M., wo der Sohn das volle Eigenthum schon erhalten hat. Nun kommt erst die richtige LA der T. יחזרו ליורשי נותן zum Vorschein, die zwar nach R. Jochanan gerechtfertigt werden kann: dies behauptet der Tannai, welcher annimmt קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, nach RSbL muss angenommen werden, beide Tannaim Rabbi und RSbG haben behauptet, קנין הפירות לאו כקנין הגוף דמי, aber sie controversiren auch über אחריך, der eine hat angenommen אחריך ist gleich מהיום אחר, von heute sollst du das Eigenthum und ebenso der zweite erhalten (s. Maor)[10]). Der andere Tannai hat das nicht angenommen, darum ליורשי נותן. Wir sehen so, dass B. zwar die LA der T. vor sich hatte, die konnte nur erklärt werden nach RSbL, nach R. Jochanan muss die Controverse anders gelautet haben. Dass die erste Boraitha nicht echt ist, besagt schon der Ausdruck אחריך יירש פלוני. Der Ausdruck יירש darf bei der donatio post mortem gar nicht vorkommen. In T. heisst es שדי נתון לך. Merkwürdig ist auch, תרגום רב הושעיה בבבל: ist das ein anderer R. Hoschaya als der אב המשנה? Unzweifelhaft ist die erste Boraitha producirt.

[1]) T. Gitin §§ 2, 8 היה צלוב (7(5)); ib. Kid. § 3 הנותן רשות (4); M. Gitin §§ 3, 8 כי שאחוז (7); ib. Kid. האומר (8); J. Gitin 7_3 (48 d), dazu RJDBS; ib. Kid. 8_1 (63 b); b. Gitin 72 ab, Kid. 59,60, RMBM Ischuth 7_{12}, Geruschin 9_{14} Rosanes מ"ל zu Abadim 5_8, RSBA Resp. 563, RBA Resp. 14, EH 40_{1-4}, ib. 145_{1-4}, ChM 257_1, Haga, קה"ח 207, 208, Resp. RAE 142 - 145, Dünner, Talmudglossen zu J. und b. Gitin und Kid. c.

[10]) RSH meint, gegen RJF, der Gedanke von רב הונא, dass אחריך gleich ist מהיום אחר. nicht verworfen wird; weil מהיום ולאחר gemeint ist, hat erste sowohl als der zweite volles Eigenthum, also auch Erbrecht. — Ihering a. a O. n. 163 sagt: „Es ist völlig verkehrt, dasselbe als ein bereits jetzt vorhandenes, dem gegenwärtigen gegenüberzustellen, wie das des öfteren ABG thut“ etc. Wir sehen, dass der Gedanke des R. Huna nach Erklärung des Maor ein möglicher ist. Die paläst. Halacha ist aber richtiger. In Palästina lebte man zur Zeit Rabbi's und RSbG unter römischer Herrschaft. Römische Rechtsgedanken, wenn sie auch verschieden von jüdischen waren, hatten doch auf das jüd. Recht Einfluss. In Babylon mögen ähnliche Anschauungen gegolten haben, wie im öster. ABG.

mehreren Traktaten, schreibt zu B. c.: Vergleiche, was ich zu J. zur Stelle sage, so wirst du finden, dass die pal. Amoräer (בעלי הסוגיא דשם) in einer Weise erklärt haben, an die kein babyl. Amoräer gedacht hat (לא שופתום עין שום אמורא). Die Erklärung der pal Amoräer von der der babyl. sind von einander entfernt, wie der Osten vom Westen; jener Worte sind gar fremdartig (זרים הם מאוד). Zu J. ib. schreibt er (p. 112): „die palästinensischen Amoräer haben gehört, dass der Passus רבותינו in unserer M. stand, nämlich nach dem Passus הרי זה גטך אם מתי, und in M. § 8 hätten auch die רבותינו zugestanden, dass ein Unterschied ist, ob מעכשיו gesagt wird oder nicht". Diese Voraussetzung schon ist etwas Ungeheuerliches. Die רבותינו sollen in § 3 behauptet haben, wenn Jemand sagt הרי זה גטך אם מתי — הרי זה גט und im Falle von אם לא באתי ומת sollen dieselben רבותינו behauptet haben, אינו גט, obwohl in T. und auch die Boraitha in B. die Behauptung der רבותינו zu M. § 8 angegeben ist. Und wozu diese verkehrte Voraussetzung? Um eine neue Erklärung im J. zu geben, ohne den Text zu ändern. Das soll Kritik heissen! Ein Kritiker wird doch eher sagen, hier ist eine Corruptel im Text, als dass er eine so offen widerspruchsvolle Voraussetzung macht, um den Text zu rechtfertigen, und dabei muss er doch annehmen, die palästinensischen Amoraim haben eine andere M. vor sich gehabt als die Babylonier. Er sagt zwar auch dort, das ist ganz fremdartig (זר מאוד) und fügt hinzu, da wir oft die Worte der Amoräer gehört haben, die klar sind wie die Farbe des Himmels (כעצם השמים לטוהר), obwohl er zu B. die Ansicht der b. Amoraim betreff der Behauptung Rabbi's und der רבותינו als nicht zutreffend bezeichnet. Jedoch, sagt er weiter, können wir das Thatsächliche nicht läugnen, wenn uns auch die Ansicht der pal. Amoräer fremdartig erscheint, so ist es unumstösslich sicher (אמת ויציב), dass die pal. Amoräer so gedacht und gelehrt haben. Nach dieser Voraussetzung, sagt er, lässt sich J. einfach erklären. Hören wir die einfache Erklärung und wir können uns des Staunens nicht enthalten, wie Jemand so allseitig Verkehrtes hinschreiben kann. Sie lautet folgendermassen: Auf die Behauptung der רבותינו, wenn Jemand sagt, הרי זה גטך אם מתי הרי זה גט, soll sich die Frage beziehen: Darf die Frau bald heirathen? Auf diese Frage erwiedert R. Chaggai, sie kann bald heirathen. R. Jose sagt, sie darf nicht

gleich heirathen, denn es kann ein Wunder geschehen und der Mann die Frau noch überleben. Man traut seinen Augen kaum. Wie? R. Chaggai soll der Frau, wenn der Mann zu ihr gesagt hat, hier hast du den Scheidebrief für den Fall, dass ich sterbe, alsbald zu heirathen erlaubt haben? Und wie, wenn er nicht stirbt, ist sie doch nicht geschieden, und sie soll bald heirathen können? Und R. Jose muss erst seine Behauptung, sie darf nicht bald heirathen, durch die Möglichkeit eines Wunders begründen? Es kommt ohne Wunder gar nicht vor, dass ein kranker Mann genesen kann[2])!!! Diese Fremdartigkeit, sagen wir vielmehr Abgeschmacktheit, trifft nicht die palästinensischen Amoräer, sondern Herrn Dünner. Aus dieser Frage und Antwort geht unzweifelhaft hervor, wie auch auch alle Erklärer angeben, dass sich die Frage des J. auf T. bezieht, wo die רבותינו behauptet haben, ohne מעכשיו ist אם לא באתי der גט gültig, ob hier die Frau vor den 12. Monaten, da der Mann gestorben ist, schon heirathen kann, oder erst die 12 Monate abwarten muss. R. Jose erlaubt ihr bald zu heirathen, da der Mann totgesagt wurde, R. Chaggai befürchtet, er kann scheintot gewesen sein, oder, wenn die Kunde gekommen, der

---

[2]) Um seine Erklärung zu rechtfertigen, schreibt er, עיין מ״ש לקמן בד״ה בעילתה ברורה. Wenn man dort nachsucht, findet man die Bemerkung עיין מ״ש בבבלי בד״ה ת״ר ראוה שנתיחדה. Dort endlich findet man folgende neue Erklärung: יצא לנו מירושלמי שגם לבני א״י היתה הגרסה כמו דתניא בתוספתא דאיתא שם על משנתנו ואית תניא תני בעילתה ברורה הרי דבאית תניא הראשונה מגורשת לכל דבר דהיא היא בעילתה ברורה Nach Dünner sollen die Chachamim behauptet haben, in der Zwischenzeit kann die Frau heirathen, was heisst dann בלבד שימות, heisst das, wenn er auch nicht stirbt? sie ist doch dann אשת איש. Nach Dünner muss בעילהה ברורה und בעילהה ספק, was doch nur heissen kann, welches Opfer sie bringt, wenn sie mit einem Manne ausserehelich zusammengekommen, übersetzt werden, wenn sie sich verehelicht hat, und nach dem Chachamim, sie kann sofort eine Ehe eingehen. Da hätte doch stehen müssen תנשא מיד. Wie T. und J. zu erklären ist, s. oben S. 288_7. Ich sehe jetzt in Taschbaz I 117, dass er die Stelle ומגורשת לכל דבר ובלבד שימות ähnlich erklärt, wie wir sie erklärt haben. dass RCh, RJF und RMBM dieselbe LA hatten wie T. und im Resp. 116 sagt er, wenn RMBM gegen andere Decisoren und gegen T. $7(5)_8$, wo ausdrücklich steht, ולא תנשא עד שהתן, dass die Frau vor Erfüllung der Bedingung heirathen kann, so ist das nur bei potestaiven oder negativen Bedingungen, wo sie etwas zu thun oder zu unterlassen hat, und wir nicht befürchten, dass sie die Bedingung nicht erfüllen wird, aber bei casuellen Bedingungen wird auch RMBM vor Erfüllung der Bedingung zu heirathen, ihr nicht erlaubt haben.

Mann ist im Meere ertrunken, er kann auf wunderbare Weise gerettet worden sein, vgl. T. Jeb. 14_5.

Die Stelle מתיבין רבנן לרבותינו erklärt er einfach so: Ihr behauptet אם עקר, d. h. in unserer M. הרי זה גטך אם מתי, ist der גט gültig auch ohne מהיום und Ihr behauptet in M. 11 — d. h. סיפא — wenn Jemand sagt, אם לא באתי עד י״ב חודש ומת, dass der גט kein גט ist, nur wenn er מעכשיו sagt, ist er gültig. Nun steht doch in T. und in der Boraitha des B. רבותינו הורו שתנשא, selbst, wenn er nicht מעכשיו gesagt hat, aber nach Dünner hat J. die M. so vor sich gehabt, wie unsere M. lautet und warum? Weil man den J. nicht versteht. Ist es nicht richtiger, eine Corruptel im J. anzunehmen, deren es doch genug giebt, als den רבותינו einen solchen offenen Widerspruch zuzumuthen, der nach T. und Boraitha gar nicht vorhanden ist? Das ist eine merkwürdig kühne Kritik. J. hat M 3 anders vor sich gehabt, als sie bei uns lautet, hat T. § 11 nicht gekannt. Gegen die Kühnheit ist nichts einzuwenden, doch muss ein Sinn herauskommen; aber Kritik üben, damit Unsinn herauskommt — gegen eine solche Kritik müssen wir Verwahrung einlegen. Und wie erklärt er ib. die Stelle תמן מחלפון? Sie soll folgenden Sinn! haben. R. Jassi im Namen des R. Jochanan sagte, — ich muss seine Worte übersetzen, im Kopfe kann ich seine Gedanken nicht behalten — es gibt eine Boraitha, in der es heisst, Rabbi behauptet, מהיום ולאחר מיתה גט, wer hat das gesagt? Rab und R. Jochanan haben diese Boraitha gelehrt, und zwar hat R. Jose erklärt, das sei gleich על מנת אם מתי, R. Ba hat behauptet, Rabbi von hier das ist unsere M. רבותנו, אם ohne מהיום genügt. Also ist nach R. Jassi מהיום die Hauptsache und das obige Raisonnement des R. Judan, nämlich מתיבון רבנן לרבותינו, falsch, nach RBa ist es richtig. — Dunkel ist der Worte Sinn.

Versuchen wir nach unserer These den J. zu erklären und wir werden finden, dass die palästinensischen Amoräer gar nicht so fremdartige Gedanken hatten, wie Dünner meint, dass gerade ihre Auffassung eine logische war, mindestens klarer als die der babyl. Amoräer; freilich müssen wir J. emendiren und von Interpolationen befreien.

Die pal. Amoräer hatten als pal. M., T. $7_{2,3}$ und ib. § 11 vor sich. Wir wissen, dass über מהיום אם מתי R. Meir, R. Jehuda,

R. Jose und die Chachamim controversiren, T. ib. § 4. — Der Passus, אם מתי allein hat gar nicht in der pal. M. gestanden. Die Frage von אם allein kam erst zur Zeit Rabbis und seiner Contravertenten beim Falle von אם לא באתי עד י"ב חודש (§ 11) zur Sprache; da heisst es, הורו רבותינו שתנשא[3]), ebenso stand in der pal. M. die Controverse zwischen Rabbi und seinen Controvertenten bei מהיום ולאחר מיתה. J. will nur die Prinzipien Rabbis und seiner Gegner erklären. Wir müssen vorausschicken, dass J. Rabbi und רבותינו für identisch hält. מאן רבותינו ר' יהודה הנשיא ist Rabbi[4]).

---

[3]) RN frägt, wozu steht M. § 8, da dieser Fall aus der M. § 8 folgt, dass אין גט לאחר מיתה. Wenn aber in M. § 3 gar nicht הרי זה גטך אם מתי gestanden hat, so musste er hier stehen und zwar wie in T. § 11, um die Controverse bei אם allein zwischen רבותינו und der allgemeinen Meinung darzuthun.

[4]) Wer der Rabbi ist, der das heidnische Oel erlaubt hat, darüber finden wir schon Meinungsverschiedenheiten unter den Historikern. Grätz in Mach. I S. 439 beruft sich auf b. Aboda Sara 36, s. Raschi und Tos. das., dass der dort in der M. genannte Rabbi R. Jehuda II sei. Frankel ib. S. 468 macht manche Einwendungen gegen Grätz's Behauptung. Schliesslich sagt er, fast scheint die Meinung von Tos., so gezwungen sie scheint, die annehmbare. Tos. nämlich will im J. ר' יהודה נשיא in ר' יהודה נשיאה emendiren, um J. mit B. in Uebereinstimmung zu bringen. Auch im מבוא sagt Frankel (sub ר' יהודה נשיאה), R. Jehuda II wäre es gewesen, welcher Heidenöl erlaubt hat. — Auch aus b. Gitin c. geht hervor, dass unter רבותינו in T. § 11 er R. Jehuda II verstanden hat, denn er sagt, die רבותינו hätten mit R. Jose übereingestimmt, welcher behauptet, זמנו של שטר מוכיח עליו; Rabbi aber, welcher behauptet, מהיום ולאחר מיתה הרי זה גט stimme nicht mit R. Jose überein. Rabbi und רבותינו sind sonach nicht dieselben. vgl. RAJ zu B. c Aber aus J. hier ersehen wir, dass Rabbi und רבותינו dieselben sind, es kommt nicht so sehr auf die Ausdrücke an, dass ר' יהודה הנשיא und רבי steht, man könnte doch einwenden, R. Jehuda II hat auch R. Jehuda Hanassi und auch Rabbi geheissen, sondern die Behauptungen Rabbi's 1. מהיום ולאחר מיתה הרי זה גט und 2. אם מתי allein ohne מעכשיו ist auch ein גט, hängen von einander ab. Da מהיום ולאחר מיתה notorisch Rabbi behauptet hat, d. h. לאחר hat zwei Bedeutungen, so hat er אם nur als Bedingung mit Rückbeziehung gefasst. Dass Rabbi es gewesen ist, der die 3 früher verbotenen Dinge erlaubt hat, geht m. E. ausserdem, dass es nicht recht passen will, Rab habe gesagt, als ich dort war, wusste ich, dass R. Simlai dies angeregt hat, — denn Rab war doch in Palästina zur Zeit R. Juda's I. — auch aus T. und J. Nidda hervor. In T. Nidda 4_7, wo die Controverse von סנדל steht, heisst es ר' שמעון בן גמליאל אומר דומה ללשון של שור רבותינו אמרו עד שיהא בה צורת אדם. Nun wissen wir, dass Rabbi der Contravertent des RSbG ist. J. ib. 4_4 (50d) bemerkt dazu, ר' ינאי צווח טהרתם אתם את הוולדות. R. Jannai

J. hat gewiss T. § 11 erst citirt und daraus geschlossen, auch bei הרי זה גטך אם מתי ist Controverse zwischen Rabbi und seinen Contravertenten. Rabbi hatte die Ansicht, אם drückt nur eine Bedingung aus und jede Bedingung wird zurückbezogen. Er mag durch römische Rechtsbegriffe, da gewiss schon Juristen seiner Zeit Rückziehung der Bedingung annahmen, auf diesen Gedanken gekommen sein; er stand aber mit diesem Gedanken allein, die Controvertenten nahmen an, אם allein ist gleich לאחר und es wird nicht zurückbezogen, ausser man sagt מהיום אם. Rabbi behauptete von אחר מותי dasselbe, was die Contravertenten von אם מתי aussagten, אחר מותי hat zwei Bedeutungen, ohne מהיום wird nicht zurückbezogen; sagt mnn aber מהיום אחר מותי, so ist das gleich מהיום אם מתי, oder wie J. weiter sagt על מנת אם מתי. Obwohl der Tod gewiss ist, ist es doch ungewiss, wann er sterben wird; es ist also eine Bedingung, kein Termin. Die Chachamim hielten מהיום אחר מותי als Termin und zwar so, von heute soll der גט beginnen und nach dem Tode enden, da die Vollendung eintritt nach dem Tode, ist der גט nicht vollgültig, sondern nur zum Theil. Rabbi sagte הרי זה גט, d. h. der גט hat Kraft, dass die Frau von יבום und חליצה frei ist; darauf sagten die Chachamim, אינו גט, er ist kein vollgültiger גט, sondern חולצת ולא מתיבמת (s. w.) Die Chachamim sagten zu Rabbi: Du behauptest, bei אם allein wird schon zurückbezogen — nach ihrer Voraussetzung ist אם gleich לאחר — nun

war doch sicher kein Zeitgenosse von R. Juda II. Die Frage von Tos. Ab Sar. c., wenn R. Jehuda I. gemeint wäre, so würden ja mehr als 3 Sachen aufgezählt werden, beantwortet RAJ richtig, הוראה, praktische Entscheidungen waren nur 3., die anderen Sachen, die er erlaubt hat, waren nicht neue Entscheidungen, beruhend auf neuen Principien, sondern waren nachgewiesene Irrthümer, bei denen er Zustimmung erhielt, bei diesen dreien hatte er Opposition. Richtig sagt Frankel (Msch.) ר' ישמעאל בר' יוסי, der, wie J. sagt, nicht mit ihm übereingestimmt hat, war doch ein Zeitgenosse R. Jehud. I., auch hätte die Autorität R. Jehuda II nicht so weit gereicht, um die drei Sachen zu erlauben. Wir finden auch sonst in T. keine Behauptung von R. Jehuda II oder sonst einem Amoräer. RJB in שדי יהושע bemerkt zur Stelle, dass R. Jehuda Hanassi R. Jehuda II sein muss nach b.A.S. c. und sagt, er werde hier auch רבי genannt, kommt aber zum Schluss anzumerken, dass hier 3 Dinge genannt sind, in B. nur zwei; was unter סנדל zu verstehen ist, weiss er nicht anzugeben. Merkwürdiger Weise hat der Erklärer des J. die J.-Stelle in Nidda übersehen, aber gerade aus der Stelle von סנדל ist es unzweifelhaft, dass Rabbi R. Jehuda I war, welcher סנדל erlaubte.

behauptest du doch nur bei מהיום ולאחר מותי גט, es wird zurückbezogen, da gestehst du doch ein, dass es auf מהיום ankommt, so gut wie לאחר מותי allein nicht zurückbezogen wird, weil das keine Bedingung ist, kann אם ohne מהיום auch nicht zurückbezogen werden. Rabbi sagt wieder zu den Chachamim bei מהיום ולאחר מותי, sagt ihr doch, es wird nicht zurückbezogen, bei מהיום אם מתי wird ja zurückbezogen, da müsst ihr doch annehmen, es kommt auf אם an. Kurz, während die Chachamim behaupten, אם שתי לשונות במשמע, אם hat zwei Bedeutungen, ohne מהיום ist es gleich לאחר, mit מהיום ist es eine Bedingung, dasselbe behauptete Rabbi von אחר מותי; ohne מהיום ist es ein Termin, mit מהיום ist es eine Bedingung, אם aber ist immer eine Bedingung und wird zurückbezogen. Weder seine Zeitgenossen noch die Amoraim haben Rabbi's Ansicht anerkannt, obwohl viele Juristen früherer und heutiger Zeit dies für richtig halten. J. muss danach emendirt werden, — auch RDF emendirt[5]) — und zwar m. E. in folgender Weise: מיבק רבנן לרבותינו למה אתון אמרין הרי זה גט בגין דאמר אם והא מהיום לאחר מיתה אתן אומרין גט אלא בגין דאמר מהיום אף אנן כן אית לן מהיום עקר מתיב רבי וכו׳. Nach den Rabbanim ist eine Inconsequenz: sie behaupten, אם ist gleich לאחר, es müsste מהיום לאחר gleich sein מהיום אם; Rabbi, meinen die Rabbanim, hat die Inconsequenz, wenn אם ohne מהיום genügt, müsste auch מאחר ohne מהיום genügen. Aber die Lösung ist die: die Rabbanim sagen, אם שתי לשונות במשמע, ohne מהיום ist es gleich לאחר, mit מהיום ist es eine Bedingung, Rabbi behauptet אחר מיתתי hat die doppelte Bedeutung nämlich, wenn die Zeitbestimmung zugleich eine Ungewissheit enthält, incertum quando, dann wird sie in Verbindung mit מהיום als Bedingung gefasst, ohne מהיום als Zeitbestimmung, אם gilt immer als Bedingung und wird zurückbezogen. Er stand mit seiner Ansicht allein, sie war auch eine neue, vereinzelte. Er harmonisirt seine Behauptung mit der älteren, in der es doch heisst, מהיום אם מתי, in der Weise, dass er sagte, אם עקר, es kommt auf das מהיום nicht an, dasselbe würde auch gelten, wenn מהיום nicht

---

5) RJB in שדי יהשע schreibt: הרבה טרחתי להסביר לי סוגיי׳ זו כדי מה שהיא כתובה בספרי הדפים של ויניציא וקרוקא ולא עלה בידי כי לא הקיפה דעתי מובנה . . . . . ומנוחה לא מצאתי ואולי ט״ס נפל בגרסא und er emendirt nach seiner Weise. Auch RJDBS emendirt.

gesagt wird. Aber die Controverse zwischen Rabbi und den Chachamim bestand bloss bei מהיום ולאחר מיתה, welche Worte gedeutet werden können מהיום על מנת אם מתי, wie J. sagt; denn der Tod ist zwar gewiss, aber es ist ungewiss, wann er sterben wird, er kann ja die Frau überleben. Hingegen bei einem blossen Termin wie מהיום אחר שלשים stimmte Rabbi mit den Chachamim überein, dass der גט von heute beginnt und am Ende des Termins beschlossen wird, so dass, wenn er innerhalb der 30 Tage stirbt, der גט kein vollgültiger sein würde, sondern חולצת ואינה מתיבמת In T. § 11 c. behaupten die רבותינו nur, wenn gesagt wird, אם לא באתי אחר י"ב חודש, dass der גט gültig ist; würde er gesagt haben, הרי זה גטך מהיום אחר י"ב חדש und er wäre in der Zwischenzeit gestorben, würde auch Rabbi behaupten חולצת ולא מתיבמת. Das ist ein blosser Termin. Das ersehen wir aus T. Kid. 4_8: מעכשיו ולאחר שלשים יום ובא אחר וקדשה בתוך שלשים יום מקודשת לשניהם[6] כיצד יעשו אחר נותן גט ואחד כונס. Von einer Controverse Rabbi's ist weder in T. noch im J. Ḳid. eine Spur enthalten. Wie lässt sich auch מהיום לאחר שלשים als Bedingung erklären, etwa wenn ich nicht zurücktrete? Nach J. ist ja, wie wir oben bewiesen, Rücktritt nicht gestattet, oder wenn ich lebe? Das ist doch keine Bedingung, das ist doch selbstverständlich. Der Passus im J. Gitin c. von הרי גט שתרוך מעכשיו לאחר שלשים יום bis zu Ende, ist m. E. sicher eine Interpolation nach Anschauung des B. (s. sub. B.), aber wie mir scheint auch der Passus תמן מחלפין. Wir vollen erst das weitere erklären. Es wird die Controverse in M.B.B. 8_7 von מהיום לאחר מיתה gebracht, da wird gefragt אינו אסרטא[7],

---

[6]) שני ist ein Schreibfehler in T. aus dem ersten Fall der M., es muss heissen לשניהם was aus dem folgenden unzweifelhaft hervorgeht, wie auch RDP emendirt.

[7]) In J. Gitin steht אסרתה, was RBA Resp. 14 gegen Ende, welcher diese J.-Stelle citirt so erklärt, das ist kein איסור, in B.B. handelt es sich nicht um איסור, wie hier bei גט, aber RJB zur Stelle, macht schon darauf aufmerksam, dass in J. B.B. c. אסרטה steht, er weiss es aber nicht zu erklären, er sagt RSBA, der die J.-Stelle citirt, lässt diesen Passus aus, ein Beweis, dass es nicht darauf ankommt, auch RDF liest אוסרתה, aber RMM emendirt nach B.B. אסרטה und erklärt לא זו הדרך, und im Text der Sitomirer Ausgabe steht auch איסרטה, es ist strata, Strasse, Weg, d. h. es ist nicht gleich. In Levy ist איסרתה nicht angegeben, noch bei אסרטה diese J.-Stelle citirt, in K. s. v. אסרטה ist auf die Stelle Gitin hingewiesen und gesagt וט"ם.

das ist doch verschieden; hier behaupten die Chachamim, מהיום ולאחר מיתה אינה גט und in B.B. heisst es doch מהיום ולאחר מיתה מתנה, darauf erwidert R. Jochanan, מתנה ist nicht gleich גט, dort lassen sich Früchte vom Felde scheiden, was bei der Frau nicht möglich ist[7a]). Nun könnte man das תמן מחלפין so erklären. Dort nämlich in BB ist doch die Behauptung der Chachamim anders, nämlich מהיום לאחר מיתה ist gültig und hier ungültig. Da wollten einige sagen, Rabbi דתמן, d. h. Rabbi, der hier behauptet מהיום ולאחר מיתה גט, stimmt mit den dortigen רבנן überein, denn מהיום ולאחר מיתה ist eine Bedingung, es ist gleich על מנת אם מתי. Es ist sonach zwischen מתנה und גט kein Unterschied. R. Ba behauptet, die רבנן hier stimmen mit den רבנן dort, man müsste רבנן lesen —, denn מהיום ולאחר מיתה ist keine Bedingung, sondern es ist gleich von heute bis nach meinem Tode, und da אין גט לאחר מיתה und sie nur zum Theil מגורש ist, so ist sie חולצת ולא מתיבמת, (s. Anm. 7a); während bei מתנה eine Theilung in Eigenthum und Fruchtgenuss möglich ist. Man müsste dann bei R. Ba lesen

---

[7a]) Warum hat er hinzugefügt לאחר שלושים, sagt R. Jochanan כדי לשייר לו אגופו, dass ein Theil derselben nicht geschieden wird, die Frau ist also zum Theil geschieden und zum Theil nicht geschieden; darum meint er, behaupten die Chachamim, חולצת ואינה מתיבמת. Dünner zu b. Kid. 60 (p. 92b) macht dort aus den Worten des R. Jochanan den kühnen Schluss, R. Jochanan hätte die Entscheidung der M. חולצת ואינה מתיבמת bestritten, R. Jochanan, sagt Dünner, hätte behauptet, אין חולצת, er will dadurch seine zu Gitin 72 aufgestellte Behauptung, in M. hat früher חולצת ואינה מתיבמה nicht gestanden, rechtfertigen, das wäre erst eine Behauptung von R. Huna gewesen und wäre dann in M, gekommen. Eine merkwürdige Kritik, aus Gedanken des B. Schlüsse zu machen auf die des J. und dann die M. und T. — denn dort steht auch אינו גט וחולצת ולא מתיבמת, für falsch zu erklären! B. frägt, da ein Teil der Frau nicht geschieden ist, d. h. da sie noch nicht ganz geschieden ist, ist der גט ganz ungültig. Aber Raba antwortet richtig מה ששייר גט גומרתו מיתה, wenn auch B. dagegen Einwand macht. Wenn es heisst, ein גט, der die Frau nicht ganz vom Manne befreit, ist kein גט, so gilt das für den Fall, wenn der Mann lebt, die Beschränkung, die er ihr nach der Scheidung auflegt, ist noch eine Herrschaft desselben über dieselbe und die Scheidung hat gar keine Kraft, das kann nicht angewendet werden auf den Fall, wenn der Mann gestorben; sie ist vielmehr jetzt ganz frei durch theilweise Scheidung und theilweise Witwenschaft, darum חולצת ואינה מתיבמת. R. Jochanan hat letzten Satz der M. resp. der T. nicht bestritten, und R. Huna hat ihn auch nicht zuerst aufgestellt.

רבנן statt רבי. Aber diese Erklärung scheint mir doch nicht stichhaltig zu sein. 1. könnte von R. Jochanan nicht gesagt werden רבי דתמן, das soll heissen, Rabbi von hier ist gleich den Chachamim von dort, d. h. in M. B.B., da doch R. Jochanan ausdrücklich eine Scheidung zwischen גט und מתנה macht. 2. wird ja die Frage aufgeworfen, אינה איסרטה und von R. Jochanan beantwortet, so dass eine gegentheilige Behauptung gar nicht vorhanden war. Darum scheint mir die Stelle תמן מחלפין vielleicht als spätere Interpolation zu erklären. Nur müssen wir die Sätze vertauschen, was nicht selten vorkommt und statt ר' יוחנן einen babyl. Amora, vielleicht Samuel setzen. J. hatte gesagt, die Behauptung Rabbis in T. § 3 und der רבותינו von § 11 stammen von Rabbi und wie wir erklärt haben, sind die Sätze consequent. Dann heisst es תמן מחלפין, d. h. im B. werden die zwei Behauptungen verschiedenen Personen zugeschrieben, und zwar die Behauptung von מהיום ולאחר R. Jehuda I. und die Behauptung in § 11 den רבותינו, R. Jehuda II., (s. sub B.), so dass רבנין דתמן, das ist רבותינו, R. Jehuda II. in § 11, wenn er auch bei אם לא באתי ohne מעכשיו behauptet, der גט ist gültig, im § 3 bei מהיום ולאחר מיתה mit den רבנן übereinstimmt, denn מהיום ולאחר מיתה ist kein תנאי, sondern wie B. behauptet מהיום ולאחר, ist gleich מהיום לאחר, d. h. er sagt nicht מהיום, sondern לאחר, es ist also zweifelhaft[8]). R. Ba sagte, רבי von hier, d. i. R. Jehuda I. in § 3 stimmt mit den רבנן in § 11 überein, אם מתי

---

[8]) RBA c. erklärt den Passus כיון שאמר מהיום כמו שאמר לאחר so: das soll heissen, wenn er auch sagt, מהיום ולאחר, ist das gleich, als wenn er bloss לאחר sagen würde, d. h. er besinnt sich und meint, nicht מהיום, sondern לאחר wie B. in Kid. sagt: es ist zweifelhaft, ob er מהיום ולאחר als תנאי meint oder nicht מהיום, sondern bloss לאחר. Das scheint in den Worten zu liegen, aber diesen Gedanken hatte kein pal. Amoräer, er ist babylonisch und deshalb scheint mir der Passus eine Interpolation zu sein. — Interessant ist wie RBA in der Einleitung zu diesem Gutachten seine Liebe zur Thora und seinen ausserordentlichen Fleiss hervorhebt als Entschuldigung, dass er den Gegenstand der Anfrage nochmals behandelt, nachdem die Rabbinen von Galliläa schon entschieden haben. כי עסק הגמ' הקנני מנעורי וימי הנעורים זכו והוו דרופתקי דאורייתא כמה שינות עוררתי מעיני וכמה לילות על עומקה של הלכה לא נתתי שנת לעיני לעפעפל תנומה וכמה מאכלות הסרחתי שלא אכלתי אותם בעתם על עסק הגמרא וחלבי ודמי שמתי על התורה . . .

allein genügt nicht zur Gültigkeit des גט, hingegen ist מהיום לאחר מותי nach Rabbi gleich מהיום אם מתי. Wir haben die Begründung umgesetzt. In der That entscheidet B. nach § 11 אם מתי allein würde genügen, weil זמנו של שטר מוכיח עליו wie R. Jose. Aber darin hat Dünner Recht, dass ר׳ יוסי nicht daran gedacht hat, bei גט zu entscheiden זמנו של שטר מוכיח עליו. Wir hätten so den Gedanken Dünners רבנן דתמן auf § 11 zu beziehen und רבי דהכא auf מהיום לאחר מיתה so erklärt, dass ein Sinn herauskommt.

B. Nach Babli ist unter רבותינו R. Jehuda II. verstanden (s. b. A.S. 36) und stimmt seine Behauptung in § 11 der T. nicht mit der Rabbis in T. § 4 überein. B. meint, die רבותינו folgen der Ansicht des ר׳יוסי — זמנו של שטר מוכיח עליו, darum brauche man nicht מהיום אם zu sagen, es genügt bloss אם; während R. Jose nicht wie Rabbi entschieden hat, dass מהיום ולאחר מיתה גט sei und Rabbi hat wiederum das Prinzip R. Jose's nicht angenommen, זמנו של שטר מוכיח עליו. Diesen Schluss der Verschiedenheit zwischen Rabbi und R. Jose erzielt die Gemara durch Aenderung unserer T. — In T. steht erst die Behauptung Rabbi's הרי זה גט, d. h., der גט ist vollgültig, dazu sagen die Chachamim אינו גט, er ist kein vollgültiger גט, sondern חולצת ולא מתיבמת. In der Boraitha des B. wird erst die Meinung der Chachamim gegeben u. z. גט ואינו גט und Rabbi behauptet, כזה גט, daraus wird geschlossen לאפוקי מדר׳ יוסי und ebenso sagt ר׳ יוסי in M. 7_9 כזה גט, das soll heissen לאפוקי מדרבי. Ist schon der Schluss selbst problematisch, so ist nach der LA in T., da dieser Vordersatz nicht richtig ist, כזה גט, der Schlusssatz hinfällig. — Das Prinzip, worüber Rabbi und die Chachamim contraversiren, — welches wir in J. gefunden haben, dass nämlich Rabbi behauptet אחר מותי שתי לשונות במשמע, während bei אם immer zurückbezogen wird, und die Chachamim אם שתי לשונות במשמע und אחר in Verbindung mit מהיום ein Termin ist, so dass der גט am ersten Tage beginnt und am letzten beschlossen wird, was Rabbi sonst bei einem Termin zugesteht, nicht aber bei אחר מותי, weil das durch Verbindung mit היום gleich ist על מנת אם מתי — wird in b. Gitin gar nicht angegeben. Wir erfahren erst den Grund der Controverse aus b. Kid. c. Dort wird nämlich zur M. הרי את מקודשת לי מהיום ולאחר שלושים יום eine Controverse von Rab und Samuel angeführt. Wenn es in der M. heisst מקודשת — ואינה מקודשת,

so heisst das לעולם. Dies behauptet Rab; Samuel hingegen, sie ist bloss ספק מקודשת, innerhalb der 30 Tage, nachher ist sie dem ersten מקודשת. Rab nämlich hält den Ausdruck מהיום ולאחר שלושים יום als einen Ausdruck, welcher eine doppelte Interpretation zulässt, man kann darunter verstehen eine Bedingung, von heute nach 30 Tagen, wenn ich vorher nicht zurücktrete — so nach Raschi u. A., nach RMBN u. A., wenn ich noch lebe — man kann aber auch darunter verstehen, von heute, und er besinnt sich dann und sagt, nein, nach 30 Tagen. Wegen dieser zweifelhaften Ausdrucksweise ist sie ספק מקודשת, wenn ein anderer sie in der Zwischenzeit מקדש gewesen ist. Hat er nämlich eine Bedingung gemeint, würde sie nach dem 30. Tage dem ersten מקודש sein, und die Kiduschin des zweiten wären ungültig; hat er sich anders besonnen, und bloss לאחר gemeint, so würden die Kiduschin des zweiten gelten und die des ersten nicht, sie muss also von beiden — so auch nach RMBM — גט haben. Samuel hält den Ausdruck מהיום ולאחר שלשים als Bedingung; darum sind nach dem 30. Tage ohne גט vom zweiten, die Kiduschin des ersten gültig. Sowohl die Behauptung Rab's als die Samuel's stimmt nicht mit T. Kid. 4 c., wo es heisst מקודשת לשניהם כיצד יעשו אחד נותן גט ואחד כונס. Nach Rab muss sie, wie RMBM mit Recht annimmt, von beiden גט haben, die Erklärung der anderen, einer kann חוזר sein, ist unverständlich, wie wenn er nicht חוזר sein will? Und nach Samuel sind ja die Kiduschin des ersten gültig[9]). Es handelt sich doch darum, was nach dem 30. Tag zu geschehen hat. Wir sagten schon oben, hätte Rabbi hier anders als die Chachamim entschieden, so hätte die Behauptung Rabbi's stehen müssen. Die babyl. M.-Redaction hat nach Annahme des B. die pal. M. geändert statt מקודשת לשניהם setzte sie מקודשת ואינה מקודשת und מהיום לאחר מותי dem Fall מהיום לאחר שלשים gleich, was aber die pal.

---

[9]) Zu J. 8_1 sagt Dünner zum Passus אמר ר׳ זעירא לאחר שלשים קונה קנין גמ״ר folgendes: R. Seira hätte in einem Punkte wie Samuel behauptet, im anderen ihn bestritten. Anstatt diese schwierige Stelle des J., welche die Commentatoren verschieden auslegen (s. RDF, RMM, NJ und RJDBS), seinerseits zu erklären oder sich einem der Commentatoren anzuschliessen, deutet er einen Gedanken an, der ganz unverständlich ist. Kein pal. Amoräer hat den Gedanken Samuels gegen T. gehabt. Mir leuchtet die Erklärung N.J. zu dieser Stelle ein. (s. d.)

Halacha von einander geschieden hat (s. oben). Auch aus B. ist bewiesen, dass Rabbi selbst bei מהיום לאחר שלושים nicht controversiert hat, sondern, das war, wie B. sagt, ein Schluss von Samuel. Der Passus in J. Gitin c. וכן לגבי שחרור bezieht sich m. E. auf T. Gitin das. האומר לעבדו הרי זה גט שחרורך מן היום אחר מיתה. Der ganze Absatz הרי זה גט שחרורך מהיום לאחר שלושים ist eine Interpolation nach Auffassung des B., dass zwischen מהיום לאחר מיתה und zwischen מהיום לאחר שלשים kein Unterschied sei. Die Sätze המפקיר לאחר שלשים und המקדיש לאחר שלשים lassen sich absolut nicht erklären. Der scharfsinnige Rosanes c. wirft schon die Frage auf, warum soll המפקיר מהיום לאחר שלשים יום nicht ebenso gültig sein wie מתנה oder מכירה — מהיום לאחר שלשים? Warum soll nicht jemand von dem von heute nach 30 Tagen derelinquirten Felde eine Erwerbshandlung vornehmen können, dass er von heute ab das Eigenthum des Feldes erwirbt und nach 30 Tagen den Fruchtgenuss? Rosanes lässt die Frage unbeantwortet. Wenn im ק״ה״ח c. gesagt ist, Rosanes habe RSBA c. übersehen, so zeigt RBA c., dass die Erklärung des RSBA sehr befremdend ist. Bezüglich הקדש entscheidet er gegen die dortige Stelle und er meint, RSBA habe eine andere LA in J. gehabt, oder er hätte sich in dieser Beziehung nicht nach ihm, sondern nach B. gerichtet. Wenn ק״ה״ח die Frage von Rosanes damit zu beantworten glaubt, man könne darum nicht ein Feld derelinquiren und 30 Tage die Früchte für sich behalten, weil bei שמטה Feld und Früchte הפקר waren, so leuchtet das gar nicht ein. Im שמטה-Jahr waren ja nur die Früchte des Jahres הפקר, der Boden verblieb doch den Eigentümern und ferner eruirt ja R. Jochanan הפקר von Pea (s. oben N. 33a). In T. Mr. heisst es ja המפקיר יום אחד וכו׳ (s. oben S. 27 und Resp. RAE 145)[10], dass man ein Feld auf eine Zeit מפקיר sein kann. So gut wie man die Früchte auf Zeit dereliquieren kann, ebenso kann man die Früchte bis zur Zeit für sich behalten. Was soll es ferner heissen, wie ק״ה״ח richtig bemerkt, weil man das Feld ohne Früchte nicht מפקיר sein kann, darum אינו הפקר? Der Grund,

---

[10]) Wenn RAE auf den Commentar des R. Ascher sich beruft, dass der Occupant eines auf Zeit derelinquirten Feldes für immer erwirbt, so stimmt das mit der pal. Halacha nicht überein (siehe oben sub הפקר a)

meint er, ist doch nur, weil die Chachamim annahmen, wie Rab in B., ספק תנאי ספק חורה. Wenn er aber nicht חוזר ist, müsste das Feld mit den Früchten nach 30 Tagen הפקר sein? Er meint wirklich, dass RSBA dies annimmt; nach den חכמים kann er חוזר sein, nach Rabbi kann er es nicht. Aber das heisst doch nicht אינו הפקר, da müsste stehen לרבנן חוזר לרבי אינו חוזר und kann deshalb nicht palästinensisch sein. Wie wir aber oben auseinandergesetzt, kann man nach pal. Halacha nicht חוזר sein, denn אין דבור מבטל מעשה und הפקר ist nach paläst. Halacha nicht ein נדר, sondern eine Rechtshandlung. Die Erklärung vor drei Personen (s. oben S. I 295) ist eine Rechtshandlung, die nach Besitzergreifung eines anderen nicht mehr zurückgenommen werden kann (vgl. oben l. c.). Ferner steht der Passus bei הקדש, wo auch die רבנן zugestehen sollen אמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי in Widerspruch mit J. Kid. c. Dort heisst es, R. Jochanan sagte, מהיום ולאחר שלשים עולה הקדש לאיזה דבר אומר לאחר שלשים לשייר לו גיזה ועבודה. Es ist demnach ein Unterschied, ob Jemand eine Sache mit oder ohne Termin heiligt. Heiligt Jemand eine Sache ohne Termin, so ist sie samt den Erzeugnissen heilig. Heiligt Jemand aber eine Sache von heute mit einem Termin, so verbleibt das Eigenthumsrecht an der Sache dem Heiligthum, die Erzeugnisse sind noch nicht heilig bis zum Termin. Im J. das. heisst es auch, אמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי gilt nur, wenn eine Sache מעכשיו geheiligt wird, d. h. ohne Termin; mit dem Termin aber, wenn er nämlich מהיום sagt, darf die Sache nicht verkauft oder zu einem anderen Zwecke verwendet werden, aber der Gebrauch derselben, so dass die Sache unangetastet bleibt, ist gestattet. Es ist nach J. die Annahme nicht richtig, weil das Feld geheiligt ist, können die Früchte nicht חולין sein. Das gilt nur dann, wenn die Sache ohne Termin geheiligt ist. Ferner ist die Frage בקידושין כן nur nach B. verständlich, wo Samuel diesen Schluss von גיטין לאחר מותי auf קידושין לאחר שלושים gemacht hat. Darum kann der ganze Passus nicht palästinensisch sein. Er ist eine Interpolation nach babyl. Anschauungen. Was הקדש betrifft, so heisst es in b. Ned. 29b, dass der Unterschied zwischen אשה und עולה, wenn nämlich gesagt wird, אחר שלשים, der ist: bei אשה ist Rücktritt möglich, nach B. auch מהיום אחר שלשים; bei עולה aber nicht, weil אמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי. Beides steht im Gegensatz zu J. Bei אשה

ist auch Rücktritt nicht gestattet, und bei עולה kann das Thier innerhalb der 30 Tage verkauft werden. Also אמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי, so dass hier bei einem Thiere, die Früchte schon heilig sind, entspricht nicht der pal. Halacha, sondern der babyl. Ebenso setzt die Frage bei הפקר babyl. Anschauung voraus. Nach B. ist הפקר einem Gelübde gleich (vgl. oben N. 33a). In B. B. 149 (vgl. RBA) wird die Frage aufgeworfen, ob Jemand, wenn er als שכיב מרע eine Sache heiligt und wieder gesund wird, das Gelübde zurücknehmen kann, ferner, ob חולק לעניים, wenn dieser seine Güter an Arme vertheilt, sie zurücknehmen kann, und das Gelübde an Arme הקדש gleich ist; eine dritte Frage ist, wenn er מפקיר ist, weil das לעניים ולעשירים gehört, also weil die Armen daran Theil haben, ob er zurücknehmen kann. B. hat sonach הפקר einem Gelübde gleich gestellt, aber es ist nicht so schwierig als הקדש, wobei er den Satz allgemein annahm, אמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי. Darum sagt der Interpolater im J. bei הקדש מהיום אחר שלשים יום herrscht Uebereinstimmung, dass er nicht zurücknehmen kann, bei הפקר מהיום לאחר שלשים aber ist Controverse. Nach Rabbi ist es eine Bedingung, kann er nicht mehr zurücknehmen, folglich הפקר; nach den Chachamim, welche מהיום ולאחר nicht als Bedingung fassen, sondern als zweifelhaft, kann er noch zurücknehmen, darum אין הפקר. Dass das אשכח תני nur auf Samuel sich beziehen kann, der das behauptet hat, ist mir zweifellos. Rabbi hat das sicher nicht behauptet.

Das Resultat unserer Untersuchung betreffs מהיום אחר שלשים und מהיום אחר מיתתי ist folgendes:

P. Nach palästinensischer Halacha ist ein Rechtsgeschäft מהיום אחר שלשים sowohl bei Heiligung als Kauf oder Schenkung oder Dereliction so aufzufassen: Der Gegenstand geht von heute ab in das Eigenthum des Heiligthums, des Käufers oder des Beschenkten über; die Früchte oder die Nutzniessung verbleiben bis zum Termin der die Sache heiligenden Person resp. dem Verkäufer, dem Geschenkgeber und dem Derelinquenten; hingegen bei Kiduschin und Geruschin, wo eine Theilung nicht möglich ist, beginnt eine Theilwirkung sofort und wird beschlossen am Endtermin. Da aber ein Theil der Frau demnach noch nicht gebunden ist (bei Kid.), muss an dem freien Theil Kiduschin von Seiten eines anderen, ja sogar von mehreren noch möglich sein, denn es bleibt nach

den Kiduschin des zweiten immer noch ein Theil übrig, so dass beim Eintritt des Termins die Frau an alle gebunden ist. Will sie einen heirathen, müssen die anderen ihr גט geben. Darüber war unter den Tannaim keine Controverse. Hingegen war Controverse darüber, wenn Jemand sagt הרי זה גטך מהיום אחר מיתתי. Die Chachamim fassten diese Form als Termin, Rabbi als Bedingung, weil es ungewiss ist, wann der Mann sterben wird. Darum behauptet er in diesem Falle, die Frau kann nach dem Tode des Mannes bald heirathen; die Chachamim, sie muss חליצה haben, denn sie ist zum Theil מגורש, zum Theil nicht. Rabbi würde auch in einem ähnlichen Falle bei Kiduschin, wo der Termin zweifelhaft ist, ebenso entschieden haben. Wenn z. B. Jemand zu einer Witwe, die eine ledige Tochter hat, sagen würde: Du sollst mir von heute angelobt sein, nachdem deine Tochter verheirathet sein wird, so würde das von Rabbi als Bedingung aufgefasst werden, und nach Verheirathung der Tochter hätten die Kid. mit der Witwe Gültigkeit. In der Zwischenzeit würden die Kid. der Witwe mit einem anderen Manne keine Geltung haben, was nach den Chachamim wohl der Fall wäre, denn sie fassten מהיום אחר als Termin auf.

B. Die babyl. Amoräer haben die Controverse zwischen Rabbi und den Chachamim von מהיום לאחר מיתתי bei Gitin auch auf מהיום לאחר שלשים bei Kiduschin übertragen und meinten, Rabbi habe מהיום לאחר שלשים als Bedingung gefasst und zwar für den Fall, dass ich nicht zurücktrete. Die Chachamim, meinten sie, haben darum bei Gitin behauptet, חולצת ואין מתיבמת und bei Kiduschin מקודשת ואין מגורשת, weil der Ausdruck מהיום ולאחר מיתה eine doppelte Interpretation zulasse. Rab hat, wie die Chachamim, Samuel wie Rabbi entschieden. Diese Interpretatation entspricht nicht unserem Denken, aber auch nicht der pal. Halacha.

46. Vergleichung der Abschnitte 2, 3, 4 bis § 6 der T. Kid. und der 6 (4), 7 (5) T. Gitin mit den parallelen Abschnitten 2, 3 in M. Kid., u. 6, 7 in M. Gitin.

a. Kiduschin. § 1 der T. setzt den ersten Theil der M. 1 bis ובשלוחו voraus, woran sich § 1 in T. in der pal. M. anschloss. Es ist doch wahrscheinlicher, dass dieser Passus später als selbstverständlich ausgelassen wurde, als dass dies ein späterer Zusatz sein soll, der auch nirgends citiert wird. In den folgenden §§ der T. wird von Verabredungen bei Verlobung gesprochen, die sich auf Angaben, welche die Person der sich Verlobenden, sowie auf solche des כסף קידושין beziehen. Solche Verabredungen können auch תנאי genannt werden, obwohl sie sich von תנאי, condicio im eigentlichen Sinne, unterscheiden.

Im § 2 der T. werden solche Verabredungen bezüglich der Person, im § 3 solche bezüglich des Gegenstandes, welcher der Frau übergeben wird, angegeben; wenn sie, als nicht der Wahrheit entsprechend, die Verlobung ungültig machen, und in welchem Falle sie gültig ist. In § 4 bis 5 wird wieder von anderen Angaben betreff der Person und dann wieder betreff des Gegenstandes, der der Frau übergeben wird, bezüglich der Gültigkeit der Kiduschin gesprochen. Von § 6—9 in T. wird gleichfalls von verschiedenen Ausdrücken des Mannes während der Uebergabe des Werthgegenstandes an die Frau gehandelt; welche verschiedene Wirkung sie auf die Gültigkeit der Verlobung haben. In M. haben wir eine Scheidung der Angaben betreff des Gegenstandes und der betreff der Person (M. 1, 2 Gegenstand, M. 3 Person). Schon diese genauere Systematisierung setzt eine spätere Redaction der M. voraus; aber auch die Kürzung bestätigt dies. Die M. begnügt sich mit wenigen Beispielen und zwar diese nur allgemein, ohne die in T. angegebenen Specialisierungen, die ein geltendes Gesetz, weil diese Fälle im Leben, wie Wandel in der Beschäftigung, Ortsveränderung öfter vorkommen, genau angeben muss, zu erwähnen, wie auch RMBM sie angibt, damit die babyl. Amoräer über diese Fälle leichter selbstständig entscheiden können. Wäre T. eine Erklärung zur M., so hätte die Erklärung doch die Ordnung des Textes einhalten müssen. Wenn im J. der Passus זה הכלל im Namen des R. Chija

citiert wird (תני ר' חייא), so kann R. Chija וזה הכלל zur M. des R. Jehuda Hanassi hinzugefügt haben, oder ר' חייא ist zu streichen und blos תני zu lesen, wie an vielen anderen Stellen. Dass aber einzelne Theile der M. zur T. hinzugenommen werden müssen, ist sicher. Die Sätze aus der pal. M., welche unverändert in M. aufgenommen wurden, hat der spätere Sammler der aus unserer M. ausgeschiedenen Theile in seine Sammlung nicht aufgenommen. So ist zu T. § 1 aus M. bis ובשלוחו:, ferner in § 3 der erste Theil aus M. zu ergänzen, התקדשי לי בתמרה זו ... אם יש באחת מהן שוה פרוטה מקודשת bis אם יש שוה פרוטה בכולן מקודשת, aber im folgenden ist die Variante aus der pal. M. aufgenommen. Dort stand in der pal. M. אם נשתייר שוה פרוטה מקודשת, während in M. dafür steht אם יש באחת מהן שוה פרוטה מקודשת. Dieser Passus wird in b. 46a von Rab und Samuel erklärt, was auch die Worte nur besagen können, wenn eine derselben den Werth einer Peruta hat, so ist die Frau מקודשת. Es müsste, wenn in diesem Sinne diese Worte auf den zweiten Theil der M. bezogen würden, geschlossen werden, dass המקדש במלוה מקודשת, was nach B. kein Tanait behauptet hat (s. oben S. 355 Anm.), sondern er bezieht sich auf den ersten Fall התקדשי לי בזו בזו. Die Erklärung dieses Absatzes auf die רישא ist aber höchst gezwungen; aber man nahm lieber eine gezwungene Erklärung an, als dass man dem Worte באחת die Bedeutung von באחרונה zuschreiben sollte, denn da wird jeder fragen, warum steht nicht באחרונה? Ist es denkbar, dass jemand in zwei aufeinander folgenden Sätzen dieselben Worte gebraucht, nämlich באחת מהן und im ersten Falle darunter versteht, mit einem derselben und im zweiten Falle mit dem letzten von ihnen, wenn er באחרונה sagen kann? Doch sagt B. weiter, R. Ami hätte באחת מהן erklärt durch באחרונה. Dünner zur Stelle des B. meint, auch im J. hat man die M. für schwierig gehalten. Hätten, sagt er weiter, die Amoräer in Palästina und die ersten Amoräer in Babylonien die T. vor sich gehabt, so hätten sie die Schwierigkeit beseitigt, denn in T. heisst es, אם נשתייר מהן שוה פרוטה מקודשת; da ist doch kein Zweifel, dass sich der Passus auf die סיפא bezieht. Auch Raba hat nach Dünner die T. noch nicht gekannt, denn dann hätte er T. als Beweis für die Richtigkeit der Erklärung R. Ami's heranziehen müssen. Aber wundern muss man sich doch, warum die Späteren, welche schon im Besitze

dieser in Palästina und den älteren babylonischen Amoräern bis Raba unbekannten Tosefta waren, diese nicht in Gemara aufgenommen haben, als Beweis für die Erklärung R. Ami's, wie das doch nach Dünner die Späteren in anderen Fällen thun? Ich behaupte, die pal. M. lautete so, wie in T. אם נשתייר בידה שוה פרוטה מקודשת, so dass kein pal. Amoräer sie übersehen konnte. Unsere M. ist durch die babyl. M.-Redaction geändert worden. Im J. wird nicht die Schwierigkeit aufgeworfen, wie באחת zu verstehen sei, sondern die Frage richtet sich dort gegen den aufgestellten Satz des R. Jirmia im Namen des Rab. Wenn die Behauptung richtig sein soll, התקדשי לי אחר שלשים יום אם אכלה מקודשת, warum heisst es in M. ...אם אכלה ראשונה אם נשתיירה; so muss gelesen werden, denn dann passt מעתה אפי' לא נשתיירה מקודשת. Die Worte והא תנינן אם היתה באחת מהן שוה פרוטה sind von später Hand geändert, da in M. so stand. Wir haben schon öfter gefunden, dass Citate aus T. in solche von M. geändert wurden (vgl. oben I S. 35f.). Wirst du etwa den Passus אם נשתיירה auf die רישא beziehen wollen? da heisst es doch, wenn jede einzelne einen שוה פרוטה werth ist, ist sie מקודשת und wie J. oben erklärt hat, dass sie sagte אי אפשי בזו אלא בזו; hat sie nun das gesagt und gegessen, so hat sie doch ihr Eigenthum gegessen? So ist die Erklärung, wenn wir den ganzen Satz פתר לה nicht streichen. Darauf antwortet J., die M. ist nach der Meinung des RSb Eleasar zu erklären, welcher behauptet, מלוה כפקדון; mit einem Darlehen, welches man bei der Frau hat, kann man sie nur dann מקדש sein, wenn sie, wie bei einem ihr gegebenen Depositum eine שוה פרוטה noch im Besitze hat. So ist das אם נשתיירה שוה פרוטה der M. gerechtfertigt, denn RSb Eleasar sagt ja אם נשתיירה שוה פרוטה מקודשת. Zum Schluss wird der Passus der M. auch mit dem ersten Tannai, dem Contravertenten des RSbEl. in Uebereinstimmung gebracht; denn wenn der erste Tannai behauptet, המקדש במלוה מקודשת, so meint er ein grösseres Darlehen; da gibt man für die Schenkung eine פרוטה, wenn aber das Darlehen, wie bei היתה אוכלת, selbst eine פרוטה ausmacht, so ist der Werth der Schenkung weniger als eine פרוטה (s. N.J.). Wenn J. in M. an unserer Stelle באחת מהן gehabt hätte, so könnte er unmöglich, ohne erst dieses באחת in einem anderen Sinne zu fassen, als es sonst vorkommt, als selbst-

verständlich באחת gleich setzen באחרונה. Ebenso wird weiter gegen die Behauptung R. Jochanans zum Satze der T. 3_1 אם שייר שוה פרוטה מקודשת — בפקדון שיש לי בידך, dass dies nur der Fall ist, wenn gesagt wird בפקדון, sagt man aber ...בכל הפקדון, so ist אינה מקודשת, in J. gefragt: in M. heisst es doch, מעתה אפי' לא נשתייר ש"פ מקודשת, aus dieser Frage geht hervor, dass das Citat der M. gelautet haben muss, אם נשתייר שוה פרוטה מקודשת und dann wieder, es kann sich auf die רישא nicht beziehen, da heisst es ja בכל אחת wie oben, worauf R. Jochanan antwortet, in der M. ist die Meinung R. Jehuda's ausgedrückt, בזו ובזו ובזו kann als Einheit und Besonderheit gefasst werden, darum אם נשתייר שוה פרוטה. Warum sollte Rabbi das unverständliche באחת מהן setzen, so dass R. Chija in T. das erst erklären muss? Anders verhält sich die Sache, wenn die M. in Babylonien neu redigirt wurde. Dort wurde, wie wir das oben schon auseinandergesetzt haben (S. 355 A.), der Passus in T. 3_1 als corrumpirt erklärt und die Behauptung des ersten Tannai emendiert in המקדש במלוה אע"פ שנשתייר שוה פרוטה אינה מקודשת. Man musste demnach auch die paläst. M. אם נשתייר ממנה שוה פרוטה, was doch gegen die Behauptung des ersten Tannai wäre, in באחת מהן emendieren und auf die רישא beziehen. Selbst nach R. Ami, welcher באחת mit באחרונה gleichsetzt, folgert Raba auch nicht אם נשתייר שוה פרוטה מקודשת, sondern המקדש במלוה ופרוטה מקודשת, denn דעתה אפרוטה; aber bei המקדש במלוה אם נשתייר ש"פ lautet die Entscheidung אינה מקודשת gegen die pal. Halacha. Dass der dem R. Jochanan in den Mund gelegte Satz הרי שלחן והרי בשר והרי סכין ואין לנו לאכול nicht authentisch ist, kann als sicher angenommen werden. In § 3 der T. wird ein Unterschied gemacht, ob jemand sagt, התקדשי לי בכום זה, oder ob er sagt, במה שיש בכים זה. Im J. 2_2 (62c) wird dieser Passus, wenn auch etwas fehlerhaft, einfach ohne תני oder תני ר' חייא citiert, wie wir öfter solche Citate aus T., welche die babyl. M.-Redaction ausgelassen hat, ohne jede Erklärung angegeben finden. Der Passus ist keine Erklärung zur M., sondern ein Theil der M. und gehört hierher, weil es sich darum handelt, welche Worte bei der Verlobung gebraucht werden, wovon die Gültigkeit derselben abhängt. Babli 48b hat diese T. geändert und neue Gedanken aufgestellt. § 4 bespricht wieder andere Verabredungen bei der Verlobung, welche Eigenschaften

die Personen betreffen und dass die Verlobung gültig ist, wenn die genannte Eigenschaft zur Zeit des Verlobungsakts vorhanden war, obwohl sie nachher sich geändert hat und umgekehrt ungültig ist, wenn sie zur Zeit der Verlobung nicht bestanden, obwohl sie später eingetreten ist. § 5 fügt aber ergänzend hinzu, nur falsche Angabe von Seiten der Verlobenden macht die Verlobung ungültig, sie bleibt aber gültig, wenn eine der sich verlobenden Personen ohne bestimmte Angabe der anderen, eine Eigenschaft oder Beschäftigung vorausgesetzt und sich geirrt hat. In M. steht dieser Passus im Abschnitt 3_5, wohin er garnicht gehört, was auch beweist, dass T. die ursprüngliche pal. M. ist. Warum die babyl. M.-Redaktion diesen § dorthin versetzt hat, s. oben S. $353/354_{19}$.

Zum Passus des T. ר׳ שמעון אומר (p. 337_{29}) muss hinzugenommen werden der Passus der M. 2 התקדשי לי בכום זה של יין ונמצא של דבש . . אינה מקודשת. Dann folgte in der pal. M. der Passus in T. ר׳ שמעון אומר ausführlich, was die babyl. M.-Redaktion gekürzt hat. Nun wollen Abai und Raba, ib. 48b, die Worte des R. Simon gegen den Sinn anders erklären. Ulla aber erklärt die Worte sinngemäss und R. Aschi stimmt ihm zu, dann sagt die Gem. תניא כותיה דעולא. Eine Boraitha beweist die Behauptung Ulla's, sie lautet: מודה ר׳ שמעון שאם הטעה לשבח יוחסין מקודשת; dieses Citat ist aus der eben genannten T. Dazu bemerkt Dünner, diese Boraitha ist erst nach R. Aschi nach Babylonien gekommen; auch im J., sagt er, kannte man diese T. nicht, denn dort wird dieser Satz im Namen R. Jochanan's angegeben. Ich frage, wenn J. und B. bis nach R. Aschi diese T. nicht gekannt haben, wo war sie verborgen? Ich behaupte, sowohl in Palästina als in Babylonien hat man den Satz des R. Simon gekannt, denn er stand in der pal. M. — Abai und Raba wollten R. Simons Behauptung mit der des ersten Tannai harmonisieren und in Folge ihrer Erklärung der Stelle in BB haben sie die T. nicht für echt gehalten. R. Aschi hat Ulla beigestimmt und T. wieder als echt angenommen. Im J. hat R. Jochanan, wie so oft, die Behauptung des R. Simon citirt, und daran eine Bemerkung geknüpft, die ausgefallen ist. —

Die §§ 6—9 in T. besprechen wieder Ausdrücke des Mannes bei der Uebergabe der Sache an die Frau, von welchen theils die stillschweigende Annahme derselben von Seiten der Frau genügt,

theils ihre ausdrückliche Zustimmung erfordert wird, theils auch diese nicht genügt. Mit Ausnahme eines Satzes, wo R. Jehuda und R. Jose controversiren, sind die anderen alle ohne Controverse und sind gewiss älter als die genannten Tannaim. Die Ausdrücke sind so präcis — wie כיון שלקחה את הסלע ומשכה את הפרה והחזיקה בטלית — dass an ihrem palästinensischen Ursprung gar nicht zu zweifeln ist. Es ist nicht abzusehen, warum R. Jehuda Hanassi sie in seine M. nicht aufgenommen haben soll. Im J. 2_1 (62c) sind mehrere dieser Bestimmungen ohne תני ר׳ חייא oder תני angeführt und erklärt, ein Beweis, dass sie in der pal. M. gestanden haben. Die b. M.-Redaktion hat sie ausgelassen und sie in Gemara 12b, 17a, 8b mit Aenderungen citirt, so dass eine Verschiedenheit zwischen der palästinensischen und babyl. Halacha sich herausstellt. So ist der Unterschied, den B. macht zwischen שדיך und לא שדיך, nach ersterer nicht vorhanden. Dünner zu 12b ib. wirft mit Recht eine unüberwindliche Schwierigkeit gegen die Interpretation dieser Boraithas von Seiten Raba's auf, die auch von Gemara im Namen des R. Huna, des Sohnes R. Josua aufgeworfen wird, und doch hat die Interpretation Raba's Einfluss auf die Halacha.

Ueber die Varianten des Passus הי לך סלע זה שאני חייב ליכי s. oben S. 355[1]). Zu § 8 der T. haben wir eine Variante in AW. In E. heisst es מקודשת in AW אינה מקודשת. B. stimmt mit dem Citat in AW überein. Im J. c. lautet das Citat התקדשי לי בסלע זה ואמרה השליכה לים או לנהר אינה מקודשת. Ich vermuthe, dass dieser Passus in E. ausgefallen ist und in AW das erste מקודשת bis לנהר. So würde die Frage des B. beseitigt sein. Nachdem sie den סלע angenommen hat, ist sie מקודשת, selbst wenn sie ihn vernichtet hat. Hat sie aber zum Manne gesagt, vernichte ihn, ist sie nicht מקודש, während wenn sie sagt, gib ihn dem Armen, ist sie מקודשת, wie J. c. den Unterschied erklärt. Zu bemerken ist auch, dass der Zusatz in B., in der T., d. h., der pal. M., nicht stand. War bis jetzt die Rede von besonderen Angaben des Mannes bei der Uebergabe des Gegenstandes an die Frau und von der Zeit, während er die Worte הרי את מקודשת לי spricht, wird dann eine Controverse angegeben zwischen R. Jose u. R. Jehuda, ob es überhaupt

[1]) Wir sehen daraus, dass AW nach B. emendirt wurde.

nöthig ist, die Worte הרי את מקודשת לי bei der Uebergabe der Werthsache an die Frau zu sprechen oder nicht. Dieser Passus, der verschiedene LA aufweist, hat eine Geschichte, die wir hier angeben wollen. Eine gleiche Controverse zwischen den genannten Tannaim finden wir auch in T. Gitin $8(6)_8$ (p. 333_5). Während in E der Passus hier und in Gitin gleich lautet, finden wir in AW Varianten. In E lautet der Passus in Kid. folgendermassen: נתן לה קידושיה ולא אמר לה הרי את מקודשת לי ר' יוסי אומר מקודשת ר' יהודה אומר אינה מקודשת ר' אומר אם עסוקין באותו ענין מקודשת ואם לאו אינה מקודשת, und ähnlich in Gitin c. הלך אצל לבלר ונטל גטה ונתן לה ואחר כך אמר לה הא גטך ר' יוסי אומר מגורשת ר' יהודה אומר אינה מגורשת ר' אומר אם עסוקין באותו ענין מגורשת ואם לאו אינו מגורשת. In AW fehlen in Kid. die Worte ר' אומר und in Gitin fehlen in AW die Worte von ר' יהודה . . . מגורשת bis ר' אומר, wodurch das Gegentheil davon herauskommt, was in Kid. in AW steht. AW Gitin ist jedenfalls corrumpirt. In E ist zwar die Controverse in Gitin mit der in Kid. auch nicht ganz gleichlautend, denn in Kid. steht אמר לה und in Gitin ואחר כך אמר לה. Aber im Grunde ist das gleich. Wenn es in Kid. heisst ולא אמר לה und R. Jehuda behauptet אינה מקודשת, so heisst das, auch wenn er nachher sagt. In beiden Fällen, sowohl bei Gitin als Kiduschin hat R. Jehuda behauptet, er muss beim Uebergeben der Kid. und beim Uebergeben des גט sagen, הרי את מקודשת לי resp. הרי זה גט; ר' יוסי hält das nicht für erforderlich, er kann das auch nach der Uebergabe sagen. Freilich ist der Unterschied zwischen Gitin und Kid. der, dass bei Kid., wo es doch heisst: wenn der Mann der Frau einen Gegenstand übergeben und nach dem Empfang erst die Worte gesagt werden הרי את מקודשת לי, die Frau die Wahl hat, zuzustimmen oder abzulehnen, während bei גט, wo es auf den Willen der Frau nicht ankommt, ein nachträgliches Aussprechen הרי זה גטך nicht nützen kann. Der גט wird nach R. Jehuda zurückgenommen werden müssen, um bei erneuter Uebergabe הרי זה גט zu sagen, wenn er gültig sein soll, was bei Kiduschin nicht nöthig ist. Es brauchte dann, damit die Kid. gültig sein sollen, die Frau ihre Einwilligung zu erklären. Das ist wohl der Grund der Verschiedenheit der LA von E in Gitin und Kid. Der § in Gitin wäre demnach so zu erklären; R. Jose und R. Jehuda streiten darüber, ob die Worte הרי זה גטך bei der Uebergabe ge-

sprochen werden müssen oder ob es auch genügt, wenn es nachträglich geschieht, u. z. ist die Controverse in beiden Fällen, wenn sie vorher schon darüber gesprochen oder wenn dies nicht geschehen ist. Rabbi stellt eine vermittelnde Meinung auf. Haben sie über die Angelegenheit vorher gesprochen, so brauchen die Worte הרי זה גטך gar nicht gesagt zu werden. Die Frau kennt ja schon den Zweck der Uebergabe; haben sie aber über Kid. resp. Git. vorher nicht gesprochen, so ist sie, solange er nicht gesagt hat הא גטך, nicht מגורש resp. הרי את מקודשת לי nicht מקודש. Dass Rabbi אינה מגורשת nicht behauptet haben kann, auch wenn er nachträglich sagt, הרי זה גטך, das ersehen wir aus der Controverse T. ib. § 1, wo Rabbi sogar behauptet, bei כנסי שטר חוב וכו' genügt das nachträgliche Aussprechen הרי זה גטך. Nun besteht in § 1c. eine Controverse gegen die Behauptung Rabbis von Seiten RSbEl, welcher behauptet, אינו גט עד שיאמר לה בשעת מתנה הא גטך*). RSb Eleasar wird daher auch bezüglich der Controverse von R. Jose und R. Jehuda diesem beigestimmt haben, keineswegs kann er eine noch erleichterndere Meinung als Rabbi gehabt haben, nämlich אם אין עוסקין באותו ענין מגורשת. Hier brauchte T., die pal. M., die Controverse von R. Simon b. El.

---

*) In M. 8_2 ist die Controverse von RSbEl nicht angegeben. In Boraitha wird unsere T. in Folge einer Behauptung Raba's geändert. Hier sagt Dünner selbst, T. sei durch die babyl. Amoräer geändert worden. Seine These, die echten Boraithas seien den Babyloniern später bekannt geworden, welche die Palästinenser nicht kannten, ist so durchlöchert. Haben die Babylonier hier unsere T. geändert, warum nicht auch in anderen Stellen, deren wir genügend nachgewiesen zu haben glauben. Im J. heisst es zu unserer M. דר' אלעזר היא. Da aber notorisch die M. die Meinung Rabbi's ausdrückt, so muss man J. ib. (49 b) emendiren אמר ר' יוחנן הלכה כר' אלעזר, wie es auch weiter zu J. 9_1 heisst. Ich fand nachträglich, dass auch Dünner so emendirt. — Wir haben schon öfters gezeigt, dass, wenn es heisst מתניתין דר"מ, woraus man schliesst J. habe unsere M. vorgelegen, dies auf eine andere Stelle sich bezieht, oder dass dies von späterer Hand hinzugefügt worden ist. — Aber was folgt daraus? dass R. Jochanan in der M. gelesen haben muss, wie es in T. heisst, nämlich die Meinung des R. Eleasar und er sagte הלכה כר' אלעזר. So gut wie sonst in M. Rabbi und sein Contravertent aufgenommen ist, wird das auch hier der Fall gewesen sein. Unsere M. weist auf die babyl. Redaktion hin, welche die erleichternde Meinung Rabbi's als unbestritten aufstellt und in der Boraitha nahm die Gemara mit Aenderung die Controverse auf.

nicht aufzunehmen, weil er schon oben ausdrücklich sagt שיאמר בשעת מתנה הרי זה גט. Und zugegeben, dass er in diesem Falle Rabbi zugestimmt hätte, kann er doch nicht eine grössere Erleichterung als dieser behauptet haben. RSBA aber zu Kid. 6a citirt unsere T. Gitin 6_8 so wie sie in E. steht mit dem Zusatz ר' שמעון בן אלעזר אומ' מגורשת. Wir sehen, weder E noch AW haben diese LA. Es ist nicht unmöglich, dass RSBA auch die LA von E hatte und da darauf folgt, ר' שמעון בן אלעזר אומר, er nach B. hinzufügt, מגורשת. Aber in B. heisst es ר' אלעזר בר' שמעון dann ist es wenigstens kein Widerspruch, (s. RAJ zu Kid. c.) REW zu M. Maass sch. 4_7 (ש"א) sagt, die Auffassung des J. zu Maass sch. 4_4(55a) und zu Gitin 6_1 stehen im Gegensatz zur Auffassung des b. Kid. 6a. Nun sei T. Kid. ein Beweis für die Auffassung des J. — Er nimmt die LA von AW an — während die LA der T. Gitin — da nimmt er die LA des RSBA an, aber in T. Gitin selbst emendirt er nicht — sei ein Beweis für die Auffassung des B. — Dass die LA der T. Kid. in AW corrumpirt ist und sonach nicht als Beweis gelten kann für die Auffassung des J., bezeugt die LA von E, die mit Gitin gleichlautend ist. Aber auch die LA des RSBA in T. Gitin kann für B. nicht als Beweis gelten, weil diese LA, wie wir dargethan haben, unmöglich ist. RAJ will auch J. Maasser sch. mit B. harmonisiren und für הכא lesen חכי (s. d.) Ich glaube, dass in J. Maass. sch. und Gitin c. etwas ausgefallen ist.

In J. Gitin 6_1 heisst es: R. Chaggai sagte vor R. Jose, die in T. ib. $6(4)_1$ angegebenen Controverse zwischen Rabbi und R. Nathan geht auf die von R. Jehuda und R. Jose (s. oben) zurück אילין פלוגתא כאלן פלוגתא, darauf wird R. Jose erwidert haben, die Controverse von R. Jose und R. Jehuda spricht von dem Falle, dass הפליגו בדבר אחר, während die Controverse von Rabbi und R. Nathan von בעסוקין באותו ענין spricht, dann fragte R. Jose ואת מה דעתך, wie ist denn deine Meinung? Dann wird R. Chagai unsere T. in Kid. und Gitin citirt haben, woraus folgt, dass die Controverse von R. Jose und R. Jehuda auch bei עסוקין באותו ענין sei, da Rabbi eine Mittelmeinung zwischen R. Jehuda und R. Jose aufgestellt hat; denn dass J. nicht die Controverse von Rabbi und R. Nathan darauf zurückgeführt hat, ob הולך כזכי oder לאו כזכי,

wie B. meint, ist zweifellos[3]). — T. § 1 Abschn. 3 stellt weitere Bestimmungen auf über die Gültigkeit des Verlobungsactes, wenn die Worte gebraucht werden „Du sollst mir angeheiligt sein mit dem Depositum, das ich bei dir stehen habe oder mit dem Darlehen, das ich bei dir habe. Dass diese Bestimmungen R. Jehuda Hanassi aus seiner M. ausgeschlossen haben solle, ist kein Grund einzusehen. Wir sehen auch, dass in J. R. Jochanan hierzu eine Bemerkung gemacht hat (s. oben S. 417). Warum aber die babyl. M.-Redaction sie ausgelassen, ist leicht erklärlich, wenn wir wissen, dass Raba diese Stelle für corrumpirt erklärt und sie geändert hat. — § 2 in T. macht einen Unterschied, ob Jemand sagt על מנת שאדבר עלייך לשלטון – הרי את מקוד׳ לי, und er der Frau Geldeswerth gibt, oder ob er sagt במה שאדבר עלייך לשלטון

[3]) Dass unsere M. Gitin 6_1 nicht von Rabbi redigirt sein kann, ist zweifellos. Abgesehen davon, dass die Controverse von R. Nathan nicht angeführt ist, hätte er doch seine Meinung klar wie in T. ausdrücken müssen. was soll der Ausdruck לפכך bedeuten? Woraus folgt dieser Satz? Der hat nur einen Sinn, wenn man, wie nach B. die Controverse von Rabbi und R. Nathan auf die Controverse von הולך כזכי und הוליך לאו כזכי bezieht, so dass die M. auch mit R. Nathan übereinstimmen kann, wenn man nämlich statt הולך liest הילך (s. RSBA). Der Sinn der M. ist sonach folgender. Da der Ausdruck התקבל von Seiten des Mannes allein den Rücktritt noch nicht verschliesst, nur dann, wenn dieser Ausdruck von Seiten der Frau dem Boten übermittelt wurde, folglich wenn der Mann nachher einen Ausdruck gebraucht, der gleich זכי ist — nach Rabbi ist es bei הולך nach R. Nathan bei הילך — kann er nur dann zurücktreten, wenn er אי אפשי sagt. Nun ist nach T. und J., vgl. T. und J. Gitin Abschn. 1. ohne Controverse הולך ותן לאו כזכי. Es ist deshalb der Ausdruck לפכך babylonisch wie die Boraitha, dass הילך כזכי babylonisch ist. Ebenso ist die Boraitha in B. ib. 14 b, die schon durch den Ausdruck und den Tradenten ר׳ שמעון הנשיא als nicht authentisch sich darstellen, babylonisch. Ich sah in den Glossen von R. Hirsch Chajes z. St., dass diese Boraitha babylonisch sei. Er meint, ר׳ שמעון הנשיא ist vielleicht ein Exilarch in Babylonien gewesen. — Dünner zu B. ib. 78 will zuerst nach seiner These die Behauptung aufstellen, die Amoraim, welche die M. durch das Princip הולך כזכי erklären wollen, haben T. $6(4)_1$ nicht gekannt. Er wundert sich aber nachher, nachdem die T. als Boraitha aufgeführt ist, dennoch die Gemara dabei bleibt, dass die M. sogar mit R. Nathan übereinstimmt. Da hat doch seine These von der Unbekanntschaft der älteren Amoraim mit den Boraithas ein gewaltiges Loch. Aber auch im J. ib. ist der Satz מתניתין דרבי דתני ein später Zusatz. J. erklärt die pal. M., in welcher die Controverse von Rabbi u. R. Nathan gestanden hat.

du sollst mir angelobt sein dafür, dass ich mich für dich bei der Behörde verwende. Im ersten Fall ist der Satz eine Bedingung, eine eigentliche condicio, und es kommt darauf an, ob er so gesprochen hat, wie diejenigen sprechen, welche sich für eine Sache verwenden. Ob die Wirkung der Rede für die Frau von Werth war, darauf kommt es nicht an; im zweiten Fall muss der Erfolg der Verwendung Geldeswerth, mindestens einer Peruta für die Frau sein. Im ersten Fall ist die Controverse von R. Meir und den Chachamim angeführt, betreff תנאי כפול, vgl. N. 43a, wo wir dargethan, warum die babyl. M.-Redaction diesen Passus in M. nicht aufgenommen hat. In T. ist alles präcis ausgedrückt; der Unterschied zwischen על מנת und במה, מלאכה und פעולה — ersteres ein sichtbares Werk, letzteres eine Leistung, die nicht gesehen werden kann, z. B. ein Gang — hier kommt es auf den Werth des geleisteten Werkes und der Leistung an. Aber auch hier ist ein Unterschied zwischen במה und על מנת. Bei letzterem Ausdruck kommt es nicht auf den Werth der Leistung an, sondern darauf ob sie so ausgeführt sei, wie andere sie ausführen[4]). Auf diesen Passus der T., der pal. M., bezieht sich J. Bei על מנת שאדבר steht ונתן לה שוה פרוטה, hier bei על מנת שאעשה steht nicht — נתן לה שוה פרוטה, da sagt J. 3_6(64 b), Rab hätte gesagt, es muss ergänzt werden שנתן לה שוה פרוטה, darauf wird eingewendet, das ist doch selbstverständlich, bei jeder Bedingung mit על מנת muss doch der Werthgegenstand gegeben werden? Darauf wird geantwortet, Rabs

[4]) In AW steht auch bei על מנת für אם עשה עמה כדרך הפועלים in E. — אם עשה עמה בשוה פרוטה מקודשת. RDP meint, hier sei die Bedingung erst erfüllt, wenn die Leistung oder die Arbeit eine שוה פרוטה werth ist, er muss aber למחר streichen. Denn das passe nicht, meint er. Aber nach LA von E passt wohl למחר. Bei על מנת kommt es nicht auf den Werth der Leistung an, sondern ob er so sein Versprechen gehalten, wie andere dies thun. Bei dem Ausdruck במה kann man nach dem ausgeführten Werke einwenden, das hat für mich gar keinen Werth. So wollte ich es nicht haben. Da wird nun entschieden, ob das Werk nach dem Urtheil Sachverständiger einen Werth von einer Peruta hat; bei der Bedingung על מנת wenn Jemand gesagt hat, ich komme morgen zu dieser Arbeit, kommt es nicht darauf an, ob das, was geleistet worden, einen Geldeswerth hat, sondern ob er so das Wort eingehalten, wie das allgemein geschieht. Wenn sie etwa einwendet, ich glaubte, zu dieser Stunde wirst du morgen kommen, du kamst zu spät, so wird entschieden, ob allgemein andere Arbeiter zu dieser Zeit kommen. Die Bemerkung von RSSt. gegen RLH macht schon RDP zur Stelle.

Bemerkung bezieht sich auf den Fall במה שאעשה עמך, die Frau hat doch dann nichts bekommen; deshalb meint er, muss die Frau vorher den Lohn der Arbeit an einen besonderen Ort legen. Hat der Mann die Arbeit fertig, so hat die Frau durch חליפין, Tausch, das Geld als כסף קידושין erworben. — In M. ib. 3_6 wird der Unterschied von על מנת und במה gar nicht angegeben, ebensowenig die Controverse von R. Meir und den Chachamim. In Gemara wird eine Controverse der Tanaim angeführt, ob יש לשכירות מתחלה ועד סוף oder nicht, und je nach Verschiedenheit der Annahme muss vorher der Frau eine Peruta gegeben werden, oder nicht. Eine solche Controverse findet sich weder in T. noch J. Aus J. Scheb. 10_1 (39b) — wie RAJ bemerkt, geht hervor, dass allgemein angenommen wurde, אין לשכירות אלא לבסוף. Alle Voraussetzungen des B. sind gegen J. Bei על מנת brauche nach dem Tannai, welcher אין שכירות אלא בסוף behauptet, die שוה פרוטה als כסף קידושין nicht gegeben zu werden. Die M. verdankt ihre Redaction den babyl. Amoräern. RSbL kann nicht behauptet haben, יש לשכירות מתחלה עד סוף. Auch die Boraitha's ib. 63a und ib. 48a sind babylonisch[5]. — Im folgenden Passus der T. wie in den §§ 3—9 werden Bedingungen angegeben, welche, wenn sie unbestimmt sind, die Wirkung haben, dass die Kid. zweifelhaft sind; denn wir können nicht wissen, ob die Bedingung erfüllt ist, oder nicht. Nur wenn die Bedingung bestimmt ist, so dass wir wissen können, die Bedingung ist entweder erfüllt oder nicht erfüllt, da sind die Kid. nach erfüllter Bedingung gültig, nach unerfüllter Bedingung ungültig. In all diesen Beispielen steht im ersten Fall bloss, מקודשת, d. h., zweifelhaft מקודשת, im zweiten Fall מקודשת und אינה מקודשת. In M. 3_8 wird nur ein Beispiel nämlich בית כור עפר angeführt, und dies auch unklar. Während es in T. heisst מקודשת שמא יש לו, was nur verstanden werden kann sie ist zweifelhaft מקודש, heisst es in M. מקודשת ויש לו, sie ist sicher מקודש, wenn er hat, d. h. er muss nachweisen, dass er hat,

---

[5]) Vgl. RSBA zu b. 63a, warum bringt die Gemara nicht die Boraitha עשה לי שירים ib. 48, wo doch ausdrücklich steht, dass Tannaim darüber controversieren, ob שכירות מתחילה עד סוף sei oder nicht, weil, sagt er, לא שמיע ליה. Allerdings konnte er sie nicht kennen, weil sie nicht palästinensisch ist. Schon die äussere Form dieser Boraitha's erweist sich als nicht palästinensisch.

dann wieder im zweiten Fall zuerst מקודשת und dann אינה מקודשת; da muss erst geschlossen werden, wenn er im ersten Fall nicht beweist, ist sie zweifelhaft מקודשת. Warum hätte Rabbi sich undeutlich ausgedrückt, so dass R. Chija erst in T. das erklären muss? Ebenso fehlt im folgenden Fall שלא אמר להראותה אלא משלו in M. Man sieht, die spätere M.-Redaction hat das Bestreben zu kürzen und die Erklärung der Gemara zu überlassen. § 5 in T., der ein ähnliches Beispiel enthält, dass ein Unterschied ist zwischen zweifelhaften Kiduschin und sicherer Entscheidung, je nachdem die Bedingung erfüllt ist oder nicht, hat die babyl. M.-Redaction ganz ausgelassen[6]), weil sie diese Principien nicht anerkannte, wie wir das aus der Vergleichung des § 6 mit dem letzten Passus der M 3_6 erkennen.

Der Passus der M. 3_4 על מנת שירצה אבא hat den Commentatoren grosse Schwierigkeiten bereitet. Anders ist die Erklärung der M. nach Raschi — die ראשונים citiren von demselben zwei verschiedene LA — anders die von RMBM, anders von RMBN, RSBA und RN und RJK. Die richtigste Erklärung RMBM's ist m. E. die von RJK, dass RMBM einen Gegensatz angenommen hat zwischen T., M. und Gemara. Nach T. ist על מנת שירצה אבא מקודשת, obwohl er zuerst sagt איני רוצה; aus M. und Gemara geht aber hervor, dass, sobald er sagt איני רוצה, sie nicht מקודשת ist. Um das, was in T. steht, kümmern wir uns nicht (לא משגחינן ביה) sagt RJK. Es besteht in der That ein Gegensatz zwischen T. und J. einer- und M. und Gemara andererseits. Nach T. und J. ist

[6]) In diesem Passus hat E eine Variante. In AW heisst es ib. Z. 12 שמא ירצה, in E שמא עשה קנוניא. Entweder hat der Schreiber von E sich verschrieben, dass er das שמא עשה קנוניא (κοινωνία) von der vorigen Zeile hierher geschrieben, oder der von AW hat von der folgenden Zeile שמא יתרצה hierher geschrieben, aber dann hätte er שמא יתרצה אחר כן, wie in folgender Zeile schreiben müssen. Wozu brauchte aber nochmals das Beispiel beim Vater wiederholt zu stehen, dass ein Unterschied ist zwischen שירצה und שיאמר רוצה אני, wenn dieser Unterschied auch beim Fremden statt hat? Beim Fremden ist eben קנוניא zu befürchten, was beim Vater nicht der Fall ist. Deshalb halte ich die LA von E für richtiger. In Z. 14 muss mit AW gelesen werden st. שיתרצה in E — שמא יתרצה. Aus diesen Bestimmungen sieht man, dass im jüd. Recht nicht die Bestimmung des RR gilt, dass, wenn derjenige, der die Bedingung setzt, bewirkt, dass die Bedingung nicht erfüllt werde, so gilt sie als erfüllt.

ein Unterschied, ob man sagt, על מנת שירצה אבא oder ob man sagt, על מנת שיאמר. Die Entscheidung nach T. und J. ist folgende: Sagt Jemand הרי את מקו' לי על מנת שירצה אבא, du sollst mir angelobt sein unter der Bedingung, dass der Vater wollen wird, so gilt die Bedingung noch nicht als aufgehoben, wenn der Vater sagt, ich will nicht; denn er kann ja später wollen. Man kann im ersten Augenblick mit einer Sache nicht einverstanden sein, später durch genaue Kenntniss aller Umstände doch seine Einwilligung geben. In den meisten Fällen wird der Vater, wenn er sieht, dass der Sohn eine Verlobung mit einer bestimmten Person ernst wünscht, schliesslich seine Einwilligung geben; ja sogar wenn der Vater gestorben ist, bevor er seine Zustimmung gegeben, gelten die Kid. doch nicht als aufgelöst, weil wir bezweifeln, dass er vor dem Tode bei seiner Weigerung verharrt sei. Er wird sie nur nicht haben aussprechen können. Lautete aber die Bedingung, wenn der Vater seine Einwilligung erklären wird (שיאמר), so sind die Kid. sofort entweder gültig oder ungültig. Sagt er, ich bin einverstanden, so sind sie gültig. Erklärt er aber nicht, oder er sagt nein, so sind die Kid. ungültig. In diesem Falle sagt T. wenn der Vater gestorben ist, sind die Kid. gültig; ist der Sohn gestorben, lehrt man in zu sagen: Ich will nicht. T. ist so zu lesen: האומר על מנת שירצה אבא אף על פי שאומר איני רוצה הרי זו מקודשת שמא יתרצה לשעה אחרת מת מקודשת שמא נתרצה האב שעה אחת לפני מותו[7]) על מנת שירצה אבא אמר רוצה הרי זו מקודשת אין רוצה אינה מקודשת[8]) מת האב מקודשה מת הבן מלמדין את האב שיאמר איני רוצה. Diesen Text der pal. M. hatte J. vor sich. Da fragt R. Jochanan, wie ist diese M. zu erklären? R. Jannai antwortete erst bescheiden, nachher erklärte er sie folgendermaassen. Der erste Fall על מנת שירצה אבא sei so zu verstehen, für den Fall, dass der Vater wollen wird, da gilt die Verlobung als zweifelhaft, weil er möglicher Weise später wollen wird; das zweite על מנת שירצה אבא sei zu interpretieren, wenn er sich erklären wird (עד שיאמר), wie im vorigen § der Unterschied gemacht wird; darum אינה מקודשת, weil er die

---

[7]) So lesen AW Z. 15 nach מקודשת. welche Worte in E fehlen.

[8]) Von על מנת שירצה אבא אמר bis מקודשת ist in T. ausgefallen, entweder weil der Schreiber glaubte, es brauche nicht doppelt zu stehen, oder weil dieser Passus in M. steht, wurde er hier ausgelassen, wie RDP erklärt.

Einwilligung nicht erklärt hat. Ist der Vater aber gestorben, so dass wir nicht wissen, wie er sich erklärt hätte, so präsumieren wir, er war einverstanden, denn in den meisten Fällen macht der Vater keinen Widerspruch geltend bei der Verlobung des Sohnes, כאלו אמר sagt R. Jannai. Ist aber der Sohn gestorben, so lehrt man den Vater, zu sagen: Ich will nicht, um nämlich die Tochter von Jibbum und Chaliza zu befreien. Der Vater, der die Folgen nicht alsbald bedenkt, könnte erklären, dass er eingewilligt hätte und man hat wieder die Fiction angenommen, כאלו אמר, als wenn er selbst aus freien Stücken die Erklärung abgegeben. Darauf sagte R. Seira vor R. Jose, die Erklärung des R. Jannai ist ja willkürlich, — hier deutet er על מנת שירצה nach dem Wortsinn, das zweitemal derselbe Ausdruck על מנת שיאמר. Darauf erwidert R. Jose, RSbL habe gesagt, Rabbi pflege zuerst einen Satz allgemein auszudrücken und dann einen speziell. Das erklärt RDP richtig. In den voraufgehenden Fällen sind immer zwei Fälle; im ersten, dem allgemeinen, heisst es מקודשת, d. h. zweifelhaft, im zweiten, dem speziellen מקודשת und אינו מקודשת, und ebenso hier. Im ersten Fall muss על מנת שירצה allgemein genommen werden, wenn er wollen wird, weil es heisst מקודשת, sie ist zweifelhaft מקודש, bis er will; das zweite על מנת שירצה muss interpretirt werden על מנת שיאמר, weil es heisst מקודשת und אינו מקודשת[9]. — Im folgenden § 7 muss על מנת שירצה אבא auch erklärt werden על מנת שיאמר, weil es dort auch Z. 19 heisst לא רצה אינה מקודשת (AW). — Babli aber hatte andere Gedanken. Den Gegensatz von על מנת שיאמר und על מנת שירצה, so dass im letzten Fall doch die Kid. noch zweifelhaft gelten, hat B. nicht anerkannt, hat T. für corrumpiert (משובשתא) erklärt und er macht den Unterschied zwischen על מנת שירצה und על מנת שלא ימחה. Dieser Unterschied wurde von den Commentatoren verschieden aufgefasst, weil nach jeder Schwierigkeiten sich ergeben. Nach RMBM heisst על מנת שירצה wenn er erklärt, er ist zufrieden, schweigt er aber oder er ist ge-

---

[9]) Diese richtige Erklärung der T. verdanken wir RDP, nur hat er J. mit B. harmonisirt, was nicht zutrifft. Er tadelt RJB, dass er die Worte des R. Jannai nicht richtig erklärt, er müsste nach B. erklären, aber gerade in dieser Erklärung des J. hat RJB das richtige getroffen, wenn auch die Stelle von RSbL falsch erklärt ist.

storben, ist sie nicht מקודשת — gegen T. und J. — Lautete aber aber die Bedingung על מנת שלא ימחה so ist die Entscheidung folgende: Hat er Widerspruch erhoben, so haben die Kiduschin keine Geltung, hat er keinen Widerspruch erhoben, sondern stimmt zu, oder er schweigt, oder ist gestorben, so gelten die Kiduschin. Ist aber der Sohn gestorben und nachher hörts der Vater, lehrt man ihn zu sagen: ich will nicht. Dagegen wendet RABD ein, warum muss er erst nachher gehört haben? Das ist eine Schwierigkeit. Aber noch schwieriger ist die Erklärung des RSBA, der die Entscheidung RMBM's mit T. harmonisiren will. Nach ihm sollen bis על מנת שלא ימחה die Kid. nicht gelten, wenn auch der Vater seine Zustimmung gegeben, weil er immer noch die Zustimmung zurücknehmen kann, was man allerdings nach Raschi auch annehmen muss. Aber einen solchen logischen Widerspruch konnte RMBM nicht annehmen. Wenn gesagt wird, das soll gelten, wenn jener keinen Einspruch erhebt, so kann damit nur gemeint sein, wenn er die Zufriedenheit ausspricht, so hat das bedingte Geschäft Gültigkeit. B. erwähnt zwar, dass diese Erklärung von R. Jannai herrührt, aber B. hat den Gedanken R. Jannais anders aufgefasst. R. Joseph hat auch eine andere einfachere Erklärung gegeben, die allerdings nicht in M. liegt. Aber richtig bemerkt RJE in בני אהובה, dass B. in Keth. 73b die Erklärung von R. Joseph als die richtige angenommen hat. Sicher ist doch, dass unsere M. unverständlich ist, dass die ursprüngliche M. so gelautet haben muss, wie wir sie in T gegeben haben, und dass J. sie so vor sich hatte. Weil B. den Unterschied von על מנת שירצה und על מנת שיאמר nicht anerkannt hat und neue Unterschiede gemacht hat, hat er die §§ 6 und 7 על מנת שירצה פלוני und על מנת שירצה אבא im ersten Teil in seine M. nicht aufgenommen.

§ 7 und 8 handelt von מעשה קודם לתנאי und מתנה על מה שכתוב בתורה, worüber wir in Nr. 43 b und 43 c abgehandelt (s. d.) und gezeigt haben, dass die babyl. Auffassung über diese Principien eine andere war, als die palästinensische. Zum Schluss dieses Absch. in T. werden einige relative Begriffe erklärt, wenn von diesen die Kid. abhängig sind, wie עשיר, תלמיד חכם. Hier werden die Worte sachgemäss erklärt, während in der Boraitha des B. 49 b mannigfache spätere Zusätze gegeben sind. § 10 T. beschliesst den Absch. mit der Bestimmung, wenn durch Irrthum

bei der Uebergabe der Werthsache die Kid., wie oben angegeben, die allgemeine ist, dieselben keine Gültigkeit haben, so könne die Kid. nur dann Geltung haben, wenn die irrthümlich angegebene Werthsache von der Frau dem Manne zurückgegeben wird, und er nochmal bei der Uebergabe die richtigen Worte gebraucht.

Der vierte Abschn. der T. beginnt zunächst Bestimmungen über שליח anzugeben als Ausführung des im Abschn. 2_1 angeführten Satzes האיש מקדש בו ובשלוחו. Nachdem im zweiten und dritten Absch. über die Bestimmungen der Kid. gehandelt wird, welche sowohl von dem Mann als seinem Vertreter gelten, kommt die pal. M.-Redaction in 4 Abschn. auf Bestimmungen, die nur für den שליח, den Vertreter gelten. Da wird eine Controverse der Schammaiten und Hilleliten angegeben, welche von R. Nathan tradirt wurde. Es handelt sich um die Frage, ob der שליח zugleich als Zeuge fungieren kann. Die Schammaiten behaupteten, der Vertreter kann nicht als Zeuge fungiren. Nur wenn Jemand drei Personen beauftragt, einer Frau in seinem Namen Kiduschin zu geben, einer von ihnen Vertreter sein kann, die anderen zwei fungieren als Zeugen; die Hilleliten aber behaupten, alle drei sind Boten (Vertreter) und sie sind Zeugen. Aus J. 2_1 geht unzweifelhaft hervor, dass die Hilleliten behauptet haben, die שלוחים können auch עדים sein. In T. müsste man statt ואינן יכולין להעיד lesen ואינון יכולין להעד [10]. Es ist nicht abzusehen, warum R. Jehuda Hanassi die Controverse der Schulen in die M. nicht aufgenommen haben soll. Wohl aber ist es zu verstehen, warum die babyl. M.-Redaction dieselbe nicht aufgenommen hat. Die Amoraim waren verschiedener Ansicht darüber, ob ein Vertreter, der die Person des Vertretenen darstellt, Zeuge sein kann? Wie konnten die Hilleliten, nach denen man sich richtet, dies behaupten, und man hat die Controverse umgedreht, andere haben sie beibehalten. Man liess sie deshalb in M. aus.

§ 2 der T. entspricht der M. 2_4, nur ist in M. die Controverse von R. Eleasar ausgelassen. In M. Gitin 6_3 ist die Controverse zwischen dem ersten Tannai und R. Eleasar angeführt, aber nur kurz ר' אלעזר מכשיר, während es in T. ib. $6(4)_4$ ebenso wie es Kid.

---

[10]) Eine solche Emendation אנין st. אינן, kann auch T. Terum. I_{14} (p. 26_{31}) gemacht werden, um die Schwierigkeit, die RDP hervorhebt, zu beseitigen.

heisst, ר' אלעזר מכשיר עד שיאמר אי אפשי וכו'. Warum sollte R. Jehuda Hanassi diese Behauptung des R. El. ausgelassen haben? J. in Gitin sagt מתניתן דלא כר' אלעזר. Dies bezieht sich, wie die Commentatoren sagen auf den voraufgehenden Theil האומר תן גט זה לאשתי במקום פלוני פסול, dass auch R. El. dagegen streitet gegen B. Es hat gewiss J. den Passus אי אפשי במקום פלוני in seiner M. gehabt. Der Passus im J. אף ר' אלעזר מודה אף רבנן מודה hat einen Sinn auf M. Gitin bezogen, aber nicht auf Kid. Die Stelle מתניתן כר' אלעזר ist von Gitin hierher geschrieben worden, wie das oft in J. vorkommt. (s. w.) — Zu § 3 T. ist § 1 des 3. Abschnitts der M. zu ergänzen und die Variante ist hier aufgenommen. Warum die M. geändert hat s. oben S. 405, 409. — Vor § 4 T. ist M. 2_5 zu stellen, worauf § 4 welcher M. 2_5 entspricht, folgt. Warum die babyl. M.-Redaction geändert hat, haben wir oben S. 381, 385 dargethan. §§ 5—9 entsprechen den §§ 8—10 in M. Man kann nicht sagen, dass die §§ in T. Erklärungen zur M. sind, man wird eher sagen, dass sie ursprüngliche Bestandtheile der pal. M. waren, welche die babyl. M.-Redaction ausgelassen hat. Eine nähere Untersuchung würde uns die Gründe angeben, warum die babyl. M.-Redaction sie ausgelassen hat. § 9 entspricht der M. 5 b. Dass diese M. ihre Redaction Babylon verdankt, haben wir S. 276 f. dargethan.

Vergleichen wir die Ordnung in T. mit der in der M., so ergibt sich, dass jede einen anderen Einteilungsgrund hatte. Schon daraus kann man entnehmen, dass T. keine Erklärung zur M. ist, selbst wenn sie nicht fast durchgängig im Gegensatz zur M. steht.

In T., der pal. M., wurde mit dem Satze begonnen, der Mann kann selbst die Frau מקדש sein und auch mit einem שליח. In Abschnitt 2 und 3 wird von den Verabredungen bei den Kiduschin sowohl bezüglich der Person als bezüglich der Werthsache gesprochen, von Bedingungen im eigentlichen Sinn, wenn sie als erfüllt gelten, wann nicht, von מעשה קודם לתנאי, von מתנה על מה שכתוב בתורה. Der 4. Abschnitt kommt zurück auf Bestimmungen, die nur für den שליח gelten, ob שליח נעשה עד oder nicht; wie es ist, wenn der שליח die Frau für sich מקדש ist, ob sie dem ersten oder dem zweiten מקודש ist, woran sich die Bestimmung anschliesst, wie es ist, wenn Jemand eine Frau mit einem Termin מקדש ist und sie sich in der Zwischenzeit einem anderen

verlobt. Dann wird die Frage erörtert, wie es damit zu halten sei, wenn Jemand bei der Verlobung von der Frau getäuscht worden und sie doch geheirathet hat, oder er zwar in dieser Weise sich verlobt, aber nachher Geschenke geschickt, ob diese als neue Verlobung betrachtet wird und wie es damit zu halten sei, wenn בעל? Es folgen dann Bestimmungen, ob die Verlobung gültig ist, wenn an dem Werthgegenstande, der der Frau übergeben wurde, ein Makel haftet, es werden dann dem Grad nach solche Gegenstände genannt, u. z. der Gegenstand ist geraubt worden, er ist ein heiliger Gegenstand, er war dem Götzendienst geweiht etc. Daran schliesst sich § 9. Wenn die Person, mit der eine Ehe eingegangen werden soll, eine solche ist, mit der jetzt absolut die Ehe verboten ist, wenn aber die Bedingung gemacht wird, im Falle das Ehehinderniss schwindet, soll die Verlobung gelten, ob das gestattet ist? Wir können nicht sagen, wenn wir T. allein betrachten, dass ein Sturm das unterste zu oberst gekehrt hat. Auf diesen Gedanken kommt man erst, wenn einer als Axiom festhält, die M. sei die ursprüngliche von R. Jehuda Hanassi redigirte und T. sei Erklärung. An und für sich sehen wir, dass T. mit Hinzunahme der fehlenden Theile aus M. ein vortreffliches System hat.

Die babyl. M.-Redaction, welche das Bestreben hatte, zu kürzen, drängte Abschnitt 2 und 4 der T. in einen zusammen. Im dritten Abschnitt spricht sie von Termin und Bedingung. Dass M. 5 hierher gesetzt wurde und nicht in den zweiten Abschnitt, wohin er passt, kann begründet werden, entweder wie RL Heller, oder wie wir oben auseinandergesetzt haben; sicher ist dieser § nicht ohne Absicht von seiner Stelle verrückt worden; ebenso ist der andere Fall האומר לאשה . . . לאחר שאתגייר hierher zu den Bedingungen gesetzt worden, während er in T. anders eingereiht ist.

Interessant ist, wie RMBM die Bedingungen weder nach der Ordnung der M. noch nach der der T. systematisirt. Nach der allgemeinen Einleitung über die Bedingung (Ischuth 6) stellt er im 7. Abschnitt die einzelnen Fälle folgendermassen auf: Zuerst על מנת שירצה אבא (M. 3_6 T. 3_6), dann על מנת שיש לי מאתיים זוז und על מנת שאראך מאתים זוז (T. 3_2) על מנת בית כור עפר (M. 3_3), על מנת שאין בך מומין (M. 2_5 T. Keth. $7_{8,9}$), und על מנת שאין עליך נדרים, מעכשיו לאחר שלשים יום (M 3_1, T. 4_3), dann und לאחר שלשים יום

in letzter Reihe לאחר שתשתחררי לאחר שאגרשך und לאחר שיחלוץ לך יבמך. Er hat jedenfalls die Systematisierung der M., welche den Passus לאחר שאתגייר in erster Reihe anfstellt, nicht für richtig gehalten. Während das System der T. natürlich ist, ist das der M. ein gekünsteltes, nicht ursprüngliches.

2. Gitin. Vor allem haben wir zu bemerken, dass die Eintheilung der Abschnitte der T. in E. der der M. entspricht. Dem 6. und 7. Perek in M. entspricht in E gleichfalls der 6. und 7. Abschnitt, während AW die ursprüngliche Eintheilung verwischt hat. Auch die Ordnung der einzelnen §§, welche in E verschieden ist von AW, scheint mir in E die ursprüngliche zu sein; da die alte Eintheilung es liebte, nicht alle Fälle eines Themas nebeneinander zu stellen, sondern durch Ideerassociation andere Fälle zu besprechen und dann auf das frühere wieder zurückzukommen. Es ist schwer anzunehmen, dass, wenn die ursprüngliche Ordnung die von AW gewesen wäre, ein Abschreiber sich so geirrt haben soll, während es leichter erklärlich ist, dass ein Abschreiber, der die Ordnung von E vor sich hatte, die zusammengehörigen §§, die über Bedingung handeln, zusammengestellt hat. — Ueber die Ordnung der Abschnitte der M. 4, 5, 6, 7, 8, gibt RAE zur M. 6_1 nach RN den Eintheilungsgrund folgendermassen an. Nachdem im 4. Abschnitt von שליח gesprochen war, dann aber wegen des dabei erwähnten תקון עולם im 4. und 5. Perek andere Fälle von תקון עולם besprochen wurden, kehrt der M.-Redacteur im 6. Perek zu שליח zurück, und an die Bestimmung der letzten M. des 7. Perek von מגורשת und אינה מגורשת wird im 8. הזורק auch von ספק מגורשת gesprochen[11]). — Der 6. Perek bespricht den Unterschied zwischen שליח להולכה und שליח לקבלה, und andere Bestimmungen, die sich auf den Auftrag des Mannes an Personen beziehen, einen גט für die Frau zu schreiben und zu übergeben, dass ferner die Worte des Auftrages verschiedene Wirkungen haben, bei einem gesunden und bei einem kranken Manne, was

[11]) Diese Bemerkung RAE ist wahrscheinlich dadurch veranlasst, dass in R. Ascher der 7. Perek vor den 6. gestellt ist, was — wie in KN gesagt ist — ein טעות הדפוס ist, aber merkwürdig ist, dass Raschi 11b zweimal sagt לקמן פ׳ התקבל; allerdings steht an der Seite צ״ל לעיל. Raschi muss aber התקבל nach כי שאחז gehabt haben. Ich fand nachträglich diese Bemerkung auch gemacht von R. Simcha aus Dessau.

den Uebergang bildet zum 7. Abschnitte, wo zunächst von dem Falle gesprochen wird, wenn Jemand gemütskrank (קורדייקס) ist; dann wird übergegangen auf den Fall, wenn Jemand während der Krankheit einen גט gibt auf den Todesfall, woran sich andere Bestimmungen über Bedingungen beim גט anschliessen.

Wenn wir T. mit M. vergleichen, so finden wir erstens in T. ähnliche Bestimmungen wie in M., die sich im Ausdruck und Inhalt von einander unterscheiden, was doch keine Erklärung zur M. sein kann; zweitens Bestimmungen, die in M. sich nicht finden, aber als Boraithas geändert wurden, was uns die Auslassung aus der späteren babyl. M.-Redaction erklärt. Wir bemerken ferner, dass der 6. und 7. Abschnitt in T. Gitin dem 2. und 3. Abschnitt in Kid. entsprechen, ja einzelne §§ sind in beiden gleichlautend. Wie dort im 2. Perek die Ausdrücke, von welchen die Gültigkeit der Kid. abhängig ist, mit תנאי (der eigentlichen condicio) verbunden und dann im 3. Abschnitte die Bestimmungen über תנאי behandelt werden, so werden auch hier im 6. Abschnitt Bedingungen besprochen und dann im 7. fortgesetzt [12]), während im 6. Abschn. der M. von diesen Bedingungen nicht gesprochen wird.

Dass in Gitin der Abschnitt nicht so anfängt wie in Kid. האיש מגרש בו ובשלוחו והאשה מתגרשת בה ובשלוחה, wird seinen Grund darin haben, dass hier der Charakter des שליח des Mannes von dem der Frau sich wesentlich unterscheidet, während bei קידושין sie einander gleich sind, dass ferner שליח bei גטין aus dem biblischen Wort ושלחה (Deuter. $24_{3,4}$) eruirt wurde. Bei Kid. sagt die Gemara ausserdem מצוה בו יותר מבשלוחו, was bei גטין wohl nicht der Fall war.

Dass unsere M. nicht die Fassung der pal. M. sein konnte, haben wir schon oben S. 423 A. gesagt. Zwar stand schon in M. 1_6, wenn der Mann sagt, תן גט זה לאשתי — אם רצה להחזיר יחזיר,

---

[12]) Ich will nicht verfehlen anzugeben, dass auch Dünner die Bemerkung gemacht hat (p. 88), dass der M.-Redacteur in seiner Vorlage der T. Bestimmungen über תנאי in zwei Perakim vorgefunden und er diese besser geordnet hat; dass T. älter als M. ist, nimmt also auch er an, er meint, R. Jehuda Hanassi hat die M. so geordnet, wie wir sie vor uns haben, während ich beweise, dass die M.-Redaction nur nach den Anschauungen und Begriffen des B. zu erklären ist und darum aus Babylonien stammt.

wozu J. erklärt כיני זכי, lies für תן — זכי, denn das war allgemein angenommen, dass תן לאו כוכי ist, wie dies auch aus T. 1_{6-8} hervorgeht; so hat dennoch hier, wo Bestimmungen über שליח להלכה und שליח לקבלה gegeben werden, der erste Satz wiederholt werden müssen, nämlich האומר התקבל והולך אם רצה להחזיר יחזיר; dieser Satz, womit die pal. M. begann, wurde in T. ausgelassen. Er wird auch im J. Pea 4_5 (18b) und Maass. sch. 5_4 (56c) citirt[13]),

---

[13]) Wir wollen hier ein verschiedenes Princip zwischen J. u. B. zu unserer M. angeben, welches vor der Emendation REW's in J. Maasser sch. Niemand erkannt hat, das aber auch von seinen Schülern nicht klar erkannt wurde. RJDBS bringt aber genau die LA REW's, wie sie im J. REW's angegeben ist. Der Verfasser von שערי ירשלם bringt eine LA REW's und fügt hinzu, dass er sie aus dem Gedächtniss citirt, da er REW's J. nicht zur Hand hat. Auch פאת השלחן 5,24 u. 64 erklärt diesen J. durch einen auf REW zurückgehenden Gedanken, wie auch RAJ zu B. M. sich auf פאת השלחן beruft. Aber auch in פאת השלחן wird die J.-Stelle nicht klar gegeben. Er emendirt auch mit RJB und REF מאן דאמר הראוי ליתן כל שכן לטול ומאן דאמר הראוי לטול אבל ליתן לא. Auch Frankel (Pea 4_6) emendirt so, aber auch seine Erklärung ist sehr gezwungen, er muss dem Worte לצדדין eine andere Bedeutung geben. Er schreibt, ואף הבבלי פירש לצדדין בענין אחר סגנון הבבלי לחוד וסגנון הירושלמי לחוד, aber im J. Gitin 6_2 (48a) und J. Kid. 2_1 (62b) wird לצדדין genau in derselben Weise gebraucht wie im B., nämlich beide Sätze der M. sprechen von verschiedenen Voraussetzungen. RJDBS sagt REW habe in seinem J. folgende LA מאן דאמר הראוי ליטול כ"ש ליתן מאן דאמד הראוי ליתן אבל ליטול לא מתניתן פליגא על מאן דאמר הראוי ליטול זכה דתנינן תמן תן גט זה לאשתי שכן ראוי לקבל גט בתה שטר שחרור זה לעבדי הכן ראוי לקבל גט שחרורו והעבד ראוי להוליך את הגט פתר לה לצדדין והתנינן התקבל גט זה לאשתי או הולך גט זה לאשתי אם רצה להחזיר יחזיר פתר לה ג"כ לצדדין. Wir geben seine Erklärung mit unserer näheren Ausführung. B. zu Gitin c. führt aus, eine Frau kann ebenso שליח לקבלה sein, wie שליח להלכה, obwohl in M. nur steht, dass die Frau den גט überbringen kann. Aber Jemand, der einen גט überbringt, übt nur die Handlung eines nuntius aus, durch seine Handlung wird noch nicht auf den Dritten eine Wirkung hervorgebracht. Er ist nicht Stellvertreter des anderen, nur Bote, obwohl das jüd. Recht allerdings fordert, dass auch der שליח להלכה, da Scheidung eine religiöse Handlung ist, nur der sein kann, dem diese religiöse Handlung obliegt (M. Gitin 2_5). Weil alle Commentatoren mit B. שליח לקבלה gleich gestellt haben להלכה, blieb ihnen das Verständniss des J. Pea verschlossen. REW hat den verschiedenen Standpunkt des J. herausgefunden und so uns den Schlüssel zur Erklärung des J. an die Hand gegeben. Bekanntlich kennt das R. R. nicht Stellvertretung, vgl. Unger: die Verträge zu Gunsten Dritter (Ihering Jahrbuch für Dogmatik X, 1 ff), wo er S. 8 sagt „Wollte eine libera persona für einen Anderen handeln, so musste sie eine Rechtsform wählen, durch welche sie nicht in Widerspruch kam mit jenem

Fundamentalsatz des alten römischen Rechts, das Ihering treffend „die Religion der Selbstsucht" bezeichnet hat, ib. S. 5 „Jeder ist Selbstzweck, nicht Mittel zum Zweck des Anderen: der eigenberechtigte Freie soll und kann nicht im Dienste, an Statt und Stelle eines anderen erwerben. Es ist eines freien Mannes unwürdig, durch einen anderen homo juris sui zu handeln: Dazu sind die Sklaven und Hausunterthänige da . . . nach römischem Recht gibt es nur Selbstvertretung nicht Stellvertretung". Umgekehrt ist's im jüd. Recht, welches den Grundsatz der Nächstenliebe aufstellt. Indem gefordert wird, der eine soll für den anderen sein, kann er auch für ihn handeln, ihn vertreten. Aber nur der Freie, der dieselben Rechte und Pflichten hat, kann in religiösen Handlungen den Anderen, den Glaubensgenossen vertreten. Sklaven, welche auch religiöse Pflichten haben, können in Handlungen, zu denen sie auch verpflichtet sind, auch Freie vertreten. So kann ein Sklave für den Herrn das Pessachlamm schlachten; hingegen werden sie zur Vertretung eines Scheidebriefs nicht fähig sein, da das jüd. Eherecht für Sklaven nicht gilt. In M. steht nur, zum שליח להלכה ist der נכרי ausgeschlossen, und es gab eine Ansicht, dass der עבד wohl שליח להלכה sein kann, was aber R. Chija — dieser Satz des R. Chija (תני ר׳ חייא) (J. Gitin 2_6 (44 b) steht nicht in T. — und die späteren Amoraim auch verboten haben. Doch findet sich eine Ansicht in T. Terum. 1_{15}, dass, wenn ein Heide für einen Juden Teruma abgehoben hat, und dieser dies nachträglich bestätigt, so ist die Teruma Teruma. R. Jona und R. Jose controversirten nun darüber, wer Stellvertreter sein kann. Der eine sagte: wer das Recht hat zu erwerben (הראוי ליטול) kann vertreten, der andere sagte wer geben kann (הראוי ליתן). Dann heisst es, wer behauptet, הראוי ליטול, um so mehr ראוי ליתן, d. h. er muss nicht nur erwerben können, er muss auch das Recht haben zu geben, (RJDBS), der andere, welcher behauptet, er muss geben, d. h. er braucht nicht auch nehmen zu können. Das Princip, worüber sie streiten, ist folgendes: Wer den anderen vertreten will, muss vor Allem rechts- und handlungsfähig sein, soll er aber an Stelle des anderen treten, muss er ihm auch darin gleich sein, dass er das Recht hat zu empfangen wie der Empfänger. Nach diesem Prinzip wird ein Reicher, der von den Armenabgaben ausgeschlossen ist, den Armen nicht vertreten können, so dass die Gabe, wenn der Reiche für den Armen sie empfangen hat, noch rückgängig gemacht werden kann, bevor sie der Arme empfangen hat; nach der anderen Meinung kann der Reiche wohl Vertreter des Armen sein, da er fähig ist zu geben. So wie der Handlungsfähige den nicht Handlungsfähigen vertreten kann, so kann der Mehrberechtigte den Minderberechtigten vertreten. Nach der ersten Meinung muss der Vertreter activ und passiv dem Vertretenen gleich sein, nach der zweiten Meinung genügt, dass er activ das Recht hat zu geben, wenn er auch passiv zu empfangen nicht das Recht hat, denn das ist kein Fehler, sondern ein Vorzug. So hat der Mann das Recht der Frau den Scheidebrief zu geben, die Frau hat dies Recht nicht; sie kann ihn nur in Empfang nehmen. Dass eine Frau den Scheidebrief

überbringen kann, steht in M. Kann aber eine Frau Stellvertreterin sein, für eine andere Frau den Scheidebrief in Empfang zu nehmen? Nach beiden Meinungen sicher nicht. Denn der Vertreter muss geben können, die Frau kann keinen Scheidebrief geben. Der Mann kann Vertreter sein, den Scheidebrief für die Frau in Empfang zu nehmen, weil er geben kann, aber auch nach der ersten Meinung, dass der Vertreter auch zu empfangen das Recht haben muss, kann ein Mann doch Vertreter der Frau sein, weil der Vater den Scheidebrief seiner minorennen Tochter empfangen kann. Hiernach ist der Sinn des J. klar. Es heisst (Gitin 1_8) תן גט זה לאשתי, was im J. ib. erklärt wird, בינו זכי. Er sagt, vertritt meine Frau, den Scheidebrief in Empfang zu nehmen. Wie kann der Mann die Frau vertreten, nach der Meinung, er muss auch ראוי ליטול sein, der Mann kann doch keinen Scheidebrief empfangen? Antwort: der Vater kann ja den Scheidebrief der minorennen Tochter empfangen. Es heisst weiter, vertrete meinen Sklaven durch Empfang des Freiheitsbriefes? Antwort: der Sklave kann von einem fremden Herrn für seinen Sklaven den Freiheitsbrief, in Empfang nehmen, weil er ihn auch überbringen kann. Wenn aber der zweite Fall von Sklaven spricht, wird der erste auch vom Sklaven sprechen, was doch nicht angeht, da ein Sklave einen Scheidebrief nicht bringen kann? Antwort: לצדדין der erste Fall spricht von Israeliten, der zweite von Sklaven. Dann wird weiter gefragt: Es heisst doch Gitin 6_1 התקבל גט או הולך גט, nach beiden Controvertenten ist doch eine Frau nicht fähig, eine Vertreterin für eine andere Frau zu sein bezüglich des Empfanges des גט? Zum Ueberbringen des גט ist sie fähig, הולך bezieht sich ja auch auf eine Frau, da muss doch התקבל auch auf eine Frau sich beziehen? Hier empfiehlt sich die Erklärung Frankels, dass das Citat dort gekürzt ist und zu ergänzen ist, der andere Fall der M. wo es heisst אם רצה לחזור לא יחזור, oder wie nach unserer These auf den Satz in T. 6_1. Antwort לצדדין; התקבל bezieht sich blos auf einen Mann, הולך sowohl auf einen Mann als auf eine Frau. Ich vermuthe, dass vor der Frage התקבל gestanden hat מתניתן פליגא על מאן דאמר הראוי לתן, denn in der Krotoschiner Ausgabe steht er vor der Frage עישור שאני עתיד לתן. Dieser Satz, der dort keinen Sinn hat, ist in der Sitomirer und Petrikower Ausgabe emendirt in הראוי ליטל. Es hat aber m. E. oben gestanden und ist aus Versehen versetzt worden. Auffallend ist, dass Frankel den Text der Krotoschiner Ausgabe gegeben, ohne eine Bemerkung dazu zu machen. Auch der Schlusssatz im J. ist nach dieser Erklärung verständlich מלתיה דר' יהשע בן לוי אמרה הראוי ליטל זכה וכו'. Da nämlich R. Josua b. Levy behauptet, die Controverse der M. beziehe sich nur auf עשיר, aber bei עני stimmen beide überein, dass der Arme, weil er selbst die Pea erhalten kann, auch für einen anderen erwerben kann, muss annehmen הראוי ליתן allein genügt nicht zur Vertretung. Der Reiche, der zwar ראוי ליתן ist, kann die Pea für den Armen nicht erwerben, weil er selbst die Pea nicht erwerben kann, der Arme aber ist ראויה ליתן von seinem Felde (vgl. RLH zu M. Pea 5_5) und ראוי ליטל von anderen Feldern; folglich muss RJbL mit der Behauptung desjenigen, welcher ראוי ליטל זוכה sagt, übereinstimmen. Es wird aber nicht ge-

J. hat das Citat gekürzt. Hier — in T. — ist Alles klar ausgedrückt und verständlich. R. Jehuda Hanassi wird sich doch nicht die Aufgabe gestellt haben, das Verständliche unverständlich auszudrücken? Wir haben schon oben angegeben, warum die babyl. M.-Redaction zur Aenderung Veranlassung hatte. J. ist besser verständlich, wenn wir T. als M.-Text voraussetzen. Es wird gefragt, warum ist der גט ein חוב für die Frau, wenn sie mit demselben einverstanden ist? Das ist klar, wenn wir T. voraussetzen, wo es heisst: Wenn die Frau sagt הבא לי גטי und der שליח diese Worte gebraucht und der Mann spricht התקבל וזכי לה — in M. steht nicht וזכי — warum soll das ein Nachtheil für die Frau sein. Es ist doch ihr Wunsch? Antwort: Vielleicht hat sie nachher Reue. Sagt sie aber התקבל wie im zweiten Falle, sie macht ihn zum Vertreter, dann weiss sie, dass, sobald der גט in die Hand des Vertreters gekommen ist, sie nicht mehr die Annahme verweigern kann, es ist daher ihr fester Entschluss den גט anzunehmen. Dass J. unsere T. als pal. M. vor sich hatte, ersehen wir daraus, dass J. die Controverse erklärt (s. oben S. 422) der Passus מתניתן דרבי ist ein späterer Zusatz. — § 2 der T. hat die babyl. M.-Redaction ausgelassen, weil R. Nachman in B. einen neuen Gedanken aufgestellt hat, der mit T. nicht übereinstimmt. Er wird T. für corrumpirt erklärt haben, während R. Aschi T. mit dem Satze R. Nachman's harmonisirt hat, R. Nachman hätte etwas anderes behauptet, als in T. steht, vgl. RSBA und RN, dass diese Harmonisierung nur דחוי בעלמא ist und dass R. Nachmanns Behauptung gegen T. ist. Ob der Satz des R. Nachmann nach Palästina gekommen ist, R. Seira dazu gesagt, die M. ist da-

---

sagt, RSbL stimmt mit der Behauptung des anderen überein. RSbL nahm an, die Controverse der M. Pea bezieht sich auch auf עני. Die Chachamim behaupten, der עני kann für den anderen nicht erwerben, weil der Vertreter nicht Geber und Empfänger gleichzeitig sein kann. Wer einen Gegenstand schon hat, kann ihn einem Vertreter für den dritten geben. Beim Fund aber oder bei Pea, wo die Person erst erwerben muss, kann diese nicht gleichzeitig einen anderen vertreten. Darum המגביה מציאה לחברו לא קנה חברו. — Wir wollten nur zeigen, dass man mit Prinzipien des B. an die Erklärung des J. nicht herangehen kann und oft scheinbar sich J. nach den Principien des B. erklären lasse, was aber bei genauerem Eingehen als falsch sich herausstellt.

gegen, oder ob der Satz R. Nachmans eine Interpolation im J. ist, mag dahin gestellt bleiben. Jedenfalls ist die pal. Halacha gegen die babylonische. Dass J. hier corrumpirt ist, ist klar. Der Satz אשכח תני steht in der Krotoschin Ausgabe später und RDF erklärt ihn so, dass er dorthin passt, RMM hat ihn versetzt und in der Sitomyrer Ausgabe sowie in der Petrikower wurde der Text nach RMM Emendation geändert. Wie passt עד כדון, das heisst doch sonst, in diesem Falle ist es so, und dann soll in אשכח תני das Gegentheil gesagt sein von R. Nachmans Behauptung? Wahrscheinlich bezieht sich das עד כדון auf den ersten Theil der T., wenn der שליח übereinstimmend mit der Frau aussagt; wie ist es, wenn er anders aussagt, als die Frau ihn beauftragt hat? Dann stand תני, in M. steht אם רצה לחזור יחזור[14]), es folgt daraus, wird R. Seira gesagt haben, dass, wenn sie den גט erhalten, er gültig ist. Im folgenden Absatz der T. heisst es (שא לי גטי טול[15] לי גטי . . כאומרת התקבל לי. Das stimmt auch mit T. 1_9 überein. Auffallend ist, dass in M. steht רשב"ג אומ', während die Boraitha in B. auch ohne Namen (סתם) angeführt wird. — Der folgende Absatz הולך גט אשתי wird in J. anders citirt und RDP meint, man muss T. nach J. emendiren, im ersten Fall פסול, im zweiten כשר stellen. M. E. ist es richtiger anzunehmen, nach כאומר התקבל, stand noch einmal התקבל, und das ist ausgefallen, in AW steht האומרת für כאומרת. In AW wird כאומרת התקבל ausgefallen sein und in E. האומרת התקבל, dann ist richtig כשר im ersten Fall und פסול im zweiten Fall. In diesem hat er mit גט בתי den גט aufgehoben; im ersten Falle kann er ihn nicht mehr aufheben[16]). Dann folgte in der pal. M.-M. 6_2. Das, was die babyl. M.-Redaction unverändert aufgenommen hat, hat der spätere T-Sammler ausgelassen, nur die Variante, nämlich ואפי' הן הראשונים והן האחרונים או אחד מן הראשונים ואחד מן האחרונים ואפי שני אחים ואחד מצטרף עמהם. ואפי' שני אחין וכו' hat die babyl. M.-Redaction als selbstverständlich

---

[14]) in E. steht fehlerhaft אם רצה להחזיר לא יחזור.

[15]) E. hat statt טול — קח, was wohl ein Schreibfehler ist.

[16]) RDF wirft zu dieser Stelle im J. 6_1 die Frage auf, warum J, aus dieser Stelle nicht den Beweis bringt, dass קרוב כשר sei, שליח zu sein; aber hier soll doch mit גט בתי der גט aufgehoben sein? Wie kann man von dieser Stelle einen Beweis bringen? Dünner ohne RDF zu erwähnen, stellt dieselbe Frage auf, die m. E. von einer falschen Erklärung des גט בתי ausgeht.

ausgelassen. Dann folgte der andere Passus der M. 2 נערה המאורסה bis בלבד. Das folgende in M. 2 und M. 3 kann man zwar mit T. in Uebereinstimmung bringen, wie manche Commentatoren es thun; andere erklären M. anders und man wird bei genauem Eingehen finden, dass 1. sprachlich das in T. Gesagte ursprünglich ist und die babyl. M.-Redaction nach ihrer Auffassung geändert hat. Ist es nicht einfacher zu sagen קטנה שיודעת לשמור את גטה, als erst zu sagen כל שאינה יכולה לשמור und dann קטנה, ist denn die erste keine קטנה? Ferner ist die Ausdrucksweise der M. 3 auffallend. Es ist tautologisch אינו גט עד שיגיע גט לידה לפכך אם רצה להחזיר יחזיר שאין קטן עושה שליח. Braucht man erst das לפכך? Ist nicht dasselbe in T. einfacher ausgedrückt? Man könnte hier sagen, die M. erklärt T., aber man findet die Erklärung gar nicht nöthig. Ist es nicht klar genug zu sagen, eine קטנה kann keinen שליח לקבלה machen, wenn sie aber den גט bewahren kann, kann sie מגורשת werden. Da weiss man, nur wenn sie den גט in die Hand bekommt, ist sie geschieden, nicht aber, wenn der שליח ihn in Händen hat. Warum steht nicht in M. 1 zu רצה להחזיר יחזיר. — אם הגיע גט לידה מגורשת? weil das selbstverständlich ist. Ich glaube die babyl. M.-Redaction musste hier hier so weitläufig sein, weil nach B. R. Nachman behauptet hat, wenn die Frau zum שליח sagt, הבא לי גטי und der Mann התקבל, so ist die Frau nicht geschieden, selbst wenn der גט in ihre Hand gekommen; darum hätte man meinen können, wenn die קטנה gesagt hat, התקבל und der Mann hat ihn gegeben, der גט auch nicht Gültigkeit haben soll, auch wenn sie ihn in die Hand bekommt, darum hielt es die M. für nothwendig, ausdrücklich zu sagen אינו גט עד שיגיע לידה und andererseits אם רצה להחזיר יחזיר; denn obwohl er gesagt hat התקבל, so ist es so gut, als wenn er ohne Auftrag der קטנה — התקבל gesagt hätte, was gleich ist הולך, denn אין קטן עושה שליח. Auch die Frage des J. gegen R. Jochanan, welcher behauptet, auch eine נערה, welche keinen Vater hat, kann keinen שליח machen, passt besser der Beweis aus T. als aus M. In T. heisst es אבל אינה עושה שליח עד שתביא שתי שערות, da steht doch deutlich, dass eine נערה wohl einen שליח machen kann? Antwort: Der Satz spricht באין לה אב, und nach § 3 der T. איזה היא קטנה, folgte auch in der pal. M. אבל אביה עושה לה שליח. Wenn es im J. 6_3 (48a) heisst, איזה היא קטנה אמר ר' יוחנן, so haben wir schon viele Stellen

gehabt, in welcher eine T. Stelle einem Amora zugeschrieben wird. Wir können es hier erklären, wieso אמר ר' יוחנן steht. In J. Jebam. 13_2 (13c) wird die Frage aufgeworfen, ob die Chachamim mit ר' חנינה בן אנטיגנוס controversiren? Darauf wird geantwortet מן מה דאמר ר' יוחנן וכו' ist bewiesen, dass die Chachamim controversiren. Wieso ist das vom Satze R. Jochanans bewiesen? R. Jochanan hat eben die Frage so beantwortet: Da in der M., unserer T., steht איזה קטנה וכו', welche einen גט bekommen kann, vorher kann sie nicht מגורש werden, aber מיאון muss sie haben, also gegen R. Chanina b. Antigonos. — § 4 der T. entspricht dem zweiten Theil der M. 3 תן גט זה לאשתי; der erste Theil fehlt in T., weil er wörtlich in der b. M. steht, der zweite Theil ist in T. wiederholt, weil er einen Zusatz hat. Während in M. nur steht ר' אלעזר מכשיר — l. ר' אליעזר heisst es in T. ר' אלעזר מכשיר בכולן עד שיאמר אי אפשי שתתן לה ועד שתאמר אי אפשי שתקבלנו אלא במקום פלוני[17]. Die Commentatoren des J. bemerken schon, dass J. und B. nicht mit einander harmonisieren. Während J. annahm, R. Eleasar controversirt auch im ersten Fall der M. gegen den ersten Tannai, sagt B. ausdrücklich, die Controverse R. Eleasars beziehe sich auf den zweiten Theil der M. — Die M. in Kid. hat die Controverse R. Eleasar's gar nicht aufgenommen; ganz consequent. Die babyl. Amoräer gingen von dem Gedanken aus (vgl. Gemara), nur im zweiten Fall der M. Gitin streitet R. Eleasar; weil die Frau gegen ihren Willen geschieden werden kann, kann sie nicht darauf bestanden haben, an dem bestimmten Ort geschieden zu werden; während bei Kid. die Frau ebensogut ihren Willen geltend machen kann, wie der Mann. Darum nahm B. an, R. Eleasar controversirt nicht. T. und J. haben diesen Gedanken nicht gehabt. J. muss noch in seiner M. die Controverse des R. Eleasar, d. h. unsere T. als M. gehabt haben und die babyl. M.-Redaction hat die pal. M. geändert. Hier haben wir einen deutlichen Beweis, dass מתניתן דלא כר' אלעזר eine spätere Interpolation ist, wie das folgende corrumpirt ist und nach RDF emendirt werden muss. Es wird

---

[17]) So ist m. E. zu lesen, da in Kid. AEW gleich lauten ר' אלעזר אומר בכולן הרי זו מקודשת עד שיאמר אי אפשי שתקדשנה לי א"א במקום פלוני. Hier in Gitin hat E die richtige LA ר' אלעזר מכשיר, während AW corrumpirt sind, st. מכשיר, haben sie אינה מגורשת; hingegen haben AW nicht das בכולם erhalten. Der Passus ובולן כיון שהגיע גט לידה מגורשת in E ist mit AW zu streichen.

so die Controverse erklärt. — M. 4 ist unverändert aus der pal. M. von der babyl. M.-Redaction aufgenommen worden. — In M. 5 hat die babyl. M.-Redaction תרכוה ausgelassen, darum hat der Sammler der Varianten in T. § 5 im ersten Theil diese Auslassung aufgenommen. Dass J. תרכוה in seiner M. gelesen hat, ersehen wir daraus, dass er den Unterschied zwischen תרכוה und den anderen in der M. stehenden Ausdrücken erklärt. B. wollte einen Unterschied zwischen פטרוהו und פיטרוהו herausbringen und producirt neue Boraithas. Es wird dort ausdrücklich zwischen palästinensischer und babylonischer Ausdrucksweise, so dass letztere genauer sei, angegeben. ר' נתן, welcher in Palästina lebte und lehrte, wird doch nicht in Palästina Bestimmungen nach babyl. Ausdrucksweise gemacht haben. Der zweite Theil des § 5 in T. wurde von der babyl. M.-Redaction ausgelassen, weil Rab lehrte, die Frau könne keinen שליח machen, den גט von שליח des Mannes anzunehmen; dass aber die pal. Amoraim, wie es in T. steht, entschieden haben, bezeugt J. 6_1. Nachdem, ähnlich wie in T., Kid. von den verschiedenen Ausdrücken, die der Mann gebraucht gesprochen wurde, von denen die Gültigkeit oder Ungültigkeit des גט abhängt, was unter den Begriff תנאי fällt — vgl. J. an mehreren Stellen, so 3_5 (45a) משום תנאי גיטין — wurde in der pal. M. in § 7 von תנאי (wirklicher condicio) gesprochen, was um so mehr hierher gehört, als in diesem Abschnitt davon gesprochen wurde, dass der Mann, wenn er den גט einem שליח להלכה übergeben hat, solange die Frau den גט nicht in Händen hat, noch zurücknehmen oder Bedingungen hinzufügen oder sie ändern kann, (vgl. T. 4(3); אין יכול לבטלו ולא להוסיף על תנאו; von solcher Aenderung von Bedingungen wird hier gehandelt. Man kann die Stellung dieses § hier auch damit begründen, dass er sich anschliesst an den obigen Satz אחד מן הראשונים ואחד מן האחרונים מצטרפין ליתן לה גיטה, während § 7 mit אין אחד מן הראשונים וכו' schliesst. Es werden zwei Fälle angeführt; der erste, in welchem die Frau die Wahl hat, die eine der beiden Bedingungen zu erfüllen, im zweiten Falle ist die zweite Bedingung gültig und die erste aufgehoben. Wir haben schon oben S. 352 den Grund angegeben, warum B. die T. geändert hat. RSBA meint, Raschi's Erklärung stimme mit T. überein. Aber auch nach dieser Erklärung, dass B. angenommen hat על מנת כמעכשיו דמי ist doch auffallend, warum die Boraitha

geändert ist in ?אמר לה בפני שנים B. nahm an, wenn er nicht in ihrer Gegenwart vor den Zeugen die Bedingung ausspricht, welchem Zeugenpaare hat er denn den גט übergeben (vgl. DRP.)? Aber m. E. ist die T. so zu erklären. Er sagte zu zwei Zeugen כתבו ותנו גט unter dieser Bedingung, dann sagt er zu zwei anderen Zeugen dasselbe unter einer anderen Bedingung. Natürlich kann das nur davon sprechen, dass die ersten Beauftragten den גט noch nicht abgegeben haben. Im ersten Fall hat die Frau die Wahl entweder den גט von den ersten oder von den zweiten anzunehmen. Nach der Wahl der Frau verliert der andere seine Gültigkeit und muss dem Manne zurückgestellt werden. Im zweiten Fall hat nur der zweite גט Gültigkeit und der erste ist ungültig und obwohl jedes Paar Zeugen den Willen des Mannes einen גט zu geben bekunden können, so dürfen sie doch, weil die Bedingungen verschieden waren, nicht als Zeugen verbunden werden. B. hat nicht nur den Anfang der T. in Folge seiner Auffassung geändert, er hat auch andere Beispiele gewählt; anstatt על מנת שתמתין וכו' hat B. das Beispiel על מנת שתניקי את בני וכו', ebenso im zweiten Fall für על מנת שתמתין וכו' ein anderes Beispiel von מאתים und שלש מאות, wahrscheinlich, weil in Babylonien solche Bedingungen, die einen Aufschub der Verheiratung der Frau enthielten, nicht mehr üblich waren; möglich sogar, dass man eine solche Bedingung verboten hat, da sie doch nicht frei ist, bald zu heirathen. — Eine Erklärung ist dieser § der T. zur M. nicht. Er muss in der pal. M. gestanden haben, die babyl. M.-Redaction hat ihn ausgelassen, weil sie ihn in der Boraitha geändert hat. Dünner bemerkt zu dieser Boraitha in B. nichts. Stammt diese Boraitha aus einer authentischen Boraitha, welche den Palästinensern verborgen war? — An die eben genannte Bedingung, welche eine Beschränkung der Freiheit der Frau enthält, bald zu heirathen, werden in der T. andere Bedingungen angeschlossen, welche Beschränkungen in der Freiheit der Wahl eines Mannes enthalten, welche von diesen Bedingungen ungültig, welche gültig sind. Lautet die Bedingung, dass die Frau keine gesetzlich unzulässige Ehe eingehen soll, על מנת שלא תנשאי לאבא ולאחי, so gilt die Bedingung als nicht beigefügt, denn die Nichterfüllung derselben wäre מתנה על מה שכתוב בתורה. Dieses Prinzip wurde allgemein zugestanden wegen שמור ושמעת (vgl. oben S. 362f.), denn die Ehe

mit Vater oder Bruder ist ungesetzlich. Lautet aber die Bedingung ע"מ שלא תבעלי לאבא, so ist der גט ungültig, denn wenn auch die Ehe unmöglich ist, so ist die Ausführung der That, באונס, nicht unmöglich[18]. Lautet aber die Bedingung, dass du N.N. heirathest, so soll sie zwar diesen nicht heirathen, die eingegangene Ehe aber kann fortgesetzt werden (s. oben S. 366_{13}). Lautet die Bedingung על מנת שתבעלי לפלוני, so koumt es auf Erfüllung der Bedingung an, vgl. J. Gitin 9_1 (50b) אמר ר' מנא למה זה דומה לאחד שאמר לאשתו הרי זה גטך על מנת שתבעלי לאיש פלוני בתחלה הוא אסור לבעול עבר ובעל הותר הגט למפרע (s. oben S. 210_{10}). — B. citirt unsere T. anders, nämlich על מנת שלא תבעלי לאבא ולאביך אין חוששין שמא תבעל להן. Er hat שלא תבעלי in der Bedeutung freiwillig von beiden Seiten angenommen, was er für unwahrscheinlich, ja unmöglich hielt, aber T. hat dies nicht für unmöglich gehalten, nämlich באונס. Nur bei על מנת שלא תנשאי ist es unmöglich, die Bedingung nicht zu erfüllen, u. z. wegen שמור ושמעת. B. hat hier wohl verschiedene LA gehabt und nach seiner Auffassung emendirt. Er erklärt die Bestimmung damit, dass die Bedingung unmöglich ist, aber über unmögliche Bedingung ist ja Controverse; während, wie wir erklärt haben, diese Bestimmungen ohne Controverse Geltung hatten. — Wenn wir der Ordnung der T. (AEW) folgen, so hat in der pal. M.-M. 7 vor dem zweiten Theile der M. 5 der mit בראשונה anfängt, gestanden. Es wird nämlich in M. 7 ein Unterschied gemacht zwischen תנו und כתבו ותנו, je nachdem man diese Worte zu zwei oder drei Personen spricht, u. z. allgemein von jedem, der einen גט geben will; ebenso wird im folgenden § der T. eine Bestimmung angegeben, ob man bloss כתבו sagt oder כתבו ותנו, auch allgemein. Nach diesen allgemeinen Bestimmungen würden dann Ausnahmefälle von Kranken folgen.

Die M. spricht im 2. Theil der M. 5 und dem ersten Theil von 6 von Ausnahmefällen, in welchen כתבו denselben Erfolg hat als כתבו ותנו und im zweiten Theil der 6 M. vom allgemeinen Fall בריא. Natürlicher ist die Ordnung in T. — Aber auch materiell ist M. von T. unterschieden. Zu M. 7,

---

[18]) Die LA in E. ist richtig, die in AW corrumpirt. Auch Tos. Gitin 73 a bezeugt die LA von E., wenn auch die Harmonisirung mit B. nicht zutreffend ist.

welche in Ausführlichkeit mit historischen Daten gegeben ist, so dass man umgekehrt sagen könnte, M. sei eine Erklärung zu T., hat T. nur den Zusatz אם אין יודעין ילמודו[19]), das Übrige hat die babyl. M.-Redaction ohne Variante aufgenommen, und es ist nicht unmöglich, dass die verschiedenen Meinungen der babyl. Amoräer über die Controverse von R. Meir und R. Jose über אומר אמרו (s. RAE zur M. und Dünner zu B. c.) diese Auslassung veranlasst hat. § 8 der T. wurde in M. nicht aufgenommen, weil die babyl. Amoräer annahmen, auch מכירין את האשה sei nach M. B.B. 10_3 nöthig. Die dortige M. kann aber mit T. übereinstimmen, wie auch im J. 4_2 R. Ila die M. B.B. erklärt. Der dortige R. Aba ist wahrscheinlich der babyl. Amoräer Rabba. (s. Frankel מבוא). Während es ferner in T. heisst: ואם אמר כתבו ולא אמר תנו כותבין ואין נותנין, finden wir in M. 6 הבריא שאמר כתבו גט לאשתי רצה לשחק בה, was doch Verschiedenes besagt. Nach T. ist der גט gültig, der Mann braucht nur den Auftrag תנו zu wiederholen oder er kann ihn selbst geben, während nach M. der גט unbrauchbar ist, denn der Wille, ihn schreiben zu lassen, war kein ernster. RAE findet die Ausdrucksweise der M, höchst auffallend; er frägt, warum soll der גט nicht brauchbar (כשר) sein, warum muss der Mann gescherzt haben? Dass die pal. M. nicht so gelautet hat, beweist eben T.[20]). — Nach § 8 der T. wird in der pal. M. der zweite Theil der M. 5 gestanden haben, בראשונה bis מסוכן, dann M. 6 יכתבו ויתנו, dann § 9 der T. היה צווח. § 10 lässt sich bezüglich der Ordnung so erklären. Er hängt mit § 11 zusammen. Obwohl die Frau, wenn Jemand sagt, הרי זה גטך שעה אחת קודם למיתתי, schon von dem Zeitpunkte der Uebergabe des גט keine תרומה essen darf, so ist der die Bedingung Setzende על מנת שתאכלי תרומה kein מתנה על מה שכתוב בתורה, denn darunter versteht man nur eine Bedingung, welche im Widerspruch steht mit der bedungenen Rechtshandlung, wie על מנת שאם מתי לא תהא זקוקה ליבם; (T. Kid. 339_{24} oder wie oben § 6) hingegen steht die Gültigkeit der Ehe mit der

---

[19]) Es ist in T. wie in M. zu lesen אמר לשנים תנו או לשלשה כתבו ותנו.

[20]) RFF in לק"ם verweist auf Chulin 87, wo Raschi erklärt, es sei gemeint, der Mann wolle dem Drängen der Frau ausweichen, ihr einen גט zu geben, damit sie, wenn er fortgeht und nicht zurückkehrt, von Jibbum befreit sei, aber dann müsste doch das in M. stehen, die M. sagt ja allgemein הבריא שאמר וכו׳.

Uebertretung eines anderen biblischen Verbotes in keiner Beziehung; das eine hängt von dem anderen nicht ab. Es ist ja nicht unmöglich, ein beliebiges biblisches Verbot zu übertreten. Das hat mit der Gültigkeit der Ehe oder der Auflösung derselben keinen Zusammenhang. Da wird allgemein angenommen, die Bedingung ist gültig. Warum die babyl. M.-Redaction diesen § ausgelassen hat (s. oben S. 364). Diese Bestimmungen sind sicher sehr alt, und es ist kein Grund vorhanden, welcher R. Jehuda Hanassi veranlasst haben sollte, sie in seine M. nicht aufzunehmen. B. hat vielleicht, weil er annahm, es sei nur Controverse zwischen חוץ und על מנת sie hier nicht aufgenommen und sie im Abschnitt 9 in Gemara nach seiner Auffassung als Boraitha verändert citirt. In der pal. M. war hier von der Uebergabe des גט mit diesen Bedingungen gesprochen. Im Abschnitt 9 ist die Rede davon, dass die Bedingung in den גט geschrieben wurde. § 11 der T. war nicht controvers, sie wird im J. 3_3 (44 d) als allgemein gültig citirt, während B. 28 meint, der Satz sei controvers zwischen R. Meir und R. Jehuda. Der letzte Passus der M. אמר לעשרה כתבו גט וכו' — in M. der Gemara steht כתבו ותנו, — ist auffallend, da müsste ja stehen, wie es mit dem Uebergeben des גט sich verhält? und dann heisst es אחד כותב; es müsste doch stehen, ob er im zweiten Fall allein schreiben kann, oder im Beisein der anderen. In Gemara 67 b wird eine Boraitha citirt אמר לעשרה כתבו גט ותנו לאשתי אחד כותב על ידי כלם כולכם כתובו אחד כותב במעמד כולם הוליכו גט וכו' gleichlautend mit T., nur fehlt in der Boraitha der Zusatz, der in T. und M. steht לפיכך אם מת אחד. Die ursprüngliche pal. M. hat wahrscheinlich so gelautet wie in Boraitha und T., aber ותנו im ersten Fall ist ein Schreibfehler. In T. fehlt der erste Fall von כתבו, und im zweiten Fall steht in AW תנו für הוליכו. — Der 7. Abschnitt der pal. M. begann mit M. 7_1 מי שאחזו קורדייקם[21]), was J. und B. durch עתים חלים עתים שוטה erklärt bis אין דבריו אחרונים כלום, dann folgte T. § 1 היה צלוב bis ולעדיות. Statt הולה או משותק in E. hat AW הולה ומשותק. In J. ist eine Controverse der Amoraim, ob man unter נשתתק

---

[21]) Für המים im J. ib. ist vielleicht המום „verwirrt" zu lesen, was καρδιακός, herzkrank, gemüthskrank, entsprechen mag, er wird unterschieden von שוטה.

auch חרש versteht oder בריא שנשתתק. Sie werden verschieden gelesen haben. Dass oft Stellen, welche in T. stehen, im J. R. Jochanan zugeschrieben werden, während er bezüglich des Satzes der T. etwas anderes gesagt hat, ersehen wir aus J. ib. Dort heisst es אתא ר' אבהו בשם ר' יוחנן אף בעדיות כן und dann אדם מעיד עדותו מיושב. Zu dem Satze der T. אף בעדיות כן bemerkte ר' יוחנן, daraus sei bewiesen, man kann in diesem Falle auch sitzend Zeugniss aussagen, den ersten Satz hat R. Jochanan nur citirt, denn nachher heisst es ja ··· כשם שבודקין אותו und לעדיות ist ausgefallen. In B. 71a wird auch unsere T. als Boraitha citirt und es heisst auch לעדיות; statt למקחות in T. steht in J. במקח וממכר und in B. למשאות ולמתנות. M. 2 אמרו לו kann sich nur auf הולה ונשתתק oder auf נשתתק allein beziehen, denn oben stand doch in M. הבריא שאמר כתבו גט רצה לשחק בה, und dann wenn von בריא die Rede wäre, hätte der Satz nach M. 7 des vorigen Abschnittes stehen müssen. Hier wird gesagt, wenn man den Kranken gefragt נכתוב גט לאשתך und er durch Zeichen geantwortet hat כתובו, dann müssen diese selbst schreiben und nicht andere beauftragen. Der Passus עד שיאמר לסופר wird in der pal. M. ein Citat gewesen sein von T. 2_8, wie es heisst, der Mann muss selbst den Auftrag geben dem סופר und den עדים; schriftlicher Auftrag genügt nicht. Wie es sich mit אומר אמרו verhält s. Dünner zu B. und J. Seine Auseinandersetzung hierüber ist ganz plausibel. Auf M. 2 folgte in der pal. M.-T. §§ 2, 3, 4, welchen die §§ 3 und 4 der M. entsprechen. Dass T. die ursprüngliche pal. M. enthält, worauf J. sich bezieht und dass unsere M. in Folge der verschiedenen Auffassung von תנאי und ברירה durch die babyl. M.-Redaction geändert wurde, haben wir oben Seite 398ff., 379, 236, 242f. auseinandergesetzt (s. d.), wozu noch zu bemerken ist, dass der Passus in T. § 2 אם מתי מחולי זה ונפל עליו בית וכו' von Raba in B. 73 wegen eines scheinbaren Widerspruches, wie er meint, für corrumpirt (משבשתא) erklärt wird, während sie J. 7_4 so citirt, wie sie in T. lautet, sie war eben pal. M. und wurde von der babyl. M.-Redaction ausgelassen. Dünner zur Stelle bemerkt, פליאה נשגבה, es sei dies höchlichst zu verwundern, dass die babyl. Amoräer den Unterschied zwischen dem ersten Fall und dem zweiten der T. nicht bemerkten; er hätte hinzufügen müssen: ohne den Unterschied zu beachten, die T. für corrumpirt

erklärten. Haben die babyl. Amoräer hier in Folge eines scheinbaren Widerspruchs, der in Wirklichkeit keiner ist, T. für corrumpirt erklärt, warum sollen sie nicht andere Stellen nach ihrem Denken umgestaltet oder für corrumpirt erklärt haben? Dann bemerkt Dünner richtig, (zu 73 ib.), dass die babyl. Amoräer durch falsche Auffassung des Wortes דבר אחר, was einfach eine andere Sache heisst, nicht זנות wie B. angenommen hat, sich unnöthige Schwierigkeiten gemacht haben; J. erklärt auch die Stelle der T., weil sie pal. M. war. — War in diesen §§ der T. der pal. M., die Frage behandelt, welcher Zustand während der Schwebe der Bedingung besteht, wird in § 5 die Frage erörtert, wann ist die Bedingung erfüllt? Muss durchaus unter allen Umständen die Bedingung erfüllt werden oder nehmen wir auch manchmal an, die Bedingung ist erfüllt, wenn sie auch nicht buchstäblich oder auch wenn sie gar nicht erfüllt ist? Die ältere Meinung ging dahin, die Bedingung muss durchaus erfüllt werden, wenn der גט Gültigkeit haben soll. RSbG hat eine erleichternde Meinung. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Präsident RSbG durch Verbindung mit der römischen Behörde mit dem R.R. bekannt war, welches lehrt, dass die Bedingung als erfüllt gilt, wenn von Seiten des Verpflichteten Alles geschieht, um die Bedingung zu erfüllen, er aber daran gehindert wird. Ich halte dafür, dass der Passus in der M. 5 אמר רשב"ג מעשה בצדון, der dort ohne Zusammenhang ist, nach der Behauptung des RSbG in der pal. M. התן לאביו או לאחיו gestanden hat, wodurch er seine Behauptung stützte, die Bedingung brauche nicht buchstäblich erfüllt zu werden. Die Chachamim werden bei dieser מעשה einen anderen Grund angenommen haben. Das Verhältnis wäre ein anderes gewesen. J. hat unsere T. in seiner M. gehabt, denn er sagt, dieselbe Meinung hat RSbG auch bei Kid. Dass die Kid. Gültigkeit erlangen in demselben Falle, wenn die Bedingung auch nicht buchstäblich erfüllt wird, sondern nachträglich das Geld an die Erben gezahlt wird. Im J. schliesst sich R. Jochanan der erschwerenden, RSbL der erleichternden Meinung des RSbG an[22]). R. Jochanan rieth aber seinen Töchtern, bei ihrer Verlobung sich nicht nach seiner Meinung zu richten, sondern nach der des RSbL zu verfahren,

---

[22]) J. ib. Ende ist corrumpirt; RDF und RMM emendiren ihn richtig.

denn es könnte ein späterer Gerichtshof die Behauptung des RSbL annehmen. Wir sehen so, wie die Halacha in verschiedenen Zeiten sich ändern konnte. Dann heisst es weiter in T., dass ein Unterschied ist zwischen על מנת und אם; lautet die Form der Bedingung על מנת, so wird mit Erfüllung der Bedingung zurückbezogen, lautet sie אם, so gelten die Kid. erst nach Erfüllung der Bedingung; aber auch im ersten Fall darf sie vor Erfüllung der Bedingung nicht heirathen. Der folgende Passus besagt: Hat Jemand den גט mit der Bedingung gegeben, dass die Frau dem Manne eine Summe Geldes geben solle und er dann sagt, der גט soll sofort gelten, so hat die Aufhebung der Bedingung keine Gültigkeit. Die Frau muss in diesem Falle dem Manne den גט zurückgeben und er muss ihr bedingungslos den גט übergeben mit den Worten: Hier hast du deinen גט von jetzt ab. Auch hier ist ein Unterschied, ob die Form der Bedingung על מנת oder אם lautet im ersten Fall muss die Frau den גט zurückgeben, weil mit Erfüllung der Bedingung der גט von jetzt ab gültig ist, deshalb kann er, wenn die Frau den גט in Händen hat, die Bedingung nicht ändern oder aufheben; im zweiten Fall kann er wohl die Bedingung ändern und aufheben (s. RDP). Dem § 5 der T. entspricht die M. § 5. Die babyl. M.-Redaction hat לא תנשא ausgelassen, weil es Meinungen gegeben hat, dass sie bei einer Potestativbedingung vor Erfüllung der Bedingung heirathen kann, weil nicht anzunehmen ist, dass sie die Bedingung nicht erfüllen wird (s. oben S. 400 Anm. 2 Ende); sie hat ferner den Unterschied von על מנת und אם in M. ausgelassen wegen der Controverse von R. Huna und R. Jehuda (s. oben S. 350f.) Die Controverse von RSbG hat sie durch den Passus מעשה בצדון aufgenommen, die Erklärung in Gemara gegeben. Dünner meint, die babyl. Amoraim haben die T. nicht gekannt; trotzdem R. Jehuda sie nach seiner Meinung rechtfertigt, meint er, das sei ein דוחק. Das ist eine merkwürdige Kritik. Warum darf רב יהודה nicht eine gezwungene Antwort gegeben haben, wie hundert andere? Der letzte Passus dieses § wurde von der b. M.-Red. ausgelassen, weil B. annahm, wie RSBA aus b. Gitin 84 b beweist, der Satz יטלנו הימנה wäre die Ansicht von RSbEl, gegen den Rabbi controversirt (s. EH 143_5 י״א vgl. באר הגולה das.). Im J. 9_1 (50 b) sagt R. Jochanan הלכה כר׳ ש״ב״א, also gegen B.; es ist fraglich,

ob in diesem Falle Rabbi überhaupt controversirt hat, da der Fall doch ganz anders liegt (s. w. S. 461/62). Abai macht Gitin 76, 77 drei Unterschiede zwischen על מנת und dem Ausdruck des Zeitwortes im futurum mit der Präposition לכשתתני, לכש; nach T. ist der Ausdruck לכשתתני gleich אם תתני, denn weiter § 11 behaupten die Chachamim dasselbe von אם, was hier von לכשתתני gesagt ist. Den ersten Teil von § 6 der T.[23]) hat die babyl. M.-Redaction in M. nicht aufgenommen in Folge seiner Auffassung von תנאי כפול (s. N. 43a), und er hat sie als Boraitha geändert. B. 76a setzt für מגורשת מיד — אע"פ שלא נתקיים התנאי ה"ז גט, ferner hat er den Zusatz שתי שנים, der in T. nicht steht; dann setzt er für עד שיאמר לא תשמשי — לפי שלא אמר אם תשמשי ואם לא תשמשי[24]). Aus der letzten Variante אם und אם לא ersehen wir, dass B. bezüglich תנאי כפול keinen Unterschied macht zwischen על מנת und אם gegen J. (s. oben l. c.). Ist etwa diese Boraitha eine authentische, welche in Palästina nicht bekannt war? B. hat nach seiner Auffassung die T. geändert. Dass RSbG R. Meir opponirt, ist zweifellos. Babli lässt ihn nach einer Erklärung mit R. Meir übereinstimmen, weil er R. Meirs Behauptung als die massgebende annahm, weshalb die babyl. M.-Redaction auch die M. Kid. 3_4 nach seiner Auffassung construirte (s. oben l. c.). Vergleichen wir den folgenden Passus in T. (p. 331_9) mit M. 7_6 so hat schon Dünner (p. 172 d s. v. מת הבן) einen Gegensatz zwischen T. und M. herausgefunden, dass letztere nur nach der Interpretation Rabas erklärt werden kann, vgl. RAE zur M., der dasselbe sagt. Dünner sagt weiter, die Controverse der Amoräer in J. kann sich nur auf T. beziehen. Wie ist das zu erklären? Ich meine, J. hat die T. als pal. M. vor sich gehabt und unsere M. stammt von der babyl. M. Redaction. Schon RSBA findet einen Gegensatz zwischen M. und T., sucht aber auszugleichen. Das wahre Sachverhältnis ist das von uns angegebene. B. hatte den Gedanken von לצעורי קמכוין, den T. und J. nicht kannten, was schon N.J. bemerkt (s. w. 462). Während T. klar ausgedrückt ist, ist der Satz der M. מת האב או שאמר האב אי אפשי שתשמשני שלא בהקפדה אינו גט unklar. Das ist keine natürliche Ausdrucksweise שלא בהקפדה

---

[23]) AW ordnet § 6 anders. Wir behalten die Ordnung von E bei.

[24]) REW emendirt T. nach der Boraitha in B.

soll erklärt werden, um so mehr בהקפדה, während der Leser schliessen wird, בהקפדה ist der גט gültig. Ursprünglich wird man die beiden Fälle nicht so zusammenstellen, als wenn בהקפדה sich auch auf מת האב bezieht. Die ursprüngliche M., die pal., hat sich, wie T., klar ausgedrückt. Zuerst muss es heissen allgemein אינו גט, während RSbG einen Unterschied zwischen ברצון und בהקפדה macht. § 7 der T. bespricht negative Bedingungen, dass wenn sie auf Lebenszeit sich beziehen, den גט ungültig machen, weil zu befürchten ist, die Bedingung könnte nicht erfüllt werden; auf eine Zeit aber kann eine solche Bedingung gemacht werden, denn sie kann ja erfüllt werden. Es ist doch anzunehmen, dass über negative Bedingungen schon in früher Zeit Bestimmungen getroffen wurden, wie auch diese im Si. (122) stehen. Warum sollte sie die pal. M. nicht aufgenommen haben? Allerdings wird dort die Bestimmung aus dem biblischen Worte כריתות eruirt, die Frau muss ganz frei, nicht mehr an den Mann gebunden sein, während es in T. heisst, man befürchtet, dass sie die Bedingung nicht erfüllen wird. Es kommt aber wohl auf dasselbe hinaus. Sie gilt nicht als Geschiedene, wenn sie auch nicht heirathet, weil sie durch den Mann gebunden ist, nicht zu heirathen, man kann ihr auch nicht erlauben zu heirathen; denn wenn sie unversehens die Bedingung übertritt, wäre die eingegangene Ehe ungültig. B. 83b citirt den Si, nicht die T.; darum mag die b. M.-Redaction es nicht für nöthig gehalten haben, diese Bestimmung in M. aufzunehmen. Es folgen in T. noch andere negative Bedingungen, die gültig sind, die nach Vernichtung des Gegenstandes gar nicht erfüllt werden können, und umgekehrt ist der גט ungültig, wenn bei einer positiven Bedingung der Gegenstand, auf den die Bedingung sich bezieht, vernichtet wird. Es folgen dann in § 8 negativ unmögliche Bedingungen, welche selbstverständlich gültig sind; denn negativ unmöglich ist möglich. Aber über unmögliche Bedingungen ist Controverse zwischen dem ersten Tannai und R. Jehuda b. Thema. Die allgemeine Meinung war — und das war gewiss die ältere —, dass eine unmögliche Bedingung die Rechtshandlung, hier den גט aufhebt, R. Jehuda b. Thema behauptet, eine unmögliche Bedingung gilt als nicht beigefügt. Er fügt hinzu, dass eine solche Bedingung, selbst wenn sie im גט geschrieben ist, als nicht geschrieben betrachtet wird.

Das drückt er durch eine Regel (כלל) aus: Jede Bedingung, welche mündlich Geltung hat, hat auch schriftlich Geltung, welche mündlich keine Gültigkeit hat, — wie unmögliche Bedingung — hat auch schriftlich keine Geltung; diesen Satz hat Rabbi bestritten (s. oben S. 369 das Citat aus J. 3_1). Dünner (p. 92a, s. v. חוץ) meint, die Controverse Rabbi's wie sie im J. citirt ist, wäre in T. ausgefallen, was annehmbar ist. Ich glaube, es werden zur Zeit des R. Jochanan und RSbL verschiedene LA gewesen sein. RSbL stützte sich auf ein Exemplar, in welchem זה הכלל allgemein stand ohne Controverse, darum bestritt er die Meinung des R. Jochanan, welcher in seinem Exemplar eine Controverse verzeichnet fand. So ist J. ib. m. E. zu verstehen לא ר״ש״ב״ל פליג על ר׳ יוחנן אלא מתניתא שמע וסמך עליה. Er hat von seinem Lehrer die Erklärung der M. so vernommen, darum stützte er sich auf dieselbe. Sowohl die pal. als die babyl. Amoraim entschieden sich für die Meinung des R. Jehuda b. Thema[25]. Wir haben schon vom Unterschiede zwischen unmöglichen Bedingungen und gesetzlich unmöglichen gesprochen, dass bei diesen Uebereinstimmung herrscht, weil bei מ״ע״מ״ש״ב die Rechtshandlung ungültig ist. Dass die pal. M. diese Bestimmungen enthalten haben wird, muss man zugeben. Die babyl. M.-Redaction glaubte durch Aufnahme der M.B.M 7_{11} dieselben hier auslassen zu können, das andere der Gemara zu überlassen. Dass B. unsere T. als Boraitha anders citirt, haben wir schon oben (S. 366 A. 13 Ende) gesagt.

§ 9 der T. bespricht den Fall, dass Jemand sagt: Hier hast du deinen גט, wenn ich von Judäa nach Galiläa reise, wann ist die Bedingung erfüllt und wann ist sie aufgehoben? Da sagt nun die T. כפר עותני[26] in Galiläa (nämlich Grenzstadt) אנטיפרוס[27] in Judäa (gleichfalls Grenzstadt); was dazwischen liegt (nämlich Samaria) wird erschwerend entschieden, die Frau gilt als zweifel-

---

[25]) Wie das RR entschied, s. oben S. 364_8. — Levy übersetzt יהפליגה „die Frau hinzuhalten" richtiger, sie von sich weit zu entfernen, sie kann in die Luft fliegen etc.

[26]) In M¹ steht כפר עתני, in M. steht כפר עותנאי. Jos. Schwarz תבואות הארץ 40a sagt, es sei das Dorf Kallat.

[27]) In E. u. M¹ steht אנטיפרוס, in AW. u. M. steht אנטיפטרים, in E. Demai 1_{11} (p 46_1) steht auch אנטיפטרים, in AW אנטיפרוס. Man wird wohl beide Benennungen gebraucht haben für Antipatris, die letzte ist die abgekürzte Form.

haft geschieden מגורשת ואינה מגורשת· Sagt er, wenn ich gehe von Judäa nach Galiläe und gelangt bis Antipatris und kehrt zurück, so ist die Bedingung aufgehoben; wenn ich gehe von Galiläa nach Judäa, gelangt er nach כפר עותני und er kehrt zurück, so ist die Bedingungung aufgehoben; dass ich gehe, und eine Seereise unternehme[28]) nach den Provinzen, die am Meere liegen und er gelangt nach Akko und er kehrt zurück, so ist die Bedingung aufgehoben; dass ich auf dem grossen Meere (dem Mitteländischen) fahre, und er an den Ort gelangt, wo die Schiffe abfahren, und er kehrt zurück, so ist die Bedingung aufgehoben[29]). Das Gegentheil ist selbstverständlich; reist er zu Schiffe weiter oder von der Grenzstadt weiter nach Galiläa oder umgekehrt, dann ist die Bedingung erfüllt und der גט gültig. Hat er Antipatris oder כפר עותני überschritten ohne nach der anderen Provinz gekommen zu sein, ist die Frau zweifelhaft geschieden, weil in dem Ausdruck שאני הולך מיהודה לגליל auch gedeutet werden kann, wenn ich von Judäa mich entferne und nach der Richtung von Galiläa reise. Wenn wir T. als palästinensische M. annehmen, so ist J. uns klar. Alle Erklärungen des J. bleiben unverständlich, wenn wir ihn auf M. beziehen, wie die M. selbst nach Erklärung des B. unverständlich ist. Sie ist von der babyl. M.-Redaction geändert worden. Merkwürdig, dass die Bestimmung unserer M. von keinem der Decisoren, weder von RMBM, noch Tur und Sch.Ar. angegeben ist. Wenn sie auch von Judäa und Galiläa nicht für ihre Verhältnisse sprechen konnten, so konnten sie doch allgemein, von der Endstation einer Provinz zur Anfangsstation der anderen Provinz reden. Sowohl RSBA als auch die späteren Erklärer, die אחרונים, wie RJF in פ״י gehen über die M. und Gemara hinweg, obwohl die Schwierigkeiten nicht gering sind[30]). Dünner zu St. b. Gitin 76

---

[28]) ומפריש fehlt in AW.

[29]) So richtig in AW; in E fehlt von לעכו bis הגיע למקום.

[30]) RSE beantwortet eine Schwierigkeit, die er in Raschi findet, ohne die Schwierigkeiten, die in M. und Gemara sich ergeben, zu berühren. In den Novellen zu Kethub. und Gitin von RŠBZ fand ich die Schwierigkeit hervorgehoben, warum muss die Boraitha im Gegensatz zur M. stehen, die Bedingung kann ja gewesen sein, er will von Judäa nach Galiläa gehen, dann sind ja richtig in M. wie in Boraitha die End- und Anfangsstationen angegeben? Wirst du etwa einwenden, in M. heisst es והיה הולך, d. h. er ist

(Glossen 86ab) schreibt, diese M. ist gar sehr schwierig (סתומה במאוד מאד). Die Erklärung, welche der Fragesteller gibt, ist sehr gezwungen und es ist Abai nicht gelungen, eine irgend annehmbare Antwort zu geben (ולא עלתה ביד אביי לתרצה בדברים הנכנסין לאוזן). Er führt dann die Controverse zwischen R. Eleasar und R. Jochanan im J. zu unserer M. an. Er meint, R. Eleasar hätte die M. so erklärt, die eigentliche Bedingung in der M. sei, dass er in 30 Tagen nicht nach Hause kommt, dass er nach Galiläa gerade kommen muss, war nicht Bedingung. Wenn er sonach, so muss doch nach Dünner angenommen werden — auch nach כפר עותני gekommen und innerhalb der 30 Tage zurückkehrt, so ist die Bedingung aufgehoben; R. Jochanan aber, fährt Dünner fort, hat die Reise nach Galiläa als Hauptbedingung angenommen, und da er nun nach Antipatris gekommen, also nicht nach Galiläa, darum ist die Bedingung aufgehoben. Würde er aber nach כפר עותני gekommen sein, so wäre die Bedingung, selbst wenn er innerhalb der 30 Tage zurückkehrt, nicht aufgehoben, sondern erfüllt. Nun fragt J., sagt er weiter, Akko liegt ja schon in מדינת הים und doch, wenn er zurückkehrt, ist der תנאי aufgehoben, also gegen R. Jochanan. Die Hauptbedingung muss demnach gewesen sein, die Rückkehr nach 30 Tagen. Diese Erklärung ist ähnlich der von RŠBZ auf den Fragesteller im B. (s. Anm. 30). Nach diesem Commentar Dünners würde J. die Erklärung des R. Eleasar zur M. für richtig gehalten haben und die des R. Jochanan wäre beseitigt, denn die Antwort, die J. dort zu Gunsten R. Jochanans gibt, wird wieder verworfen (s. RMM.). Nun sagt Dünner weiter, steht T. mit der Behauptung R. Eleasars im

---

wirklich von Judäa nach Galiläa gegangen, darauf ist zu erwidern, nach der Antwort des Abai muss man ja auch והיה הולך als Bedingung fassen? Er antwortet, die eigentliche Frage ist vom zweiten Falle הגיע לעכו, das wird doch als מדינת הים angenommen nach Gitin 7. Darum hat der Fragesteller die erste Frage auch für richtig gehalten, dass Antipatris in Galiläa liegt. Man ersieht daraus, dass die babyl. Gemara aus Autopsie keine Vorstellung hatte von der Geographie Palästina's, da doch gezweifelt wird, wo Antipatris und כפר עותנא liegen. Auch die Stelle in Gitin 7, חהולך מעכו לכזיב, zeugt von nicht richtigen Vorstellungen der Geographie Palästina's. REW emendirt die Stelle allerdings nach T. Oholoth 18 und J, aber aus der Antwort רצועה יוצאת geht hervor, dass B. die LA nicht wie T. hatte, vgl. E.P. 45b der die Variante in T. anmerkt und ausgleicht — aber Schwarz c. S. 3 sagt כ"צ"ל.

Widerspruch, denn aus T. geht ja klar hervor, dass die Bedingung war, wenn er von einer Provinz nach der anderen kommt, ja, sogar, wenn er nur die Grenze einer Provinz überschritten hat, ohne in die andere gekommen zu sein, so ist sie schon מגורשת ואינה מגורשת. Er kommt nun zum Resultat, die Erklärung R. Jochanans ist die richtige und die des R. Eleasar ist falsch, denn die M. sagt dasselbe, was T. besagt. Die Worte der M. אם לא באתי מכאן ועד שלשים יום sind nicht strikt zu nehmen, die eigentliche Bedingung ist, dass ich von Judäa nach Galiläa gehe, die Worte עד שלשים יום seien nur דרך אגב. Dagegen ist erstens einzuwenden, hat R. Eleasar nicht auch die T. gekannt? Dünner wird antworten, die T. ist erst von den Babyloniern entdeckt worden, die Palästinenser haben sie wirklich nicht gekannt. Aber den richtigen Sinn der M. hat nach Dünner auch B. — Abai — nicht erkannt, trotzdem er die Tosefta kannte. 2. ist seine Erklärung gegen J. Nach J. wird nach dem Wortlaute desselben (s. RDF und RMM) die Erklärung R. Jochanans beseitigt und die des R. Eleasar festgehalten. Dünner vertheidigt die Erklärung R. Jochanans, da hätte er J. erklären müssen. 3. Was soll es heissen, אם לא אבוא חוך שלשים יום sei אגב gesagt. Wozu steht es? B. sagt die Worte sind nicht אגב und Dünner sagt, sie sind אגב. J. nach den Commentatoren nimmt die Erklärung des R. Eleasar für richtig an, und Dünner, ohne sich um J. zu kümmern, gibt R. Jochanan recht, weil T. für seine Erklärung spricht. Aber in T. steht doch nicht מכאן עד שלשים יום? Dünner hat durch seine These die Schwierigkeit nicht gehoben. RDP findet die T. nicht in Uebereinstimmung mit B., und um eine Harmonie in M. und T. herzustellen, emendirt er T. Er sagt, es müsse in T. gelesen werden anstatt לא בטל תנאו — בטל תנאו, ebenso im zweiten Falle anstatt לא בטל תנאו — בטל תנאו. Das folge consequent aus der Erklärung der M. nach B. Abai sagt ja, in M. ist הגיע לאנטיפטרום darum בטל תנאו, weil er zwei gesonderte Bedingungen gemacht hat: 1. Dass ich innerhalb 30 Tagen nicht wiederkomme, 2. dass ich von Judäa nach Galiläa gehe. Ist eine der Bedingungen nicht erfüllt, so ist sie aufgehoben und der גט ungültig. Würden aber nicht zwei gesonderte Bedingungen gemacht sein, sondern beide als eine Bedingung gesetzt sein, dann würde erst die Bedingung aufgehoben sein, wenn beide Theile der Bedingung nicht erfüllt sind.

Würde er in dieser Weise die Bedingung gemacht haben und er wäre von Judäa wirklich nach Galiläa gegangen, aber innerhalb der 30 Tage zurückgekehrt sein, dann ist die Bedingung noch nicht aufgehoben, er kann, um die Bedingung zu erfüllen, nochmal nach Galiläa reisen und dort 30 Tage bleiben, ebenso wenn er in Antipatris 30 Tage geblieben ist, aber nicht nach Galiläa gegangen, so wäre auch die Bedingung noch nicht aufgehoben, er kann noch nach den 30 Tagen nach Galiläa gehen und dort 30 Tage bleiben. In M. steht והיה הולך, das erklärt Abai, darunter ist eine zweite gesonderte Bedingung zu verstehen —, והיה הולך ist nicht perfectum dann würde הלך stehen, — sondern es ist damit die zweite gesonderte Bedingung ausgedrückt, und dass er gehen wird. In T. aber heisst es שאני הולך, selbstverständlich meint RDP auf M. bezogen אם לא באתי מכאן ועד שלשים יום, hier sind zwei Theile einer Bedingung, welche nicht eher aufgehoben sind bis nicht beide Theile der Bedingung nicht erfüllt sind, es muss deshalb gelesen werden הגיע לאנטיפרום וחור לא בטל תנאו. Er schliesst וכל זה ברור בעיני, diese Emendation steht bei ihm fest, ist in seinen Augen gewiss. In der That hat er den Gedankengang des B. getroffen. B. muss T. so emendirt haben, und um einen Fall zu bringen, wenn jede Bedingung gesondert ist, hat er והיה הולך in dem Sinn einer gesonderten Bedingung in M. gesetzt. Aber die Erklärung des B. zur pal. M., der T., hatte die falsche Voraussetzung, dass er zu וחור hinzudachte eine zweite Bedingung innerhalb 30 Tagen und dann den Unterschied machte, ob er beide Bedingungen als Einheit meinte oder als zwei gesonderte. Die pal. M. spricht bloss von einer Bedingung und über חור haben im J. R. Eleasar und R. Jochanan verschiedene Erklärungen. Weder R. Eleasar noch R. Jochanan hatten in ihrer M. den von der babyl. Redaction hinzugefügten Satz אם לא באתי לאחר שלשים יום. Sie hatten unsere T. als pal. M. zur Vorlage. Nach dieser unserer These wird uns J. klar. J. sagt: In der M. = T. steht אם חור בטל תנאו. Wenn er von Antipatris zurückkehrt, ist die Bedingung aufgehoben, kann er sie nicht mehr erfüllen. Wohin ist er zurückgekehrt? R. Eleasar erklärt לביתו, die Bedingung ist erst dann aufgehoben, wenn er nach Hause zurückkehrt; ist das nicht geschehen, kann er, obwohl er nach einem anderen Orte von Antipatris zurückgegangen ist, doch noch die Bedingung erfüllen und nach Galiläa reisen, damit die Bedingung

erfüllt wird. Erst wenn er nach Hause reist, dann ist die Bedingung aufgehoben, kann er nicht mehr die Bedingung erfüllen und nach Galiläa reisen. R. Jochanan aber sagt, unter חזר ist zu verstehen למקומות, — sobald er nach einem Orte, der rückwärts von Antipatris liegt, gereist ist, also die Reise nach Galiläa nicht in gerader Linie fortsetzt, ist schon die Bedingung aufgehoben, denn durch die Rückreise hat er zu erkennen gegeben, dass er die Bedingung nicht erfüllen will. Dann sagt J., der zweite Theil der M., wo es heisst הגיע לעכו וחזר בטל תנאו, beweist für R. Eleasar. Nicht etwa, dass der Fragesteller, wie es in B. heisst, angenommen hat, עכו ist gleich מדינת הים; wenn das wäre, so wäre ja schon die Bedingung erfüllt, sondern die Frage ist so zu verstehen: In T. 1_3 (p. 223_{22}) heisst es ר' מאיר אומר עכו ותחומיה כארץ ישראל לגטין וחכמים אומרים עכו ותחומיה כחוצה לארץ לגיטין. Nun meint der Fragesteller, wird doch wie die Chachamim entschieden, dass Akko und sein Gebiet als ausserhalb Palästinas liegend betrachtet wird, das ist ein Beweis für R. Eleasar, dass man unter חזר im ersten Fall versteht לביתו: er gibt nur dann den Gedanken, nach Galiläa zu reisen auf, wenn er den Rückweg nach Hause nimmt, so wie im zweiten Fall, die Absicht weiter zu reisen erst aufgegeben wird, wenn er aus dem Gebiet von Akko von חוצה לארץ heraus nach Hause, d. h. nach ארץ ישראל reist; nach R. Jochanan, welcher erklärt למקומות würde die Bedingung schon aufgehoben sein, wenn er von Akko in einen Ort des Gebiets von Akko reist, dadurch hat er doch die Reise nach den Provinzen, die am Meere liegen, noch nicht aufgegeben? So wie hier das חזר bedeuten muss von חוצה לארץ nach ארץ, nicht aber למקומות, wird es auch im ersten Fall לביתו bedeuten. Darauf sagte R. Chaggai vor R. Jose, R. Jochanan deutet den zweiten Fall nach R. Meir, welcher behauptet, עכו כארץ ישראל לגיטין. Wie hier unter חזר nicht verstanden wird von חוצה לארץ לארץ, sondern von למקומות — ארץ ישראל, heisst im ersten Fall auch חזר nicht לביתו, sondern למקומות. R. Chaggai fährt fort, ואפי תימר עכו כח"ל שמא לתנאי גיטין (so muss gelesen werden st. כחוצה לארץ — כארץ ישראל); selbst nach R. Meir, welcher behauptet, Akko wird betreff גיטין wie חוצה לארץ behandelt, d. h., dass gesagt werden muss בפני נכתב ובפני נחתם, ist Akko bezüglich der Bedingungen nicht ארץ ישראל? Wird Jemand leugnen, dass Akko in allen Beziehungen, z. B. תרומה und מעשר zu ארץ ישראל

gehört?[81]) Bis כזיב das nördlicher als Akko liegt, war die Grenze von Palästina (T. Scheb. 4_6). So stimmt J. mit der Behauptung R. Jochanans überein. Aber auch R. Eleasar hat die T. als pal. M. vor sich gehabt und sie nur nicht wie R. Jochanan erklärt. Die babyl. M.-Redaction hat in M. הרי זה גטך אם לא באתי מהיום עד אחר שלשים יום zugesetzt, weil sie das חוזר in der pal. M. לביתו erklärte und durch והיה הולך hat sie die zweite Bedingung ausgedrückt, wie Abai ohne Widerspruch eines anderen Amora erklärt. — Wir kommen nun zu § 10 der T., welcher dem letzten Theil des § 7 in der M. entspricht. Wir haben nur einen kleinen Zusatz in T., sonst stimmt der Wortlaut mit dem der M. überein. Wir werden wieder beweisen, dass J. nur erklärt werden kann nach Annahme, dass er die T. als pal. M. vor sich hatte, und B. nach unserer M., welche von der babyl. M.-Redaction mit Auslassung des in der T. befindlichen Satzes in die M. eingereiht wurde, und es zeigt sich eine verschiedene palästinensische und babyl. Halacha. Wie Dünner durch Identificirung des § 9 der T. mit dem ersten Theil der M. weder das Verständniss des J. noch des B. aufgegangen, so hat er durch Gleichstellung des § 10 mit dem zweiten Theil der 7. M. den Sinn des J. und B. verfehlt. Nach ihm ist im ersten Theil der M. אם לא באתי מכאן עד שלושים יום nur אגב hinzugefügt. Sonst wird jeder Ausdruck der M. genau erwogen, Consequenzen aus ihm gezogen, und hier soll ein ganzer Satz אגב stehen, der das Verständnis beeinträchtigt? Im folgenden Absatz soll auch dasselbe gesagt sein, was in T. steht, nur fehlt der Zusatz in T., der nach Dünner wahrscheinlich selbstverständlich ist; da ist wieder die Frage, wozu steht er in T.? Zum J. ואסור להתיחד bemerkt er, das ist aus der M. nicht zu entnehmen; in T. steht das Gegentheil, auch das, was B. sagt, widerspricht dem. Er erklärt sich nicht, ob J. corrumpirt ist und wie er zu emendiren sei. Er fügt auch nicht hinzu צ"ע. Zu B.

[81]) Auch bezüglich Akko ist ein Unterschied zwischen J. und B. Wie es J. 1_1 und Schebiit c. heisst, hat Akko theils den Charakter von חוצה לארץ theils von ארץ ישראל, d. h., bezüglich גיטין ist es gleich חוצה לארץ, in anderen Beziehungen, תרומה ומעשרות, ist es gleich ארץ ישראל. B, nahm an, ein Theil von Akko ist gleich ארץ ישראל, ein anderer Theil חוצה לארץ, vgl. RMBN (Novellen) und RSBA, welche die Frage aufwerfen, ein Theil von Akko ist doch ארץ ישראל, es könnte so die Frage der Gem. beantwortet werden?

ib. wirft er auch eine Frage auf, die er unbeantwortet lässt. Er kümmert sich nicht um RMBN, RSBA, welche die Schwierigkeiten hervorheben und weitläufig beantworten. Seine These bringt uns sonach keine Heilung. — Nach unserer These finden wir Lösung aller Schwierigkeiten.

P. Die pal. M. lautete so, wie wir sie in T. vor uns haben, die Erklärung, welche Dünner zur M. gegeben, die dorthin nicht passt, ist zutreffend für die T., die pal. M. Während es in § 9 heisst, dass eine Rückkehr vor Anlangung des angegebenen Zieles von Judäa nach Galiläa, die Bedingung aufhebt, sagt § 10, dass die Bedingung, der גט soll gültig sein, wenn ich 30 Tage dich nicht sehe und er abreist und wieder kommt, so ist die Bedingung nicht aufgehoben, wenn er bei der Rückreise mit der Frau nicht allein ist. (הואיל ולא נתיחד עמה). Erst wenn dies geschehen, ist die Bedingung aufgehoben, er kann sie dann nicht mehr erfüllen; ähnlich wie im § 9, wenn er von der Reise nach Galiläa von Antipatris zurückgekehrt ist, er die Reise nicht fortsetzen kann. T. fährt fort, diese Nichtvereinigung innerhalb der 30 Tage allein gibt der Frau nicht das Recht nach Ablauf der 30 Tage, innerhalb welcher er zurückgekehrt ist, zu heirathen, sondern die Bedingung muss strikte erfüllt werden, dass er nämlich 30 Tage vom Orte der Frau fern bleibt, sie nicht sieht[32]). Zur obigen M., dass, wenn der Mann, nachdem er den גט gegeben, verreist ist und wieder zurückgekommen, die Bedingung noch nicht aufgehoben sei, weil er bei der Rückreise mit der Frau nicht allein war, die Bedingung aufgehoben sei, dies aber geschehen, bemerkt J. folgendes: Auch schon, bevor er die Reise unternimmt so lange sie noch seine Frau ist, — denn der גט hat doch nach Erfüllung der Bedingung erst Kraft, mit dem Moment der Abreise (s. Anm. 32) — darf der Mann mit der Frau nicht allein

---

[32]) RSBA, auch schon RMBN fragen, dieser Passus sei doch überflüssig, da die Bedingung lautete כל זמן, was gleich ist אם, da wird doch nach den meisten Erklärern nicht zurückbezogen, und kann doch der גט erst Gültigkeit haben vom Moment, da die Bedingung erfüllt ist? Sie antworten man müsse lesen על מנת, wie auch einige lesen. Ich glaube, da die LA כל זמן in T., M. und Gemara steht, so ist sie die richtige, aber der Sinn von כל זמן ist der, von dem Zeitpunkte, dass ich reise, soll der גט nach Erfüllung der Bedingung Gültigkeit haben.

sein, ואסר להתייחד עמה מכבר[88]), denn dann würde das Datum des גט vor seiner Gültigkeit geschrieben sein, und er wäre ein גט ישן. Das ist eine ganz richtige Bemerkung des J., allerdings stimmt sie mit B. nicht überein, der eine andere Auffassung hatte und auch die pal. M. und T. als Boraitha änderte.

B. In M. steht der Wortlaut der T. ohne den Schluss ולא תנשא עד שיעבור מאת פניה שלושים יום. R. Huna erklärt מאת פניך heisst תשמיש; die Bedingung ist demnach erfüllt, wenn er 30 Tage verreist, aber innerhalb derselben zurückkehrt, ohne mit ihr allein zu sein. War er mit ihr allein, so ist die Bedingung aufgehoben und der גט ungültig, ולא תנשא עד שיעבור מכנגד פניה שלושים יום ist ganz überflüssig. Nun sagt B. weiter, R. Jochanan erklärt מאת פניך — פנים ממש. Er wolle 30 Tage lang ihr Angesicht nicht sehen, die Bedingung ist erst erfüllt, wenn er volle 30 Tage entfernt war, und unter הרי זה גט verstehe man, der גט ist kein גט ישן, d. h. nach Erfüllung der Bedingung kann sie לכתחלה heirathen. Daraus folgt, wie schon Tosafot und RSBA erklären, R. Jochanan behauptet, wäre er bei der Rückreise mit der Frau allein gewesen, so wäre der גט ישן — גט und sie kann nicht לכתחלה heirathen, aber בדיעבד לא תצא, denn die Bedingung der vollen 30 Tage ist ja nachher erfüllt worden. Die Boraitha des B. als Beweis für R. Jochanan entspricht zwar im ersten Satze der T. — nach LA des RJF und ראשונים — aber sie erhält den Zusatz ולגט ישן אין חוששין הואיל ולא מתיחד עמה. B. hat demnach unmöglich der M. die Erklärung gegeben, die Dünner ihr gibt, und wir für T. als zutreffend erkannt haben. Aus B. ist mit Sicherheit erwiesen, dass er T., der pal. M., zwei Deutungen gegeben, die eine nach R. Huna, nämlich, der Passus ולא תנשא אלא עד שיעבור מאת פניה שלושים יום bedeute תשמיש, dreissig Tage müssen

---

[88]) מכבר nicht nur, nachdem er abgereist ist und zurückgekehrt, darf er nicht mit der Frau allein sein, denn dann ist die Bedingung aufgehoben, auch schon vorher, vor der Abreise, sobalb er ihr den גט gegeben, darf er nicht mehr mit ihr allein sein; denn die Bedingung wäre zwar nicht aufgehoben, sie bezog sich doch darauf, dass der גט erst nach Erfüllung der Bedingung Gültigkeit haben solle, aber der גט würde גט ישן sein. Diese Bemerkung des J. wurde in Babylonien missverstanden, und angenommen, er habe erklärt auch nach der Abreise, wenn er mit der Frau zusammengekommen, sei der גט ungültig wegen גט ישן und sie dürfe לכתחלה nicht heirathen.

verstreichen, aber er kann auch inzwischen kommen ohne mit ihr zusammen zu sein, die zweite des R. Jochanan, פניה bedeutet. Angesicht, der Grund ist wegen גט ישן, und es musste daher in der Boraitha ergänzt werden ולגט ישן אין חוששין. Um beiden Meinungen gerecht zu werden, hat die b. M.-Redaction den Passus ואין נשאת der pal. M. ausgelassen. Die Frage des B. שמא פיים bezieht sich sowohl auf R. Huna als R. Jochanan, möglich sogar nur auf R. Huna. Denn das bemerkt schon RŠBZ in den genannten חידושים. Die Antwort lautet doch אמר רבה בר רב הונה כך אמר אבא מרי. Ich glaube aber, dass die Frage nur gegen R. Huna sich richtet, denn er nimmt an, dass der גט biblisch ungültig ist, da ist die entfernte Befürchtung שמא פיים vorhanden; nach R. Jochanan handelt es sich blos um גט ישן, da braucht man doch eine so entfernte Befürchtung nicht anzunehmen. Die Befürchtung ist nämlich wie Raschi erklärt, vielleicht ist er heimlich mit der Frau zusammengekommen. Antwort: Er sagte נאמנת עלי. Dass die palästinensische Halacha die Befürchtung nicht kannte, ist klar.

J. ist verständlich nach der Annahme, dass er T. die pal. M. vor sich hatte, B. durch die Annahme, dass er von der pal. M. eine andere Auffassung hatte, und M. und Boraitha nach dieser Auffassung geändert hat. — Zu § 11 vgl. N. 45, S. 398 ff. Die b. M.-Redaction liess die Behauptung der רבותנו aus, citirt sie in Gemara, erklärt sie aber verschieden von J.; ebenso liess sie den Passus ואם נתקרע הגט וכו' auch aus der Boraitha aus, weil sie das als selbstverständlich hielt. Die רבותינו haben diesen Satz bestritten, da sie אם – על מנת gleichsetzten. Es kommt gerade das entgegengesetzte Resultat aus dieser Stelle heraus, als der Amora R. Jehuda annahm, dass nämlich nur Rabbi angenommen hat על מנת כמעכשיו דמי; hier sehen wir, dass Rabbi sogar angenommen hat אם כמעכשיו דמי wie J. sagt אם עקר. Nicht nur bei על מנת, auch bei אם wird zurückbezogen. Die allgemeine Meinung war dagegen (vgl. oben S. 349 A. Ende). — Im § 12 der T. hat E. eine andere LA als AW. In letzterem heisst es, כיצד יעשה יטלם ממנה ויתנם לה ויאמר לה הרי הן מחולין לך, während E. die LA hat, ייטלנו הימנה ויחזור ויתננה לה. — ויתננה in E. ist sicher falsch; lesen wir יטלנו auf den גט bezogen, muss es auch ויתננו heissen, beides masc. In AW beziehen sich beide Ausdrücke יטלם, ויתנם auf מאתים im Plural. RDP, welcher die LA von AW vor sich hatte,

emendirt nach E und beruft sich auf RSBA zu b. ib. 74, welcher diese LA der T. citiren soll. Aber RSBA erklärt nur die Gemara, welche ib. den in unserer T. angegebenen Fall als Frage aufwirft, wie es sei, wenn Jemand sagt: Hier hast du deinen גט mit der Bedingung, dass du mir 200 gibst und er dann sagt, das Geld ist dir geschenkt? Worauf Gemara antwortet אינה מגורשת, selbst nach RSbG, denn auch er nimmt hier an לצעורה קמכוין, was RSBA zwar auffallend findet, da RSbG dieses Prinzip nicht angenommen; er zwingt sich aber, hier hat er diesen Gedanken wohl gehabt. Er macht dann einen Unterschied, ob der Mann sagt, הרי הן מחולין לך, das Geld ist dir geschenkt; in diesem Falle ist die Entscheidung אינה מגורשת, während wenn der Mann sagte, מעכשיו, wäre der גט gültig; dann citirt er die T. § 5 Ende (s. oben S. 449), da heisst es doch כיצד יעשה ישלנו הימנה וכו׳, worauf er antwortet, die T. drückt die Meinung des RSbEl aus, welcher (T. 8_1, citirt in B. 78a) behauptet, der גט muss zurückgegeben werden, wenn er gelten soll, Rabbi aber, welcher dies dort nicht für nöthig hält, hat auch den Satz in T. $7(5)_5$ bestritten. RDP schliesst nun, RSBA hat auch in § 12 die LA gehabt עד שיטלנו ממנה, aber warum citirt RSBA nicht diese T. als Beweis für Gemara? Also ein Beweis, dass RSBA diese LA von § 12 unserer T. hatte, ist nicht vorhanden. — Aus J. Nedarim 8_7 geht hervor, dass die LA von AW die richtige ist, und dass der Unterschied des RSBA zwischen מעכשיו und מחולין לך mit J. nicht übereinstimmt. Schon N.J. bemerkt, dass aus J. Nedarim 8_7 hervorgeht, dass er den Gedanken von לצעורה קמכוין nicht gehabt habe. Dort wird zum Satze der M., dass, wenn jemand sagt, ich versage mir jeden Genuss von dir, wenn du ein Geschenk von mir nicht annimmst, das Gelübde aufgehoben ist, wenn derjenige, von dem man sich den Genuss versagt hat, spricht, es ist so gut, als wenn ich das Geschenk empfangen hätte, von J. folgende Bemerkung gemacht: Dieser Satz stimmt wohl mit der Behauptung des RSbG überein, dass nämlich eine Bedingung als erfüllt gilt, wenn derjenige, welcher die Bedingung zu erfüllen hat, das Seinige thut, um sie zu erfüllen und der andere ihn daran hindert (כל עכבה שאין הימנה אינה עכבה), worauf eingewendet wird, bei Gelübden ist es anders (s. d.). J. hat demnach angenommen der Satz des § 12 in T., der dem dortigen in Ned. gleicht, stimmt mit der Ansicht der Controvertenten des

R. Simon überein, dass bei Bedingung ein Geschenk zu machen nicht aufgehoben ist, wenn der das Geschenk zu Empfangende darauf verzichtet, was RSbG wohl behauptet hat. Nach den Chachamim muss die Bedingung erfüllt werden, die Frau muss die 200 Gulden geben, der Mann kann sie aber wieder zurückschenken, wie in T. § 12. Von לצעורה קמכוין weiss J. nichts. Dass die LA von AW auch richtig ist, geht auch aus den Worten הרי הן מחולין לך hervor, er nimmt das Geld, gibt es ihr zurück und sagt, es sei dir geschenkt. Während hier die Controverse von RSbG und den Chachamim anwendbar ist, dass der Wille zur Erfüllung der Bedingung von Seiten der sie zu erfüllenden Frau vorhanden ist, aber sie von anderer Seite nicht erfüllt werden kann, ist in § 5 keine Controverse. Dort soll die Bedingung durch die Bemerkung des Mannes aufgehoben werden, der גט soll ohne Bedingung gültig sein. Das geht nicht an; da wird RSbG auch zugestanden haben, sobald die Frau den גט hat, kann der Mann die Bedingung nicht ändern und nicht aufheben, ausser mit ihrem Willen, d. h. sie gibt den גט zurück und er ihn ihr dann bedingunglos (gegen RSBA). Auch die Controverse von Rabbi und RSbEl passt nicht hierher, und zugegeben, sagt ja R. Jochanan im J. zu M. c. הלכה כר"שב"א (s. oben). Wir sehen so einen Gegensatz zwischen palästinensischer und babyl. Halacha und wir erkennen auch den Grund, warum die babyl. M.-Redaction beide §§ der T. in M. nicht aufgenommen hat (s. Anhang II.)

Anhang I zum ersten Bande No. 16, S. 217—225.

לשאלה בענין הבלעת דם.

Vorbemerkung: Die beifolgende Abhandlung habe ich im Jahre 1886 auf Veranlassung des Herrn Dr. Plato Köln ausgearbeitet, um sie in seinem Werke קונטרס הבלעת הדם abzudrucken. Aus verschiedenen Gründen kam sie nicht zum Abdruck. Jedoch in dem genannten Werke polemisiert Dr. Plato gegen diese meine Arbeit ohne meinen Namen zu nennen. Ich gebe sie hier als Ergänzung meines Artikels התיז, חתך, בבת אחת, da ich dort I S. 217 A. 1 auf dieselbe verwiesen habe. Auf die Polemik des Herrn Dr. Plato und etwaige Berichtigungen komme ich in einer Nachbemerkung zurück.

הנה כתב לי ידידי הרב מוה' צבי הירש פלאטא נ"י ראש של בית המדרש של מלמדים בק"ק קולניא יע"א, כי מגמתו להדפיס קונטרס הבלעת הדם, למען הביא אור בשאלה אשר מתעסקים בה עתה מחוקקי ארצות שונות ע"י הפרצה של חברת צב"עהח, המבקשת שגם היהודים ינעצו סכין לעורף הבהמה תיכף אחר שחיטה או להכות על ראשה למהר מיתתה ולהמעיט צרותיה אחר שחיטה. כי לדעת מקצת הרבנים אין בזה איסור לדתנו, ויען כי אנחנו נשאנו ונתנו בדבר זה כמה פעמים באגרות והסכמנו לאסור, אף כי יש לנו דעות שונות בפירוש הפוסקים, אבל בעקר הדבר אין הפרש וחלוק בינינו, כי אסור תיכף אחר שחיטה להכות על ראש או לנעוץ סכין בעורף הבהמה, ע"כ מבקש ידידי ממני, שאחוה גם אנכי דעתי ברבים, דבלי ספק יבחנו דברינו מאחינו הרבנים ויסכימו עמנו, אם מטעמים שונים, ויעשו כלם אגודה אחת לאסור, אם ישאלו ע"ז מממשלה הרמה — ע"כ לא אחשוך גם אנכי לשאת את חלקי, אשר חנני אל' בלמוד הלכה זו ממקורה והמעשה אשר יעשו. —

מקור הדין ע"פ ש"ס ופוסקים: משנה חולין פ' השוחט ג, תוספתא חולין ב' ג' (502_4 הוצאתי), משנה כריתות, דם שחיטה ה' א', תוספתא שם ב' י"ח (564_{18}) ושם זבחים ח' י"ו (492_{10}), תורת כהנים ויקרא פרק ה, אחרי פרש' ח' (וראה פירוש מלבים לשם), ירושלמי פסחים (ה' ח') בבלי כריתות כ"ב, חולין ל"ו ותוס' שם ד"ה ודם חללים, משנה חולין כסוי הדם פג; גמ' פ"ח, תוספתא חולין ו' ח' (508_7), משנה מכשירין ו'ו', מ' חולין פ"ב. א' רש"י שם, וגמ' שם קי"ג, רש"י לחולין ל"ב ד"ה תיקו ועיין ערוך השלם ערך אומצא,

גמ' פסחים כיצד צולין ע"ד, תוס' שם ד"ה האי מוליתא, מנחות כ"א, רי"ף לגמ' חולין קי"ג ור"ן שם, רמ"בם ה' שחיטה ג' י"א; ב' ה' ט' ,מאכלות אסורות ו' ט', טומאת אוכלין י', אור זרוע מליחה סי' תע"ח, תורת הבית הארוך בית שני, שער א' (דף ט"ו י"ן וויען) ובדק הבית לרא"ה ומשמרת הבית שם, שם בית שלישי שער שלישו (דף מ"ד שם), מרדכי והגהות מרדכי לחולין ריש פ' ב', והג' אשרי שם, טור י"ד ס' כ"ג כ"ד ס"ז, תרומת הדשן קפ"ו, ספר מהרי"ל ה' שחיטה דף קכ"ח, וד"מ על הטור ורמ"א לסי' הנ"ל, ים של שלמה חולין השוחט סי' י"א. כל הבשר סי' צ"ט. דרישה לטי"ד סי' א' א', כ"ג ט', ס"ז ד', ש"ע י"ד כ"ג ה', כ"ד ד', ש"ך וט"ז שם ונקה"כ ס"ק ב', ולסי' ס"ז ס"ק י"ט, פ"ח ופלהי ופ"מ שם, הג"רא לש"ע שם סי' כ"ד ס"ק ה', תבואות שור סי' כ"ג ו', כ"ד ה' ס"ק ו', סי' כ"ח י"ט, ס"ק כ"ט ל'. באר היטב ס"ז ח', חכמת אדם כלל כ"ט י"ח, אוהל יצחק סימן א' סעיף ג' אות ד' שם סי' ג' סעיף א' אות ב'. —

השאלה אשר אנו דנין עליה היא, אם מותר תיכף אחר שחיטה למהר מיתת הבהמה ע"י הכאה על הראש, או ע"י חתיכת המפרקת מצד הצואר, או ע"י נעיצת הסכין בעורף, או לשבור מפרקתה, או אם אסור תיכף אחר שחיטה אבל מותר אחר קילוח דם, או דלמא בכל אופן אסור למהר מיתת הבהמה, אלא צריכין אנו להמתין אחר שחיטה עד שמתה מעצמה, ואם הדין שוה בבהמה ובעוף. נחזי אנן. (מה"נל = מקום הנאמר למעלה).

א. שבירת המפרקת. ידוע מימרא דשמואל (חולין קיג) השובר מפרקתה של בהמה קודם שתצא נפשה הרי זה מכביד את הבשר, וגוזל את הבריות ומבליע דם באיברים, והדר איבעי הגמ', אי שמואל חדא או תרתי קאמר, אי לדידיה מותר, או לדידיה נמי אסור, תיקו. וכל תיקו לחומרא, הלכך לדידיה נמי אסור, דנבלע דם באיברים. ומשינוי גרסאות נובע חלוקא דדינא. כל המפרשים, הרי"ף, והרמב"ם, רבינו גרשום, הרשב"א. והרא"ש ז"ל גרסי אי שרי למיכל באומצא, אבל רש"י ז"ל לחודיה לא גרים באומצא, ואחריו נמשך בעל העיטור, ולגרסת אומצא דוקא באומצא אסור משום דבלעת דם, אבל ע"י מליחה מותר אף לקדרה, אבל לגרסת רש"י אף ע"י מליחה אסור, דכיון דבולע דם שוב אינו יוצא על ידי מליחה, ולמקצת אחרונים גם רש"י מודה דע"י חתיכה ומליחה מותר, ע' ש"ך ופ"מ ס"ו (מהנ"ל).

ולמצוא פשר בענין חילופי גרסאות ראיתי בערוך השלם מהרב קאהוט (ערך אמץ) ומצאתי סברה נכונה אשר הנאני, יען קודם שקראתי את דבריו מצאתי עצמי בענין אחר אותו חלוק שחלק הוא ברש"י ז"ל (ע' לקמן) וז"ל שם: ול"נ שאול רש"י לטעמיה שפי' אומצא בשבת קכ"ח קמ"ב במלח חי, ובחולין נ"ט בההאי בר טביה סבר למיכל מיניה באומצא פירש"י ז"ל איני צלי כל כך אלא מולחו מאוד וצולהו כל דהו. ונ"ל לחלק בפי' רש"י ז"ל דבבשר עוף שרי אומצא

היינו חי, ולא בבשר בהמה, שדווקא במליחה היטב, וע"י צלי קצת שרי, והשתי אתי שפיר, שלא גרס רש"י ז"ל בחולין קי"ג באומצא, שמאחר בשובר מפרקת בהמה עסקינן בודאי לא שרי בחי בלא מליחה וצלייה קצת ובזה הכל על מקומו יבוא בשלום ע"כל. ואף כי ידידי הרב נ' דחה סברתו בשתי ידים, וכתב שטעה מרישא לסיפא דטעות הדפוס ברש"י חולין מולחו מאוד הטעתו וצ"ל מולחו מעט כדמוכח מתוס' פסחים כיצד צולין (במה"נל)*) אבל עקר סברתו דרש"י חלק בין עוף לבהמה, נראה לי בחזק ומנוסה (עיין לקמן) ולפכך מחק רש"י באומצא, לפי שהוא ללא צורך, מאי נ"מ אי גרסינן באומצא, בלא שבירת מפרקת נמי צריך מליחה לאומצא, ואם האיבעיי, אי מותר או אסור אף ע"י מליחה אי לא גרסינן אומצא כהשתא נמי אבעיי הכי, לפכך מחק רש"י ז"ל באומצא, אמת כי יכלנו לדחוק ולפרש האבעיי אף לפירש"י, כמו שצריכין אנו לדחוק לשטת הרמ"בם אם ע"י חתיכה ומליחה מותר, אבל רש"י לא רצה לדחוק ופנה לו דרך רחבה ומחק (וזו ראייה לפ"ח דרש"י אוסר בכל גווני דלא כרמ"בם', וע' רש"בא ת"ה ג' ג', שמביא ראייה מגרסת באומצא, שבעלמא מותר לאכול באומצא, דהיינו חי, דא"ל"כ למה בעי באומצא, וע' הגהות מיימוני לרמ"בם, מאכלות אסורות, י' ט' שכתב כך, וכן התוס' שהביא ראייה מכאן, דשאר בשר מותר לצלותו בלי מליחה או לאוכלו חי בלא מליחה מדלא בעי לן הכא אלא להתירו באומצא, הדלא כרש"י דפי' שם, אין הדם יוצא אפי' ע"י מליחה ע"כ"ל, ראינו בפירוש הגרסת אומצא הביאו המפרשים לראייה נגד רש"י להתיר אומצא בלי מליחה, אבל רש"י דמפרש דבצלי ובאומצא נמי בעי מליחה לגרסת ר"ח במנחות, עיין הערה, הוכרח למחוק מלת אומצא, כמו שמצינו כמה פעמים שרש"י כתב הכי גרסינן או לא גרסינן מכח קושיות. אבל מ"מ לכל הפוסקים אסור לכתחלה לשבור מפרקתה של בהמה, דלא ליבלע דם באיברים, דאתו למיטעי למיכל מיניה באומצא, ואף כי לרמ"בם דסבר דחתיכה ומליחה בעי, וע' ים של

---

*) אבל ראיתי במעדני י"ט חולין פ' ב' סי' ו' שמביא ג"כ דברי רש"י בזה הלשון, ויש לי שני דפוסים אחד בספר מיוחד ושם אי' מאוד ואחד בגמ' הולין דפוס ווילנא תר"כה ושם איתא ג"כ מאד ולא מעט כמו שרוצה ידידי להגיה, וסתירה בפסחים יש להשיב, בפסחים מדבר רש"י מצלי שלם ואז לא בעי אלא מליחה מעט, אבל לאומצא צריך רש"י מליחה מאוד וצלי קצת, וראייה לרש"י ממנחות כ"א, שגרס כר"ח וכן לצלי, ונראה דפיר"שי בצלי מועטת צריך מליחה מאוד, ובצלי שלם מליחה קצת. וע' תוס' של רבינו גרשום כתוב וכן לצלי. וע' ד"ם שמביא כ"י וכן לקדרה [וכן לצלי] ואפשר שזו גרסת רש"י, דברש"י שם איתא וכן לקדרה, ולמלות וכן לצלי לא פירש.

של שלמה כל הבשר (במה"נל) מ"מ ראוי לחוש לדברי רש"י לכתחלה דס"ל שנאסר הבשר אפי' במליחה לקדרה ולצלי. — והמחבר והר"מא בסי' ס"ז (במה"נל) בהא פליגי, דהמחבר סובר כשאר מפרשים, דבשבירת מפרקת מותר אומצא ע"י מליחה, ורמ"א נקט שטת הרמ"בם, דחתיכה ומליחה בעי (ע' ש"ך ופ"ח ופ"מ), אבל המחבר מודה דלכתחלה אסור לשבור מפרקת אחר שחיטה, ומה שכתב רמ"א, י"א שיש ליזהר, לא לדייק שיש מתירין, דבזה אין חולק, אבל הוא מוסיף דין דשבולי הלקט, ובנימין זאב, דכל קרוב מיתה אסור, דמדברי שמואל למדנו בפירוש, דלכתחלה אסור, וקושית הרמ"בן ור"ן לרש"י למה לא אמר שמואל מאכיל טרפות, תירץ לחם חמודות לרא"ש שם, דגזילה היא מן התורה ודם הבלוע הוא מדרבנן לפיכך הקדים דאורייתא לדרבנן. יוצא לנו מכל מה שכתבנו, דלית מאן דפליג, דאסור לשבור מפרקת הבהמה אחר שחיטה משום הבלעת דם, למר לית ליה תקון כלל ולמר באומצא ע"י מליחה או ע"י חתיכה ומליחה, אבל אם מותר לשבור מפרקת אחר קילוח דם מזה נדבר לקמן ע' הכאה על הראש. —

ב. חתיכת המפרקת מצד הצואר. בשבירת המפרקת יש לנו מימרא מפורשת משמואל שאסורה לכתחלה, ואין פלוגתא בפוסקים דאסור לשבור מפרקת תיכף אחר שחיטה, מה דינה בחתיכת המפרקת? השוה לשבירת המפרקת אם לא? אם לא מצינו בהדיה מפורש בגמ' איסור או היתר צריכין אנו לדמות מילתא למילתא ותלוי הפסק מהני צדדין, אם נבלע דם באיברים ע"י חתיכת המפרקת, או אין הפרש בין חתיכה לשבירה, ואם לא נבלע דם ע"י חתיכה, נתיר. ההפרש בין חתיכה לשבירה הוא זה, השבירה נעשה בכח, וע"י הכאה הפתאומית נרעדה הבהמה ומבליעה דם, מה שאינו כן בחתיכה, שנעשית במתינות, ואפשר שאין נבלע דם, אבל יש עוד סברה להיפך, בחתיכה נעשה הבהמה נסטרה לשני חלקים ואז אפשר שנמהרת מיתת הבהמה מע"י שבירה דלא נחלקה לשנים ואפשר החתיכה יותר חמורה משבירה.

נחפוש עתה שטות הפוסקים.

מן חכמי אשכנז אוסר ראב"יה חתיכת המפרקת, ומה"רם התיר, עיין מרדכי (במה"נל, שכ', אמר לנו מורינו ר' מאיר (הוא מהר"ם מרוטנבורג, רבו כידוע), שמעשה היה שאחד שחט וחתך כל המפרקת ודקדק רא"בי"ה מפירש"י שאסור שכתב חולין דף כ"ז, דלא לשווי גיסטרא, שלא יחתוך כל המפרקת לשנים, דהכי משמע חטהו, הוצא את דמו ותו לא, ופירש ראב"יה שיותר מלהוציא את דמה, דהיינו לחתוך הסמנים אסור, ולא נראה למורינו ר' מאיר ז"ל, ומפרש כך פירש רש"י הוציא את דמו ותו לא, אין צריך יותר, ובא"ז (במה"נל) איתא, כתב הרב

רבינו ברוך בר שמואל ראיתי ששאל מורי ר' יהודה משפירא למורי ר' יקיר*)
זצ"ל וכו' כי אמרתי הא דאמר שמואל השובר מפרקתה של בהמה היינו דוקא שובר
כי מחמת יסורי שבירה עיכוב יציאת הנפש שורפת דם ותבלע באיברים אבל
בחתוך מפרקת לא הייתי מחזיק איסור דהרי שנינו התיז הראש בבת אחת
ומוקמי לה כגון שלא הוליך והביא הא הוליך והביא כשר . . . ושמואל נמי
שובר קאמר ולא חותך דאי חותך אסור לשמעינן חותך וכ"ש שובר. ומן
חכמי ספרד מצינו הך פלוגתא בין הרש"בא ובין רא"ה, הרש"בא אוסר חתיכת
המפרקת כרא"בי"ה ורא"ה מתנגדו מתיר כמהר"ם. הרשב"א מפרש המשנה והגמ'
כרא"ביה ורא"ה כמהר"ם, אבל בדין יש חילוק בין ראב"יה לרש"בא, לרא"ביה
חתיכת מפרקת היינא גסטרא אסור מדאורייתא כרב יימר שדרש וזבחת חתהו
עד מקום שוב ותו לא, וחד קרא לקדשים וחד קרא לחולין, אבל הרש"בא אמר
דהתיכת המפרקת אסור לשמואל כמו שבירת המפרקת משום הבלעת דם
באיברים ואין נפקותא בין חתיכה לשבירה דשמואל למד חולין מקדשים מכח
סברה, כמו שאסרה תורה בקדשים לחתוך המפרקת משום דצריך לדם לזריקה,
ה"ה בחולין אסור. משום דאיבלע דם מדרבנן, וזו סברה חדשה ונכונה וכל
טענות של רא"ה נגדו סותר במשמרת הבית, ושם מביא תנא דמסייע אבל
חסר שם שם של המפרש, דלא יכול להיות ראב"יה דהוא אוסר מדאוריית' אם עשה
גסטרה ווה מפרש, בעל תוספות, משוה נמי, חתיכת המפרקת לשבירת המפרקת
ממש כרש"בא**) ע"כ מוכרחין אנו לומר שהוא אחד משאר בעלי תוספות
שהקדים לרש"בא בסברתו, דחתיכת ושבירת המפרקת דין אחד יש להם, וסיים
שם הא שמענו מדברי רבותינו בעלי תוספות בפירש כמו שאמרנו. ובתוספות
שלנו לחולין כ"ו אין זכרון משטה זו שהביא הרש"בא ונראה שתוס' שלנו הם
מתוס' של מהר"ם***) שקושי' התוס' ד"ה, ותו, קשה להולמם, ע' מהר"ם לובלין
שכתב ובת"ה סי' קפ"ו כתב, דהתוס' מפרשים דברי רש"י, כמו שפירשם מהר"ם
במרדכי דר"ל שלא יצטרך לחתוך המפרקת לשנים, ולכך מקשה התוס' שפיר
דאמאי ס"ד שיצטרך כל המפרקת וטעמם שמפרשים דברי רש"י כך שלא

---

*) ע, מ"ח של מורי מהר"וף והחכם גרעטץ שנת 1878 צד 47,85 מה שכתב הרב דר. קאהן מפעסט שהוא רבינו אפרים בר יצחק והיה מקיל גדול [לפעמים ולפעמים מחמיר גדול].

**) ע' לקמן דפוסקים מחלקים בין שטת הראב"יה לשטת הרש"בא דראבי"ה אוסר הבהמה, אם חתך כל המפרקת ולרש"בא אין לו דין אחד כשבירת מפרקת.

***) ע' ר' יום טוב צונץ ז"ל „צור געשיכטע" צד 40,41, שמה"רם חבר תוספות לחולין.

שלא מסתבר לומר שתפסל השחיטה בשביל שחותך ג"כ המפרקת, ראינו דעקר קושית התוס' אינו אלא משום דלא מסתבר דחתיכת המפרקת יפסל, אבל הרא"ביה והרשב"א ובעלי תוספות שמביא הרש"בא הסבירו היטב דתורה הקפידה, דיצא כל הדם בקדשים לזריקה ולרב יימר (לראב"יה) גם בחולין, ולשמואל (לרש"בא) משום הבלעת דם באיברים. למדנו מכאן א) שראיית תרומת הדשן מתוס' שלנו אין ראייה בפני עצמה אלא היא היא דעת מה"רם ב) דראיית ת"הד לפיר"שי אדרבה נסתרת מכאן, מי מכריח אותו לפרש רש"י בגוונא למען יוכל להקשות עליו שתי קושיות, לפירוש רא"ביה ורש"בא על רש"י לא קשו קושיות של תוס' דתרי קראי צריכא חד לקדשים וחד לחולין, אבל כיון שמואל לא דרש הך דרב יימר (לרשב"א) למד חולין מקדשים דשבירת וחתיכת מפרקת היא היא, ואין שום חלוק ביניהם, הרש"בא קורא חלוק זה חילוק של התול וז"ל דמה הפרש יש בין חותך לשובר, שאם הוא משום צערא כמו שפירש רש"י ז"ל שם, שבשעה שהיא טרודה להוציא דם בששובר מפרקתה, מתוך צרתה אין בה כח להתאנח ולהוציא, והיא נחה ושוקטת, והדם נבלע באיברים, ע"כ כ"ש בחותך מעט מעט שיש לה צער יותר לפי אורך זמן החתיכה, וכן אם הטענה משום שנשבר מפרקתה אינה יכולה להתאנח להוציא דם אף בחותך כן עכ"ל, ולראב"יה שאוסר מדאורייתא יש לומר דשמואל סובר להא דרב יימר דלא לעשות גסטרא, והוא הוסיף שובר דה"א דחתיכת המפרקת לשנים שאז יש גיסי תרי, אסור ובודאי מתה, אבל בשובר מפרקתו לא, ק"מל וראייה לע"ד דאמר שמואל חולין כ"א עשאה גסטרי נבלה. ואפשר דרא"ביה גורס שמואל דלא כרש"בא דגרס חזקיה וע' בגליון הש"ם שיש גרסאות בענין שם אומרו, ובלי חילק אמר שמואל (שם) נשברה מפרקת ורוב בשר עמה נבלה וזה הוי בחתיכת המפרקת בודאי, אבל בשבירת המפרקת לא מוכח דרוב בשר נחתך, ע"כ חתיכת המפרקת חמורה משבירה*), וראייה דפשט של ראב"יה ברש"י אמת, דרש"י מפרש ג"כ (שם) מנין לראש שכבר הותז, שהרי הותז בשחיטה קודם הפשטה דכיון דנחתכו סמנים קרו ליה הותז, ולא יכול לפרש דחתך כל הראש דאז היא גסטרא, אבל תוס' לשטתם (של מהר"ם) כתבו ד"ה מדקאמר, לא אתא האי תנא אלא למעוטי ונבו אבל אכתי לא ידעינן אי מן הצואר אי מן העורף, ע"כ דכיון דפירש שכבר הותז שחתך כל הראש, ולא ידעינן אי מצואר או מעורף כ"נל, ובפירש הפשט הותז הראש הכא ובמתניתן ל. ב. מצינו פלג המחלוקת בין שתי כתות האוסרים והמתירים. רא"ה משיג בב"ה ואליו יחוברו כל המתירים חתיכת המפרקת דאיתא במתניתן התיז הראש בבת אחת, דודאי מתניתן הותז

*) ע' פלתי סי' כ"ז ד"ה והנה יש לי להתלמד.

הראש כולו קאמר, וגם הך ברייתא דר' חייא מתורת כהנים מפרש בענין זה שחתך כל הראש וע' לעיל א"ז. אבל הרש"בא מתאמץ בכל כחו לסתור פשט זו, ומביא רש"י לתנא דמסייע דהתיז הראש היינו סימנים (ע' לעיל) וכתב אע"פ שראיתי אחד מגדולי המפרשים (זו ב"ם הרמ"בן רבו*)) שפי' הכי, אין מכירין פנים בהלכה, וראייה מוכחת ראייה, שהרי שנינו הותז שני ראשין כאחת, אם יש שיעור שני צוארים כשרה, ועתה ראה אפי' יש בסכין חוץ לצואר מלא צואר האיך אפשר לשחוט ולחתוך כל הצואר בשיעור זה ומה שנשאר ממנו כדי צואר האיך יתיז בו צואר בהמה ומי לא עסקינן בשוחט שור או כשב, ואח"כ מביא הרש"בא ראיה דלחתיכת סימנין גרידא צריכה סכין כמלא צואר וז"ל בפרק הראשון של התוספות (הוא תוספתא 500₂₄) מצאתי שאינו כן דתנינן תמן מצות שחיטה וכו' עיי"ש וסיים, כלשון זה כתב הרמ"בם ז"ל**), ובחידושיו נמי כתב הרשב"א הותז הראש בבת אחת פי' שני סמנים ודוגמתו לעיל מניין לרבות את הראש שכבר הותז דהיינו שהתז בסמנין בשעת שחיטה וכלשון הזה כתב הרמ"בם ז"ל**): והוצרכתי לכתוב זה, מפני שראיתי למקצת מגדולי המפורשים שלא פירשו כן ע"כ"ל. אבל לכאורה קשה מה איכפת ליה לרש"בא לסתור את פשט של גדולי המפרשים, דלשטתו אף אם חתך כל הראש אינו פסל אלא דינו כמו שבירת המפרקת דצריך מליחה לאומצא אבל השחיטה כשרה. בשלמה הרא"ביה היה הוכרח לפרש דבשום אופן לא יכלנו לפרש דחתך כל הראש עם המפרקת, דאז שחיטתו פסולה ובמשנה קתני שחיטתו כשרה אבל לרש"בא אינו סותר לשון המשנה אף לפי פשט של שאר המפרשים את פסקו, י"ל דאם נשנה

---

*) ע' ים של שלמה השוחט (במה"נל) והא דהתיז הראש דקאמר במשנה היינו התיז סמנים ולא חתך כל הראש והתזת סמנים קרי התיז הראש, וכ"כ הסמ"ג והרשב"א והר"ן וכ"ד הרא"ש והטור ולאפוקי דעת הרמ"בן דס"ל דוקא גבי התזת הראש כולו הוא דבעינן בסכין כמלא צואר חוץ לצואר.

**) הוא רמב"ם ה' שחיטה ג' י"א אבל מהרמ"בם שם ב' ט' נראה להיפך, וי"ל דרמ"בם הוציא שם דין זה מתוספתא פ' ב' (ע' לקמן) שלשונו מסכים עם לשון התוספתא שחט ותתך כל הראש, והוא כתב הוליך והביא עד שחתך הראש והתיזו ע' ש"ך כ"ד (במה"נל) שמביא את הרמ"בם במנין המתירים נסטרא. — וגם הברטנורא למשנה מפרש, ולשחיטת הסמנים שיעור הכשר קרי התיז הראש, אבל חולין פ' ט' משנה א' מפ' עד שיתיז את ראשה דהוי לה נסטרה תבלה כחיים דחשובה מתה וע' תו"יט דמביא פירש רש"י, וכן פי' הרמב"ם בפ"א' משנה ד' דטהרות, דשם אי אפשר לפרש בענין אחר דקתני רישא דשחט את הסמנין מטמא טומאת אוכלין, ואין לפרש שעשה דרסה שחתך הסמנין בבת אחת בלא הלכה והובאה הא קרי לה מתה.

במשנה בהדיא דחתיכת כל המפרקת אחר הסמנים כשרה היינו צריכים לחלק בין חתיכה לשבירה, ואם היה הפשט במתני׳ כן למה לא מקשה הגמ׳ לשמואל ממתניתין וחלק בין חתיכה לשבירה אלא ודאי דליכא ס״ד לפרש מתניתן על. זה הדרך כנ״ל. ולפירושינו דיש לחלק בין הראב״יה והר״שבא לא קשה למה לא מביא הרש״בא ראייה מתוספתא פ׳ ב׳ (במה״נל), כמו שהביא ראב״יה ראייה משם, ע׳ דרישה א׳א׳ כדאי׳ במרדכי אחר שכתב, ולי נראה דכיון ששחט הסמנין אם יחתוך אח״כ המפרקת מה איכפת לן, הוסיף ומיהו בתוספתא תניא היה שוחט וחתך את הראש בבת אחת אם נתכון לכך שחיטתו פסולה, דזו ראייה לראב״יה, אבל להרש״בא אם חתך המפרקת אין שחיטתו פסולה דדינה כשבירת המפרקת, אלא ודאי שרש״בא פירש התוספתא בענין אחר כמו שפירש הדרישה דאם כוון לחתוך גם המפרקת, מורה שלא היתה כוונתו לשם מצות שחיטה התולה בסמנים ושוה בעינין חתיכת המפרקת לחתיכת סמנין (ודוחק) או שלא השגיח על התוספתא*) אבל גם לשטת הראב״יה ולפירושו קשה סיפא דתוספתא אם לאו (אם לא כוון) כשר מה

---

*) ועיין שכתב הר״אש חולין פ׳ ב׳ סי׳ ו׳, וז״ל שם, ואפשר שסמך (הרמ״בם) על התוספתא . . . דמסתבר טפי למימר שלא רצה בעל הש״ס להביא הברייתא השנוייה בתוספתא . . משום דקים ליה, דלא מתנייא בר׳ חייא ור׳ אושעי׳ אין לסמוך עליה, מטה שנאמר שלא ידע בעל הש״ס, ומסתבר שכל תוספתא שלא נתפשטה עד אחר סידור הש״ם לאו דסמכי היא, דמסתמא כיון שרצו חכמי ישראל לעשות חבור קיים אמת, חקרו וחזרו לידע כל הספרים שנכתבו על דברי חכמים וברדו אותם שהם בר סמכא, ועל ידם חברו הש״ם הלכך אין לסמוך על תוספתא זו כיון שאין בעל הש״ם מסכים עליה. — דברים כאלו מפי הר״אש בטלו בלי ספק למוד התוספתא אחר ומן הר״אש, דראשונים ובעלי התוספות התעסקו הרבה בתוספתא ע׳ לדוגמא מקומות מועטים אשר ציינתי: רבינו נסים גאון, שבת קנ״ב, עירובין פ״ג תוספתא דנגעים, שבת י״ב מביא תוספתא כלים פ׳ י״ד (והיא שם ב״מ ו׳ י״ב ונשמע מכאן דר״נג היה לו חלוקה אחרת בתוספתא כלים, ואם נכלל הפרקים דב״ק עם פ׳ו׳ דב״מ יהיה פ, י״ג) וע׳ שבת י״ז מביא תוספתא וכתב, והזהר בזה הפירש כי נסתר הוא מאוד, (ובאמת כתב רש״י לא ידענא מקומו, ותוס׳ פירשן ואפשר כי ראו פי׳ רנ״ג, כי בפסחים ל״ד מביא תוספתא בשם ר׳נסים גאון), וע׳ שבת קמד: מביא נמי רנ״ג תוספתא דטבול יומ׳ וראינו דהתעסק הרבה בתוספתא, רי״ף פ׳ ו׳ דשבת, הרמ״בם פ׳ ו׳ לסדר טהרות כתב ולקטתי אותו מכל זוויות התלמוד ומסדרי הברייתות (הם ספרא וספרי ומכלתא) והתוספתא. רש״י פסחים פ: מביא תוספתא דזבים בלשון משובש והגיה הגר״א ור״ב ראנשבורג, רשב״ם פסחים ק׳, תוספות שבת י״ד

ענין כוונה לפסול או להיתר אם גסטרא אסור מן התורה מה לי אם מתכוון או לא, וקושיא זו הקשה נכי הדרישה שם, אבל תירוצו נראה לעין דחוק מאוד, [וכעין תירץ של דרישה על תוספתא מצאתי בספר תורת יקותיאל, ודוחק, כי יש סתירה עם תוספתא דשהייה במיעט בתרה כשרה] ועוד הקשה היטב על ראב"ה דתני במתניתן, השוחט מן העורף פסולה דמשמע דאם שחט הסמנים תחלה אין קפידה בחתיכת המפרקת, אבל לרש"בא לא קשה דבאמת אין פסול אם חתך המפרקת אחר שחיטה, ע"כ דעתו של דרישה נוטה להיתר כר"ם, והוא מתיר ג"כ לחתוך המפרקת אחר שחיטה בסי' ס"ו (במה"נל) לא כהר"שבא, אבל מה שכתב שם א'א' ודעת הרמ"בן והרש"בא כמה"רם הוא שלא בדקדוק, דמהר"ם מתיר לכתחלה לחתוך המפרקת, והרשבא אוסר, דלפירושו של הרש"בא לא פסל גסטרא**), יוצא לנו מכל הנ"ל דרא"בי"ה פוסל חתיכת המפרקת אחר השחיטה משום גסטרא מדאורייתא, ולרש"בא אסור מדרבנן משום הבלעת דם באיברים כשבירת המפרקת, וחכמי אשכנז רבינו יקר, ר' ברוך בן שמואל, מהר"ם, מרדכי והדרישה מתירים אפי' לכתחלה לחתוך המפרקת אחר שחיטה, ובטור סי כ"ד לא מובא מחתיכת המפרקת כלום ונראה דהתיר. ובספר מהרי"ל מובאים שני פירושים של גסטרא ופי' שני לחתוך המפרקת ואסור והרמ"א בד"מ מביא השטות, דרוב פוסקים מתירים גסטרא, ואח"כ מביא תה"ד דא"עג דמדינא נראה דכשר נוהגים להטריף וכן הוא באגור וז"ל ובאשכנז נוהגים לאסור, אם שחט רוב המפרקת, ויש להחמיר כרש"י, אבל רוב הפוסקים מתירין עכ"ל, ומנהג זה של אשכנזים לקט רמ"א בש"ע כ"ד ד' לא שהוא הכריע לדינא אלא למנהג וכ"כ ט"ז לא יהיה

ד"ה ואלו שמאי והלל, וע' מהרש"א, חגיגה כ"ג ד"ה מטמאין, נדה ל"ד ד"ה בועל נדה, אבל הפוסקים אחר הראש לא התעסקו בתוספתא אלא למקום הצורך לה, וע' א'ח סי' רנ"ג דב"י מפלפל בדין המוציא תפלין ע"ש ולא מביא התוספתא, והר"דפ לתוספתא שבת פ' ה(ו) ד' כתב ואין ספק דאשטמתיה להרב ב"ח ל' וקושרו ומוהרו דאמרן, וכ"ש דאשתמיטתהו להרב ט"ז ז"ל. בת"יט מצאתי שברוב מקומות מביא התוספתא בשם ראשון שמביא התוספתא, ע' מכשירין ו' ד', נדה פ' ב' ו', אהלות י"ב ד', וכן הרמ"בם והר"ש מביאים התוספתא בכורים ב' ב', וכן הגיאו תוספות בפרק כל שעה תוספתא. — וכדברי רא"ש מצאתי בר"ן לנדרים דף ע"ג א' בשם רמ"בן וכיון דבגמ' נקטינן דאותה דווקא לא איכפת לן במאי דתניא בתוספתא, דדלמא משובשתא היא ולא מיתנייא בי ר' חייא ובי ר' אושעיה.

**) אבל ב"י בפי' כ"ד מפרש דבריו יותר שכתב וכ"נ שהיא דעת הרש"בא שפירש הא דאמרינן דלא לשווי גסטרא לענין הבלעת דם באיברים.

דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור אבל הוא פסק להקל בספק*) וש"ך מקיל בה"מ**), אבל התב"ש כ"ד (במה"נל) חולק על ש"ך ופ"ח וכתב ומסתברי כיון דקבילו עלייה דעת הרא"ביה האוסר מדאורייתי' אין להקל אפי' בהפסד מרובה, ומחלק היכא דלא נהוג בין מתכוון לשאינו מתכוון כדאי' בתוספתא שמבאר התוספתא כדרישה – אבל עוד לא עלה לנו ארוכה בפי' התוספתא — ובספרי שוחטים אוסרים גסטרא, אם שחט כל המפרקת, אוהל יצחק, (במה"נל). ובנדון דידן לא מבעי לראב"יה שאוסר מדאורייתא לחתוך המפרקת אחר שחיטה אלא גם לרש"בא, דאוסר משום הבלעת דם אסור לחתוך המפרקת תיכף אחר שחיטה, כמו לשבור המפרקת ולסברתו מסכים הש"ך בנק"הכ. לפכך אין לנו להתיר בשום אופן חתיכת המפרקת אחר שחיטה לא לבד ע"פ מנהג אלא ע"פ דינא. דאף אם נדחה פירוש הראב"יה מכח קושית הדרישה ממתניתן השוהט מן העורף, לרש"בא לא קשה קושיא זו, ומן התוספתא אין לנו עד כאן לא ראייה ולא סתירה, דעדיין לא הוברר לנו פשט של תוספתא ואין לנו ראייה מוכרחת נגד פשט של הרש"בא במשנה שאינו נצב על אדני אמת, ולפכך נלך בעקבות הרש"בא לאסור, ואף אם נמצא ראייה נגדו לא נסור מן המנהג של אשכנזים.

ג. נעיצת הסכין בעורף הבהמה מדמין המתירין לחתיכת המפרקת כדאי' בהדיא באור זרוע (במהנ"ל) וז"ל, כתב הרב ר"ב בר שמואל ראיתי ששאל מורי רבינו יהודה משפירא למורי רבינו יקר זצ"ל, ידע מורי כי מנהג טבחים כאן לאחר שחיטה קודם יציאת הנפש מקיפין צוואר בהמה לאחוריה ותוחבין הסכין במפרקת עד חיתוך חוט השדרה וקורין לו עריפה וכמה פעמים ראיתי כן והחרשתי, כי אמרתי הא דאמר שמואל השובר דווקא שובר אבל לא חותך וכו'. ע' לעיל, ובהגהת מרדכי הועתק באופן אחר, כתב רבינו ברוך שאלנו לר' יקיר כי מנהג טבחים במקומינו מיד קודם יציאת נפש מכין בקופץ על

---

*) וע' ט"ז סי"ג' ס"ק א' והקושי' של ט"ז סי' כ"ד על הרש"בא לא יקשה לפירושינו וע' נקה"כ בתירץ שני שהוא התירץ הנכון, כמו שכתב בעצמו.

**) והש"ך מביא שם הרשב"א במנין אחד עם מהר"ם וחכמי אשכנז כדרישה, ויש מקום לטעות ששוים בכל, אבל רחוקים זה מזה בפירש המשנה ולהלכה, כמו שאמרנו, ועוד הביא ראייה להיתר מן התוספתא ולא פירש לנו פשט התוספתא, דראב"יה מביא מן התוספתא ראייה לאיסור ובנק"הך מגיה שהרש"בא אוסר לחתוך הראש תיכף אחר שחיטה ויש לזהר שלא לעשות כן, ראינו דסבר כרש"בא, והג"רא מחלק היטב בין השטות, ראב"יה, ורש"בא ומתירים, ותפס שטת המתירין שכתב וסברה הראשונה עקר.

צוואר מאחוריו ותוחבין הסכין במפרקת וקורין לו עריפה, והשיב אין איסור בדבר עכ"ל וקשה למה מותר להכות בקופץ על צואר דמה נ"מ אם מכה על המפרקת מבפנים או מבחוץ, דע"י הכאה שובר המפרקת ומבליע דם באיברים, ובאמת י"ל דבטעות הועתקו התיבות אלו, דבא"ז מקור דין זה ליתא, ויש למחוק הני תיבות*) אבל גם בלא הכאה על הצואר אין דמיון מכל צד נעיצת הסכין לחתיכה, דלחלוק שעשינו דשבירה נעשית בפתאום וע"י כן נרעדת הבהמה ומבליע דם באיברים, מה שאין כן בחתיכה, דנעשית במתינות, יותר נדמה נעיצת הסכין הנעשית נמי בכח אחת ובפתאום לשבירת המפרקת, ואף אם נתיר חתיכת המפרקת יכלנו לאסור נעיצת הסכין בעורף, מי יאמר לנו דלא היא כיסרא דשמואל עצמה דטבחים עשו בימיו כבימינו. אבל חכמי אשכנז השוו נעיצת הסכין עם חתיכה והתירוה. אבל אנו דנגררים אחר הרשב"א, דאין לחלק בין שבירה לחתיכה בודאי נאסור ג"כ נעיצת הסכין לעורף.

ד. הכאה על הראש. בי"ד סי' כ"ג כתב הטור, אחר שהביא שטת של רש"י דשהייה במיעוט בתרא פסול, לפכך שחט אחד בעוף או רוב שניים בבהמה ושהה למות, מוטב שיכנה על ראשה ממה שיחזור וישחוט, והב"י מביא בשם סמ"ק שנוהגים כרש"י, כששחט סימן אחד בעוף ושוהה למות לא יחתוך הסימן השני בסכין, לפי ששהה, אלא ימיתנו במקל או ברגל, ובעל התרומה כתב, דלדעת רש"י אם שוהה למות יכנה על ראשה ובלבד שלא ישבור מפרקתה. נעיר כאן דבעה"ת וטור מדברים מעוף ובהמה וסמ"ק רק מעוף, ובאמת נמצא ברש"י חולין ל"ב מקור דין זה אין דבר מבהמה רק מעוף (ע' לקמן), בסי' ס"ו מביא ד"מ דין דשבולי לקט ובנימין זאב דאין לקרב מיתת הבהמה וסיים דלעיל סי' כ"ג משמע דשרי, ולא תירץ כלום. ובדרישה שם מפלפל יותר באריכות בענין זה וכתב, ויש לדקדק, לעיל בסי' כ"ג שחט רוב אחד בעוף או שניים או רוב שניים בבהמה ושוהה למות, מוטב שיכנו על ראשה, למה התיר להכותה, הרי מקרב מיתתה ומעכב הדם לצאת, וגם דוחק לחלק ולומר דלעיל מיירי בשכבר זינק ממנה כל דמה בקילוח דא"כ לא היתה חיה, ותירץ, ונראה דלעיל לא בא להשמיענו אלא שלא יעשה שהייה ואמר מוטב שיכנה ממה שישחוט פעם

---

*) כידוע יש לנו שני נוסחאות מן מרדכי, מרדכי של בני רינוס ומרדכי של בני אוסטרייך, וע' על זה מ"ח הנ"ל 1877 צד 319 . . , כי הרבה שבושים נמצאים במרדכי והרבה שנויים בין שתי נוסחאות והעלה שם, כי מרדכי בדפוס הוא מרדכי של בני רינוס וכתב יד של מרדכי אשר ראה המחבר הוא מרדכי של בני אוסטרייך, וגם ידידי כתב לי שיש למחוק הני תיבות.

אחרת אבל באמת אף בהכאה אסור משום דם, כדין שובר מפרקת דאסור לאוכלו חי, אלא כיצד יעשה, יחתוך המפרקת לשניים בסכין שלא כדרך שחיטה עכ"ל, הוא אזיל בשטת מהר"ם דיש הפרש בין שבירת המפרקת לחתיכת המפרקת, אבל לרש"י לשטתו אין מועיל בתירוצו כלום דרש"י וראב"יה פוסלים גסטרא וחתיכת המפרקת ע' לעיל, וגם הרמ"א פסק כוותם ע' לעיל, והוחק גדול לפרש שיכנה על ראשה וסבר שיחתוך, למה לא כתב המותר וכתב האסור, וגם פירושו במוטב שהוציא מפשטו אי אפשר בלשון רש"י דז"ל של רש"י ונראה דהשוחט רוב סימנין והשליך מידו והעוף שוהה למות אסור לחזור ולחתוך המיעוט בתורת שחיטה, דמוטב שיכה על הצואר בסכין או ימתין עד שימות עכ"ד. רש"י אומר לנו שני דברים ועל שניהם נמשך מוטב, וכי היכא בודאי אין לנו לפרש מוטב שימתין עד שימות, באמת אסור להמתין, אלא כפשטא, כן אין להוציא מפשטו, מוטב שיכהו על הצוואר, אבל אסור להכות, אבל פליאה דאין אחד ממפורשים הקשה דרש"י אומר שיכה על הצוואר דזה נגד דינא דשמואל השובר מפרקתה וכו', דאם מכה על הצוואר למען ימות העוף אין מקפיד אם שובר מפרקתה, ואפשר דזה הטעם דבעל התרומות שנה פירש רש"י וכתב יכה על ראשה והוסיף ובלבד שלא ישבור מפרקתה אבל לדברי רש"י בכתבו ובלשונו מצינו שני חלוקים א' שרש"י מדבר מן עוף, ב' שרש"י אמר יכה על הצוואר, ולא הוציא שלא ישבור המפרקת כבעל התרומות, אבל אם קשה לפרש דברי רש"י כבעל התרומות, זה נראה בעליל שעדות של בעל התרומות היה סגי לטור לפרש רש"י כוותיה, ואף אם רמ"א בד"מ מצא סתירה בין סי' כ"ג וס"ז לא נשאר לו אופן אחר, אלא לפסוק כטור וכבע"הת, דלא יכול לחלוק על הני פוסקים אם פסקו כרש"י דשהייה במיעוט בתרא טרפה ודלא כמחבר שפסק כרמ"בם וכרש"בא, דמקור פסקו הוא בעה"ת (וציון ברמ"א כ"ג תה"ד הוא טעות במקום בע"הת) וממש כבע"הת פסק הר"מא, חלק ראשון של פסק יש לו בסי' כ"ג, וחלק שני ובלבד שלא ישבור מפרקתו יש לו בסי' ס"ז, דתירץ של דרישה שאמר שיכה וסבר שיחתוך לא נוכל לומר לרמ"א שהוא אוסר גסטרה ופסק כראבי"ה וזו לדעתי פירש הש"ך סי' ס"ז שכתב שהרמ"א מחלק בין שבירת המפרקת ובין הכאה על הראש דאין דמים נגררין כ"כ אחר הראש, וסיים וע' דרישה, ר"ל דלא נוכל לקבל תירוצו (של דרישה) לרמ"א, ועם הש"ך מסכימים הפ"ח ופלתי, וידידי הרב כתב לי באחת של אגרותיו, שבעל אורח מישור כתב: ומעתה תימה על הני רבוואתא ה"ה הפרישה, והט"ז, והש"ך, שהתחכמו להבין דעת רבינו, וחילקו חילוקין שלא תקשה מסי' כ"ג, ואשתמיט מינייהו דברי

רבינו כאן, שכתב איהו גופיה ובסי' כ"ג משמע דשרי, א"כ כל חלוקון שחילקו למגן הוא שהרי רבינו עצמו לא רצה לחלק בשום חלוק, נראה דר"ל דרמ"א לא סתר דבריו אלא שיש סתירה בין פסק בעה"ת, ובין פסק של שבולי לקט, והוא הרמ"א לקט הפסקים אף אם אינם מכוונין זה עם זה, וידידי הרב רוצה למחוק התיבות ובסי' כ"ג משמע דשרי, ותלמוד טועה כתבם, אבל לא נראה לי. ע"כ היה מוכרח הש"ך והעטיה לחלוק בין הכאה על הראש ובין שבירה, אבל לט"ז לא ניחיה ליה הך חילוק של ש"ך ומסכים עם דרישה, דאין סברה לחלק בין הכאה ובין שבירה, דע"י שניהם נקרבה מיתת הבהמה, וכי היכא דרש"בא ז"ל אמר, דחלוק בין חתוך לשבירה הוא חלוק של התול, כן יאמרו הדרישה והט"ז דזו חלוק של התול*), אבל גם התירץ א' של דרישה לא קבל ט"ז שנ"ל דוחק, ולא נשאר לו אלא אותו חלוק שדחה הדרישה, דלעיל בסי' כ"ג מיירי שכבר זינק ממנה כל דמה, והכא מיירי קודם קילות. פסק זה של ט"ז יש לו חומרה וקולה (ע' פ"מ), חומרה, דאסור להכות על ראש בהמה או עוף אחר שחיטה בעוד הדם מקלח, ולש"ך ופ"ח ופלתי וחכמת אדם מותר, וקולא, מותר לשבור מפרקת או לחתכה אחר קילות דם, אף אם הבהמה מפרכסת עוד, ולשאר אחרונים קודם שמתה בעודה מפרכסת אסור, נחפוש עתה אם החלוק של ט"ז אמת ויציב, שתי תשובות בדבר, חדא דאף אם החלוק בעצמו יאיר לעינינו אין ביכלתנו לפרש דברי רמ"א באופן זה. בסי' כ"ג מדבר רמ"א מהכאה על הראש שמותר, ובסי' ס"ז משבירת המפרקת ומנעיצת סכין בלב בהמה שאסור אם היה דעתו לחלק בין קודם קילוח ולאחר קילוח אף אם לא כתבה בפירוש, לכל הפחות לא היה יכול להפריד בין הדבקים שדין אחד להם, גם בסי' ס"ז שמדבר קודם קילות היה ראויה להביא ג"כ הכאה על הראש, ובסי' כ"ג אחר קילות גם שאר אופני מיתה, ועוד שהוא נגד הגמ', דשמואל אמר השובר מפרקתה וכו' קודם שתצא נפשה והיינו קודם שתמות, ואם יש חילוק בין קודם קילות כל דמו ובין אחר קילות, היה שמואל לומר קודם קילות דמן.

---

*) ותימא שהרש"בא שדוחה חלוק בין שבירה ובין חתוך נקט החלוק של בעה"ת, כן למדתי מפרי חדש סי כ"ג ס"ק ט"ו וז"ל וט"מ כתב הרשב"א בתשובה בסי' שמ"ז דעקור ביד במיעוט בתרא דסמנים כשרה, שהרי אינו מתעסק בו הך שחיטה והרי היא כמכה על ראשה כדי שתמות, צ"ע מכאן מוכח שרש"בא סבר כבע"הת דהכאה על הראש מותר אבל ידידי השיב שאין למדין הלכה מתשובה, אבל דעתו נוכל ללמוד. [ועיין מה שכתב המחבר במכתב הרביעי].

וככר הקשה קושיא זו התב"ש כ"ג במ"הנל וז"ל והט"ז סי' ס"ז כתב לתרץ דבשבירת המפרקת אסור, בשעדיין לא יצא כל הדם והכא בשכבר יצא כל דמו ועדיין חי ע"כד, ויש לתמוה עליו, אמאי אמרו בגמ', השובר קודם שתצא נפשה הא איכא היתרא קודם שתצא נפשה, אחר שיצא כל דמה ואין זה לשון הגמ' לקרות לדם, נפש, אלא האמת כמ"ש בדרישה דכשהוציאה כל דמה היא מתה וכ"ז שהיא חיה מוציאה דם כמו שכתבנו, ע"כל דכן כתב בהדיא הרש"בא בחידושיו שם, וז"ל וא"כ לדבריו יש לחוש לדבר הרבה, להניח הבהמה לגנח ועד שתמות לגמרי, שלא ישבור מפרקתה, ודבריו מביא יש"ש (במהנל) ולמדנו שפסק כוותיה. ועוד נ"ל להביא ראיה ממשנה וגמ', דתצא נפשה היינו מיתה, ממשנה חולין פ' ט"י, משם ראינו דבעוד הבהמה מפרכסת נקראה חיה ואבר ממנה הוי אבר מן החי ואסור לב"נ קודם שמתה או עד שיתיז ראשה, וכן איתא בתוספתא אהלות א' א' (598_{34}), שחט בה ישראל שנים או רוב שנים אחד גוי ואחד ישראל חותך ממנה בשר, וממתין לה עד שתמות ומותר באכילה, ובחולין קמ"ה איתא, הרוצה לאכול מבהמה קודם שתצא נפשה, חותך כזית בשר מבית השחיטה. — ימתין לה עד שתצא נפשה ואוכלה, מה פירש הדברים עד שתצא נפשה, היתכן עד שקלח כל דם ועודה מפרכסת, דאם מפרכסת הרי אבר מן החי לבן נח, אלא ודאי עד שמתה, כמו שאיתא בתוספתא. ועוד במשנה חולין דף ל"ז איתא, בהמה דקה שפשטה ידה ולא החזירה . . שאינה אלא הוצאת נפש בלבד, ומה פירושו הוצאת נפש ב"ם מיתה, ובאמת דהפסק הוצאת כל דם והוצאת נפש באין כאחד. וכל זמן שיש חיות בבהמה מוציאה דם, תחלה בכה גדול בקילוח ואח"כ הולך וגורע, אבל חיה עוד אף אם אין הדם מקלח. וכן בכריתות כ"ב אמר ר' זירא אמר רב (כן הגיה הב"ח) בשעה שהנשמה יוצאת משרף שרף, ראינו דאמר הנשמה יוצאת, במקום הנפש יוצאת, דהיינו בשעה שמתה, ואין פירש אחר בדברי שמואל קודם שתצא נפשה, כללא דמלתא כל זמן שמוציאה דם חיה הבהמה. ע' תב"ש כ"ח (במה"נל), וא"כ היכא תיתא דרט"א מתיר לשבור מפרקתה, וגם הפ"מ כתב שאין סומכין על קולת ט"ז, — ע"כ אמרתי לישב הסתירה ברש"י ע"י חלוק אחר, כמו שאמרנו, מדבר רש"י מעוף, ולא מן הבהמה, דבבהמה ודאי לא התיר רש"י להכות על הצואר, מכח מימרא דשמואל, אבל רש"י סבר דשמואל אמר דינו דוקא בבהמה ולא בעוף, וגם הרמ"בם מביא דינא דשמואל רק בבהמה, וטעמא למלתא, דעוף נכשר בסמן אחד וליכא רבוי דם ולא שייך הבלעת דם באיברים, וראייה הבאתי מרש"בא שאמר דשמואל למד מילתיה מקדשים, דהיכא בקדשים קפיד התורה דכתב ושחט ותו

לא, דלא לשויי גסטרא כן למד חולין מדרבנן דלא ליבלע דם באיברים, אבל בעוף דכתב ומלק ראינו דלא קפיד התורה בעוף דלא יעשה יותר משחיטת סמנים, דאם חתך גם המפרקת אף בחולין לא קפדינן, ע"כ לא מחמרינן בעוף בענין הבלעת דם, וכאשר כתבתי חלוקא זו לידידי הרב הנ"ל כתב לי באגרת אחת וז"ל: לסלק הסתירה קרוב בעיני לומר דרש"י ז"ל אין מחלק בין הכאה על הצוואר או על הראש לחד גיסא ובין שבירת המפרקת לאידך גיסא, וכמו שמחלק בעל ספר התרומה בשם רש"י כפי מה שהבין הוא את דבריו אלא מהדורתא דרש"י ז"ל מחלק בין עוף לבהמה דהא וודאי טעמא בעי אמאי אמר רש"י למלתיה בדף ל"ב דווקא גבי עוף ולא נקט דוגמא בבהמה ושמואל בשם רבי חייא בדף קי"ג נקט דוקא בהמה, הלא דבר הוא וכו' ובהמה דנקט שמואל היינו משום דגבי עוף, שדמיו תרתי משמע טועטין אפי' אם ממיתו תיכף לאחר שחיטה ומבליע דם באיברים אינו מכביד את הבשר וגוזל את הבריות וכו' עד כאן דרך אחד לנו, אבל מכאן נפרדה דרכו מדרכי שהוא סובר שהחילוק בין עוף לבהמה היינו אותו הלוק דמחלק הט"ז בין שהה זמן רב אחר שחיטה לתיכף אחר שחיטה [עיין מכתב רביעי בספרו]. ומצאתי עוד נ"מ לדינא בין עוף לבהמה בענין איסור אמ"ה לב"נ, דפליתי בסי' ס"ב מישב הרמ"בם שכתב בה' מלכים ט' י"א אבל העוף יראה לי שאין ב"נ נהרג על אמ"ה ממנו, והוצה להוכיח דמותר לגמרי ומותר לזמן נכרי בבני מעים של עוף אם שחיטתה נבלה, אבל בח"רעק סי' כ"ב מדחה ראיית הפלתי ומוכיח שדין עם כ"ם, שאסור לב"נ ואין כאן מקום להאריך, אבל מצינו שיש חלוקים לדינא בעוף ובהמה, וה"נ באומצא וה"נ בבליעת דם באיברים. והשתי דאתינו להכא, דלרש"י יש חלוק בענין הבלעת דם, בין עוף לבהמה, יש לנו פירש מרווח בתוספתא השוהט, (במה"נל) אשר יגעו בה המפרשים, למצוא פשר ולא יכלו, ע' דרישה א' א', ואין לנו לפרש, דנ"מ אם כוון לכך או לא כפירש הגאון לסי' כ"ד דאיירי בגוונא שמביא הר"אש, הא עקר חסר מן הספר, אבל השתי דהלקנו בין עוף לבהמה, יש לנו לומר, דתוספתא מיירי מן עוף, דמשנה ג' ה' שם ב"ם מיירי מן עוף, ולא מן בהמה ופירוש התוספתא כפשטא, שהט וחתך את הראש בבת אחת ששחט את הסמנים וחתך את הראש עם מפרקת, דזה בקל יקרה בעוף ולא בבהמה, דצואר העוף דק, או אם מכוון לכך אסור משום חשש דרסה, אבל אם לא נתכוון לכך ואיקרא לו באיקרעי בעלמא, מותר, דליכא איסור משום הבלעת דם כבהמה. ולפי פירושינו של רש"י עם הוכחת התוספתא יוצא לנו דין חדש בין עוף לבהמה, בעוף ליכא איסור גסטרא, וליכא אסור לשבור מפרקתה, אחר שחיטה, — אבל רחוק לי להמציא דינים

חדשים מכח פירושי ומכ"ש דלראשונים (ע' לעיל הערה מה שכתב הרא"ש) אין לסמוך על התוספתא נגד הגמ' וכיון דשאר מפרשים לא חלקו בין עוף לבהמה באומצא או בהבלעת דם, אף אנן לא נסור משטתם דאין חלוק בין עוף לבהמה דמי יאמר לנו שהוספתא מיירי דוקא בעוף הלא אומדנא היא וספיקא דדינא נלך לחומרא, אבל זו ברור מכח כל מה שכתבנו דאין אנו יכולים לחלק בין אופני מיתה דחד מקיל בחתיכה ומחמיר בהכאה על הראש, וחד מקיל בהכאה על הראש ומחמיר בחתיכה, מי יראה לעינינו החלוק, לנו הוא ספק הבלעת דם באיברים ובספקא דדינא נלך להחמיר וזה נגד חלוק הט"ז דאין לסמוך לקולא עליו. אבל חומרתו נקטינן ואסור להכות על ראש בהמה ועוף תיכף אחר שחיטה אלא אחר יציאת הנפש, אחר שיצא כל דמו על כן לא נסור ממנהג כמו שנהגו אשכנזים ומכ"ש שלא נעשה אגודות אגודות, זה לאיסור וזה להיתר בדבר שנוגע בכלל יהדות. —

כל אשר כתבתי עד כאן באריכות, כתבתי כבר באגרות שונות בקיצור לידידי הרב, שלא נסור ממנהג והלכה, אף אם מצינו פירוש חדש, שאין היחיד אומר קבלו דעתי. ובהלכה ובפרט בדברים הנוגעים לכלל הדת, הפרוד מביא לידי תקלה, ורק בהסכמת חברים נוכל להורות דבר חדש אם צריכה לה השעה, ויש לנו מקור במשנה ובגמרא ופוסקים, אבל עכ"פ אין אנו בני חורין להפטר מחקור הלכה, והחוב מוטל עלינו לחפש אחר האמת בפשט המשנה והתוספתא וגמרא ולמצוא דרך הלכה איך נתפשטה.

ואחר שחזרתי עתה מחדש על כל מקומות בש"ס ובתוספתא ובת"כ ובמפרשים, מצאתי אחר עיון תוספתא אחת, אשר האירה לי בפשט המשנה ותוספתא, אף אם לא נסור, זאת הדרן עלך, ממנהג והלכה, שיש לנו לפסוק אחר הגמ' ופוסקים ולא כתוספתא (ע' לעיל הערה). שאלתי את עצמי, עם מי הדין בפשט המשנה, השוחט פ' ב' (במה"נל), מצד אחד הם רש"י וראב"יה וסמ"ג ורש"בא ומהר"של והאחרונים ז"ל, ומצד אחר הרמ"בן רבינו יקיר ורבינו ברוך בר שמואל ומהר"ם ומרדכי ז"ל הצד אחד מקיל והצד אחר מחמיר, אבל הפשט של מי יותר נהירא לנו, אנו נטינו בפשט לצד המחמירים וישבנו התוספתא למען לא תהיה סתירה למשנה, אבל עוד הן ולאו רפיא בידינו. אם הפשט שפירשנו בתוספתא אמת, אם התוספתא מיירי רק מעוף, וגם ראינו כי לכל שטה ושטה נשארו קושיות אשר אין להם תשובה, ויגעתי מצאתי תוספתא בזבחים ח' י"ח (492_{6}), שם איתא, התך את הראש בבת אחת, קבל מן הראש פסול, מן הגוף כשר, דברי תוספתא זו מסכימים עם תוספתא חולין פ' ב', שחט

והתך את הראש בבת אחת, והכי אי אפשר לפרש כמו שרוצה הג"רא לפרש, דתוספתא מסמת עם משנה דאם שחט בהלכה או בהבאה היינו בבת אחת, דאף אם שחט וחתך בהלכה ובהבאה קבל מן הראש פסולה, קבל מן הגוף כשרה, וגם אי אפשר לפרש כמו שרציתי לפרש, דתוספתא מיירי מן עוף, דקתני קבל, ובעוף ליכא קבלת דם, אלא ודאי דתוספתא אי אפשר לפרש אלא כפשטא, דחתך הראש בבת אחת היינו שחיטת הסימנים עם חתיכת המפרקת בבת אחת, דהיינו בלי הפסק ובאמת אמר תוס' בכורים לשם, מכאן ראייה לפירש מהר"ם ומרדכי דהתיז הראש כל הראש עם מפרקת וגם ראייה, דאין נ"מ בין עוף לבהמה בענין גסטרא, ואין ספק דמן תוספתא השוחט וכאן, ראייה דגסטרא כשר, בין בעוף בין בבהמה, אם מתכוין לכך פסול משום חשש דרסה, ואם לאו באיקרעי קרה לו וכשר. ויותר מזה ראינו דגם בקדשים לא הפסיד, אם חתך כל הראש, דאף אם חתך כל הראש, אף דלענין אבר מן החי נקראת מתה אבל דם הנפש יש לה, כדאי' בכריתות, נחר ועקר ופי' הרמ"בם דהותז כל הראש וחייב כרת על הדם, ובמליקת עוף צריך נמי דם הנפש, אע"ג דבעולת עוף צריך הבדלה, ואף בחטאת עוף אומר ר"א ב"ש אין צריך להבדיל, ואם הבדיל כשר, ע' תוספתא זבחים פ' ב' ה', ושם אית', היוה ולא מצה כשרה ובלבד שיתן מדם הנפש. וגם הפשט בת"כ נדבה, מנין הראש שכבר הותז בשחיטה הוא נמי כפשטא שהובדל לגמרי מן הגוף כמו שפירש רא"ה ומה"רם, וגם בעולת עוף לדרש של ת"כ היה בעולת העוף הבדלה לגמרי אפי' עם העור, כדאי' התם (ת"כ לפסוק והקריבו הכהן א' ט"ו), ת"ל ומלק את ראשו והקטיר המזבחה ונמצה דמו על קיר, וכי אפשר לומר כן, מאחר שהוא מקטיר הוא מוצה, אלא מלקו כדרך הקטרתו, מה מצינו בהקטרה הראש לעצמו וגוף לעצמו, אף מליקה הראש לעצמו וגוף לעצמו, וכו' (וע' פירוש מלבים ז"ל לכאן ולחטאת העוף) וכי היכא דתני במתני', מיצה דם הראש ולא מצה דם הגוף פסולה, מצה דם הגוף ולא מצה דם הראש כשרה, הכי נמי קתני בתוספתא בבהמה חתך את הראש בבת אחת, קבל מן הראש פסול, מן הגוף כשר, ומחשש הבלעת דם האיברים לא ידע התוספתא, וגם מדרש ושחט מהיכא שך חטהו, ותו לא, אבל זאת נמי אמת ויציב דבעלי הגמ' לא סברו הך תוספתא, כמו שאמר הר"אש דהם אמרו דלא מתנייא בי ר' חייא ור' אושעיה ומשקלא וטריא גמ' חולין כ"א וכ"ז, נראה הגמ' פירש הך מניין לראש שכבר הותז היינו הסמנין, וכן הבדלה בעולת העוף נמי הסמנים, כמו שהקשה הגמ', אי הכי עוף נמי, ותירץ כל שמעכב בשחיטה מעכב בהבדלה. וכיון דאמר שמואל דינו השובר מפרקתו של בהמה מבליע דם באיברים, היה הדין עם

הרש"בא לפרש מתניתן התיז את הראש היינו חתך את הסמנים, דאין חלוק בין שבירה לחתוך, וקרוב הדבר לומר, דאמוראים החמירו בחתוך יותר משבירה, דעשה גסטרה נבלה. והשתי ידענו מקור הסתירות אשר באו למפרשיב, דרצו להשוות התוספתא עם הגמ', אשר חלוקים הם בדינם :כיון דאנן בתר גמ' אנו גרירין להלכה, ולא בתר תוספתא, כמו שפסקינן כרש"י, דשהייא במיעוט בתרא טריפה, אף דאיתא בהדיה בתוספתא שמותר, גם הכא נקטינן להלכה דינא דשמואל והיוצא מדינא דשמואל דליכא שום נ"מ בין חתיכת המפרקת, ובין נעיצת הסכין, ובין הכאה על הראש, דבכולם נמהרת מיתת הבהמה ולא יכלנו לחלק בין עוף לבהמה דבכולם נבלע דם באיברים, והך חלוקים דלא יכלו לעמוד, באו מכח הלחץ זה הדחק להשוות תוספתא עם הגמרא, אבל לי ברור, דאותן מקומות של תוספתא, דלא הובאו בגמ', הודהו מהלכה וגם שינוי גרסאות בגמ' ובתוספתא נובעות מפירוש של בעלי הגמרא בתוספתא, והרבה פעמים פירשו לדעתם פירוש בתוספתא ולא כוונו לאמת*), כמו שראינו בהדיא בכמה מקומות שירושלמי מסכים עם גרסת התוספתא ויש לו פירוש אחר, אבל להלכה, בזו אני מסכים, אנו נגררים אחר הבבלי, ולא אחר הירושלמי והתוספתא, למען לא נעשה אגודות אגודות כי המנהג עוקר הלכה, והאחרונים ידעו כי לתקון הדת צריכה תקנתם. ולמשל אם בזמן התוספתא יכלו להקל בשהייה במיעוט בתרא, דיכלו לסמוך אשוחטים שיקפדו או שישאלו וידעו לשער היטב, בבבל החמירו, ושפיר אמרו במקומות אין אנו בקיעים בבדיקה והחמירו, כי לא כל זמנים שווים ע"כ אמרו הלכה כבתראי אבל להסיר הסתירות בש"ם

*) כבר הבאתי ראיות במ"א בזה הענין, ויש לי עוד ראיות הרבה, אם יהיה אלקים בעזרי אוציאם לאור [ותחדות לאל אשר עזרני להוציא לאור את הספר הזה]. וכאן אביא תוספתא מענינינו הנשנה בשנוי בגמ' ונראה דנובע ע"י שנוי חלוקי שטות. בתוספתא אהלות ב' א' (59^a_{85}) איתא, שחט בה ישראל שנייב או רוב שניים אחד גוי ואחד ישראל חותך ממנה בשר וממתין עד שמתה, ובחולין ל"ג, קכ"א איתא, הרוצה שיאכל מבהמה קודם שתצא נפשה חותך כזית בשר מבית שחיטתה ומולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה וממתין לה עד שתצא נפשה, אחד גוי ואחד ישראל מותרין לאכול. ושנוי והוספה זו בגמ' לתוספתא אינו כי אם פירש לתוספתא, דלא תקשי מהא דרמי בר חמי, ביצה כ"ה, מכאן למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר קודם הפשט וניתוח, ותירצו דאם רוצה להבריא כדאי' התם אר' יצחק בר אשיין, ועוד קשה להב הא צריך מליחה, הוסיפו כולחו יפה יפה, ומכאן למדו רש"י והרמ"בם דאומצא אסור בלי מליחה (עיין לעיל) או לשאר מפרשים, יען שבא מבית השחיטה, צריך מליחה אבל מתוספתא אין ראייה דצריך למלות, וגם ממשנה מנחות י"א ב' ומביצה

ירושלמי, בבלי ותוספתא אמת יורה דרכו דחלוקים בדינא ותחת להשוותם ע״י פלפול מה שאי אפשר בזמנינו, לנו לברר ולהוציא את החלוקים אלו ולסלל לנו דרך ישרה, למען נדע את דרך הלכה, איך נתפשטה בזמן אחר זמן, ולדעתי הנאמנה יביא תועלת ולא הפסד מלמוד ש״ם ופוסקים בדרך זו ולא יפסיד להלכה אם נלך במתינות ולא נמהר לעשות מעשה אחר שמצאנו פירוש חדש*). —

טריער י״א אב תרמ״ו לפ״ק

משה שמואל צוקערמאנדעל

ח״פ ק״ק הנ״ל והגליל.

כ״ה מפשטא דלשנא דמשנה משמע דבשר חי א״צ למלוח ובמשנה ביצה ידוע דאין פנאי למלוח שהבהמה מסוכנת וירא שמתה בשעה מועטת ומתוספתא זו היה לי פליאה על הרמ״בם שידחה סוף התוספתא מהלכה, ע׳ ש״ך לסי׳ כ״ב ופלתי, שהוא פסק הרבה פעמים כתוספתא אף אם שאר מפורשים ידחנה (ע׳ לעיל (471) וכ״ש כאן שהגמ׳ מביאה שתי פעמים, וכמעט כל האחרונים יגעו להרץ הרמ״בם ע׳ הגהות הג׳ צבי הירש חיות, הגרש״ש להולין כולם עמדו על זה הרמ״בם ובכולם לא מצאתי מרגוע, כי אמרתי אי אפשר שרמ״בם ידחה התוספתא המביאה הגמ׳ שתי פעמים ואא״ל שנוסחה אחרת היתה לו, עד שאמרתי לי שכוונת הרמ״בם אינה מכוונת עם פשט המפרשים, ואח״כ מצאתי במהרמ״שיף תנא דמסייע׳ ואמרתי ברוך שכיוונתי, ומביא ראיות שפי, של רמ״בם מסכים עם הברייתא (תוספתא) ע״ייש, ומה שהקשה המפרש למהרמ״שיף שם, דרמ״בם לשטתו סבר לא כר״שי, דדרש לא תאכלו על הדם הוא אסמכתא, באמת נעלם זו ממהרמ״שיף, אבל תירוץ לרמ״בם, אין נסתר, דבישראל אסור משום לא תאכלו על הדם, ואין לוקין עליו משום דהוא לאו שבכללות, אבל איסור אמ״ה אין כאן לישראל אבל לגוי אסור, משום אמ״ה מדאורייתא, כמו בבהמה טמאה דנמי אסור לישראל אבל לא משום אמ״ה ולגוי אסור, ושפיר מחלק הרמ״בם בין ישראל לגוי, בעקר הדבר אין נ״מ דמי איכא מידא, אבל בטעם יש חילוק, ואחר שמתה מודה דמותר לגוי, דמי איכא מידא (כ״נל). [ועוד ראייה שמשנתינו נשנה בבבל תמצא, אם תשוה תוספתא כריתות ב׳ יח׳ עם מתניתן כריתות ב׳ א׳. בתוספתא איתא, דם הטחול ודם הלב דם כליות ודם איברים הרי זה בלא תעשה, דם מהלכי שתים דם ביצים דם שרצים אסור ואין חייבין עליו, דם דגים ודם חגבים הרי זה מותר. ובמתניתן איתא, דם הטחול דם הלב דם ביצים דם חגבים אין חייבים עליו, ושנוי זה במשנה קשה מאוד, למה לא חלק כמו בתוספתא ולמה נשמט דם שרצים. אבל מן הגמ׳ שם ראינו דרב יהודה אמר רב אמר דם שרצים לוקין עליו בכזית, ומייתי הגמ׳ התוספתא ופירשה בדוחק. —]

*) והדרך אגב אשיב כאן להרב דר. לעהמאנן אשר תפס אותי מקרוב, כי אני מכת החדשים, יען אני חוקר ודורש בתוספתא ש״ם ופוסקים ויש לי

Nachbemerkung. Als die in der vorgedruckten Abhandlung angegebene Anfrage in Betreff des Genickstiches unmittelbar nach dem Schächten an mich gelangte, hielt ich es, wie bei allen rituellen Anfragen, die an mich gerichtet wurden, für meine Pflicht, die betreffenden Stellen im Schulchan Aruch und den Quellen zu studieren, mit den verschiedenen Ansichten der Decisoren mich gründlich bekannt zu machen und für diejenige, welche ich für die widerspruchslose halte, mich zu entscheiden. Dass ich für den praktischen Fall auf meine These vom Verhältnisse der Tosefta zu Mischna mich beziehen könnte, das hielt ich für ausgeschlossen. Denn diese Frage ist eine rein theoretische, welche auch für mich, wie ich annahm, keinen Einfluss auf die Praxis hat. Zugegeben, Tosefta und Jeruschalmi enthalten eine andere ältere Halacha als die Mischna und Babli, so ist nun einmal Mischna und Babli allgemein recipirt. Um Tosefta und Jerusch., sagen die Decisoren, kümmern wir uns nicht. Besonders konnte ich beim Fragesteller, Herrn Dr. Plato, dem Führer der Separatgemeinde in Köln, sonach einem hochorthodoxen Manne, auf ein Verständniss meiner kritischen Methode, oder gar einer Anerkennung derselben nicht rechnen. Es sollte aber doch anders kommen.

Meine Antworten auf seine Anfrage, die, wie schon angegeben, in längerer Correspondenz sich ausdehnten, müssen seinen Beifall erhalten haben. Denn er forderte mich auf, eine Abhandlung über die Frage zu schreiben und ihm einzusenden, damit er sie mit der seinigen abdrucken kann. Ich gab sie hier etwas gekürzt mit einzelnen Zusätzen in eckigen Klammern und mit dem End-

---

דעה חדשה להסיר הסתירות הסובבים אותנו מכל צד בש"ם ופוסקים [הוא הדפים במ"ע שלו מה שכתב הרב שווארץ נגדי, וזו עדות שיוכל להכחישה], אני אומר דמצוה גוררת מצוה, מטוב לא יצא רע, מלמוד ש"ם ופוסקים עם התוספתא וירושלמי למען חקור האמת לא תצא ח"ו תקלה, כי בלבי אני נוטה לכת הישנים הרוצים להעמיד את הדת, ובכל מקום ובכל עת הראתי, כי אני שונא את התיקונים החדשים (רעפארמען) ולא אסור ממנהג והלכה, גם לא פגעתי ח"ו בכבוד הגדולים נרי עולם ישיני עפר ז"ל מהם אנו חיים, אבל לסתור דעתם ולחקור האמת אין עבירה אלא מצוה, לישב הסתירות כמו שאמר רש"בא על רבו הרמ"בן (ע' לעיל) אין מכירין פנים בהלכה אלא לאמת וד"ל.

resultat, dass kein Unterschied zwischen Vieh (בהמה) und Geflügel (עוף) zu machen sei.

Es spielt aber eine Tosefta-Stelle bei dieser Frage eine wichtige Rolle, mit der die Decisoren nicht ins Reine kommen konnten. Man kann die Tosefta weder für die eine noch die andere Ansicht heranziehen, obwohl dies auffallender Weise von einigen geschehen ist. Die Meisten haben wohl die Tosefta nicht gekannt, oder sie nicht berücksichtigt. Die Erklärungen derselben befriedigen nicht. Ich glaubte eine Lösung der Schwierigkeit gefunden zu haben, indem ich erklärte, die T-Stelle beziehe sich auf Geflügel (עוף) und nicht auf Vieh (בהמה). Diesen Theil der Arbeit hatte ich schon druckfertig gemacht, als ich eine andere Tosefta-Stelle fand, welche diesen meinen Unterschied, den ich, wie ich in der Abhandlung auch schrieb, für problematisch halte und von dem ich in der Praxis keinen Gebrauch machen will, umstürzte. Ich war daher gezwungen, diesen gemachten Unterschied ganz aufzugeben, fand aber durch diese Stelle Bestätigung meiner These. Tosefta hat einen andern Standpunkt als M. und unsere M. ist in Babylonien neu redigirt. Diese M. ist ein klassischer Beweis für meine These. Wer diese eine M. mit T. vergleicht, muss zu meiner These sich verstehen. Ich schickte an Dr. Plato den ersten ausgearbeiteten Theil, mit dem er sich einverstanden erklärt hatte, ihn abzudrucken. Den zweiten Theil sandte ich nach. Ich konnte mir denken, dass Dr. Plato über meine These, in der ich schrieb, die babyl. Amoraim haben die M., sc. die palästinensische. nicht selten in einer Weise erklärt, die der Wahrheit nicht entspricht, höchlich erstaunt sein wird, ich habe auch angenommen, er wird die Abhandlung überhaupt nicht abdrucken. Aber ich konnte nicht anders. Für die Wahrheit musste ich eintreten. Ich schrieb ihm, ich gestatte ihm, mit all ihm zu Gebote stehenden Waffen gegen meine These zu kämpfen. Ich wollte einmal sehen, wie die Schwierigkeit, die nicht anders als durch meine These gelöst werden kann, beseitigt wird. Nur so kann die Wahrheit gefördert werden. Dr. Plato war in der grössten Verlegenheit. Abdrucken konnte er den letzten Theil meiner Arbeit unmöglich und den ersten ohne den letzten zu geben, damit wäre ich doch nicht einverstanden gewesen. Er schrieb mir einen geharnischten Brief über einen Passus des letzten Teiles meiner Arbeit. — Ich habe ihn in der Abhandlung aus-

gelassen. — Ich fragte ihn nämlich an, er sage in dem ersten Brief an die Rabbiner „Es sei auf das ethische Moment hinzuweisen, welches in der Scheu des jüdischen Metzgers vor dem Totschlag eines Thieres, dem sogenannten „Nabbeln“ enthalten ist, und zur Erscheinung kommt“. Ich wusste aus Erfahrung, dass in der That die jüdischen Metzger in keinem Fall „nabbeln“, wenn sie anch nicht so rigoros sind in Beobachtung des jüdischen Gesetzes. Ich schrieb ihm, aus Sch. Ar. geht hervor, dass das Nabbeln nur deshalb verboten sei, damit man nicht terefe Fleisch verkaufe, Handel mit demselben treibe. Metzger, die sich kein Gewissen daraus machen, terefe Fleisch zu verkaufen, Handel mit demselben zu treiben, wollen doch nicht nabbeln.

Ich erinnerte mich auch, eine Stelle gesehen zu haben, dass dies verboten sei, konnte sie aber nicht finden. Da antwortete mir Dr. Plato, in Ab. Sara, sagt Raschi, man darf nicht veranlassen, Schlachtthiere trefe zu machen. Nun hatte ich wirklich vor längerer Zeit in meiner Tosefta bemerkt, dass Tosafoth ib. aus Tosefta beweist, Raschi habe Unrecht. Ich fügte aber hinzu, durch Aenderung der Boraitha in Gemara sei bewiesen, dass Raschi wohl den Sinn der Gemara getroffen. Ich schrieb nun in der Abhandlung, dass das Nabbeln an sich verboten sei, sei nicht richtig und verwies auf Tosafoth. Darüber war Dr. Plato erzürnt, ich hätte ihm Ignoranz vorgeworfen, er hätte Tosafoth nicht gekannt, während mir doch die Stelle unbekannt war. Ich hätte schreiben müssen ברוך שהחזרת לי אבדתי. Ich gab ihm hierin Recht. Aber dass Dr. Plato über Nabbeln so sich ausdrückt, wie er es gethan, musste mich zur Annahme bringen, dass er Raschi's Erklärung für die richtige halte. Uebrigens hat sich Herr Wolf Dünner in seiner Gegenschrift auch an dieser Stelle gestossen. Dieser Zwiespalt wäre sonach beseitigt gewesen. Kurze Zeit darauf schrieb er mir, er wäre verreist gewesen und er hat meine Abhandlung verlegt, er wird sie aber finden. — Nachdem sein Buch erschienen war, schickte er mir dasselbe zu. Ich fand darin eine Polemik gegen meine These, die er anonym bringt, Seite 162—165, Anmerkung — er wollte, meint er zu seiner Rechtfertigung, mich nicht öffentlich blossstellen — und auf S. 141 bis 204 druckt er seinen an mich gerichteten Brief ab und rechtfertigt seine Behauptungen gegen meine Einwendungen. Auf letztere Einwendungen brauche ich nicht einzugehen, da ich den

Unterschied von בהמה und עוף selbst aufgegeben, und was die Einwendungen zum Schutz der Behauptung des טורי זהב betreffen, so hat Herr Wolf Dünner-Köln in seiner Gegenschrift, לכבוד עמודי התורה, כולל הערות ותשובות על קונטרס הבלעת דם, Frankfurt a. M. 1890 schlagend nachgewiesen, dass Raschi den Unterschied des טורי זהב nicht gemacht hat, denn in Pardes sagt er das Gegentheil ausdrücklich, und dass, wie ich auch angegeben, die Einwendungen des תבואות שור gegen טורי זהב richtig sind. Ich hatte zur Zeit die Absicht, eine Gegenschrift gegen die Schrift des Dr. Plato zu veröffentlichen. Zeit und Umstände waren aber dafür nicht günstig.

Hier will ich nun, was für den Zweck meines Buches das Wichtigste ist, das Verhältniss dieser M. zur T. besprechen, und ich glaube, jeder, der kritischen Sinn hat, muss zugestehen, dass Tosefta das prius enthält, Mischna das posterius, nicht umgekehrt. Der untrügliche Beweis ist die Sprache. In M. haben Worte eine Bedeutung erhalten, die sie in T. nicht haben, in den palästinischen Quellen nicht haben konnten. Durch neue Erschwerungen der babyl. Amoräer ist eine neue Deutung den Worten gegeben worden. Wir wollen die Frage nochmals klar für Jedermann besprechen.

Es ist im Rechtsleben bekannt, dass ein Specialgesetz besteht, welches mit der Zeit durch die Consequenz des Denkens verallgemeinert werden muss. Der Verstand ruht nicht eher, bis er Consequenz hergestellt hat. Warum soll das Gesetz in dem einen Fall Anwendung finden, im anderen nicht, da doch das Prinzip auf andere Fälle anwendbar ist? Aber lange Zeit besteht das Specialgesetz, ohne dass man sich daran stösst, dass es keine allgemeine Anwendung findet. So hat Samuel in B. den Satz aufgestellt: Genickbruch ist nach dem Schächten verboten, denn das Lebensblut fliesst in das Thier zurück. Nun gab es verschiedene Meinungen unter den Decisoren. Samuel hat bloss Genickbruch verboten, Genickschnitt von Seiten des Halses unmittelbar nach dem Schächten habe er nicht verboten (Mhrm, R. Jakir u. A.). Andere meinten, Genickbruch und Genickschnitt seien dasselbe, es wäre lächerlich, zwischen diesen beiden Thätigkeiten einen wesentlichen Unterschied zu machen (Raschi, nach RSBA), hingegen erlauben diese Kopfschlag und Messerstich ins Herz des Thieres unmittelbar nach dem Schächten (Raschi in Pardes und RSBA

vgl. Wolf Dünner), endlich behaupten andere (Schibule Haleket, Benjamin seew) jede Beschleunigung der Tötung des Thieres nach dem Schächten ist verboten. Hiermit hat der Verstand die Consequenz gezogen, welche RJFa u. T.S. festhalten. Anstatt nun diesen historischen Verlauf gelten zu lassen, bemühen sich Pilpulisten, und zu diesen gehört Dr. Plato, diese Consequenz Raschi u. A. zuzuschreiben und zwar durch einen Unterschied, den der Verfasser des טורי זהב von einigen behauptet hat, und zwar jede Beschleunigung des Todes des Thiers ist verboten, so lange das Blut mit Kraft ausspritzt (מקלח), es ist aber gestattet nach dieser Zeit. Ferner behauptet Dr. Plato, es ist nicht wahr, dass die in Or Sarua angegebenen Decisoren Genickschnitt erlaubt haben. Die Stelle sei missverstanden worden, obwohl bis Dr. Plato alle den Bericht im Or Sarua so verstanden haben und nach ihm alle so verstehen werden. Die Stelle in Isserls, wo er einen Widerspruch zwischen einer Stelle angibt, hat, meint er, ein תלמיד טועה geschrieben. Ich will nur zeigen, wie man durch Tendenz dazu kommt, einen anderen Sinn in die Worte zu legen und Thatsachen zu leugnen. Genau so haben die babyl. Amoräer mit der pal. M. verfahren. In T. Chulin steht שחט וחתך את הראש בבת אחת, das kann nur heissen, hat Jemand nach dem Schächten unmittelbar בבת אחת, ohne Pause den Kopf vom Rumpfe getrennt, so ist es gestattet, das Thier zu geniessen, wenn die Absicht nicht vorhanden war, das zu tun; es ist aber nicht gestattet, wenn er die Absicht hatte, den Kopf abzuschneiden, denn dann ist die Befürchtung, er hat schon beim Schneiden der Luft- und Speiseröhre mit dem Messer gedrückt, was verboten ist. In Sebachim heisst es in Tosefta: חתך את הראש בבת אחת, hat Jemand den Kopf unmittelbar (scilicet nach dem Schlachten) abgeschnitten, so ist das Blut, das der Priester im Gefässe auffängt, zum Sprengen des Altars gestattet, wenn er das Blut vom Rumpfe auffängt, nicht aber, wenn er das Blut vom Kopf auffängt; denn nur in diesem Fall, nach Trennung des Kopfes vom Rumpf, ist ein besonderes Auffangen des Blutes vom Rumpfe oder vom Kopf möglich, im anderen Fall fliesst das Blut von beiden Seiten ins Gefäss. Nach pal. Halacha war es demnach nicht verboten, den Kopf unmittelbar nach dem Schächten abzuschneiden. Nach einer kleinen Pause konnte es geschehen, es war nur die Befürchtung wegen Drücken des Messers. Würde er

das Messer fortlegen und mit einem anderen Werkzeug den Kopf abhauen, wäre dies gestattet. Von Rückfliessen des Lebensblutes wusste die pal. Halacha nichts. Dieses Princip hat erst Samuel in Babylonien aufgestellt. Wenn Genickbruch verboten war, durfte viel weniger Genickschnitt mit dem Schlachtmesser, wobei gar keine Pause eintritt, gestattet sein. Die T. — die pal. M. — konnte die babyl. M.-Redaktion, so wie sie stand, nicht aufnehmen. In der pal. M. stand der erste Passus unserer M. auch, הותז הראש בבת אחת. Das musste nach pal. Hal. übersetzt werden, wer den Kopf mit einemmale abhaut, hat nicht geschlachtet. Die babyl. M.-Redaction verstand aber darunter, wer die Luft- und Speiseröhre mit einem Schlage zertheilt, im zweiten Falle muss es wie Raschi und RSBA beweisen, so gefasst werden, da nach B. den Kopf vom Rumpfe zu trennen ja ohnehin verboten ist; wie kann man ferner, wie RSBA richtig bemerkt, mit einem kleinen Messer (באיזמל) zwei Köpfe durch הולכה und הובאה von dem Rumpfe beider Thiere trennen; wohl ist es möglich Luft- und Speiseröhre damit zu zertheilen. Ferner hat die babylon. M.-Redaction im zweiten Falle חתך in הותז emendirt und dem Ausdruck בבת אחת eine ihm nicht zukommende Bedeutung gegeben. Das soll heissen mit הולכה oder הובאה durch Hin- oder Herziehen. Das kann בבת אחת nie und nimmer in Palästina bedeutet haben. בבת אחת hat an allen Stellen der pal. Quellen die Bedeutung unmittelbar, ohne Pause. (s. I S. 190f). Die babyl. M.-Redaction wollte den Ansdruck בבת אחת in T. beibehalten und gab ihm eine andere Bedeutung. Wie erklärt nun Dr. Plato unsere T.-Stelle? RDP hat richtig gesagt, da in M. steht שחט והותז, was von den blossen סמנים, der Luft- und Speiseröhre, auch gebraucht wird, in T. aber וחתך steht, so ist damit gemeint, der ganze Kopf ist abgeschnitten. Auch RJF und REW haben die T. so verstanden, dass nämlich der Kopf ganz abgeschnitten, wie die M. dafür הותז setzte. Sie mussten aber בבת אחת so wie in M. verstanden wissen, entweder mit הולכה oder הובאה; deshalb mussten sie den Worten אם נתכוון eine gezwungene Deutung geben. Dr. Plato aber meint, T. will behaupten, wenn Jemand mit Absicht durch הולכה allein oder הובאה allein schlachten will, so ist dies nicht gestattet, obwohl oben in T. das Gegentheil steht! Gegen meine Erklärung von הותז, wendet er ein, es steht

ja im Sa הותז בשחיטה. Gerade das beweist die Richtigkeit der Erklärung des RAH „mit dem Schächten ist der Kopf vom Rumpf getrennt worden,. wie שחט והתך. Die babyl. Amoräer haben dem Worte הותז erst die Bedeutung gegeben, durch Schächten den Kopf trennen. Sie entspricht nicht der Wahrheit. Dr. Plato sagt dort ferner, man sagt auch im Deutschen: Er hat sich den Hals abgeschnitten; das ist richtig, man sagt aber nicht, er hat sich den Kopf abgeschnitten! Für die Richtigkeit der Bedeutung von בבת אחת in dem von der M. angegebenen Sinn, nämlich eine Theilhandlung machen. הולכה allein oder הובאה allein, bringt er die Stelle herbei aus Sabbat 91 b שלא היתה מלאכה בבת אחת, worunter verstanden sei, man habe הוצאה allein und הכנסה allein gemacht. Mit Verlaub! Das heisst es nicht, sondern es heisst, man hat die מלאכה, welche aus הוצאה und הכנסה besteht, nicht unmittelbar, ohne Pause gemacht, es muss aber beides בבת אחת unmittelbar nacheinander, ohne Pause, geschehen. Man kann nicht עשה מלאכה בבת אחת sagen und darunter verstehen, er hat blos הוצאה oder הכנסה gemacht, im Gegentheil würde das heissen, er hat beides unmittelbar nach einander gemacht. Ebenso kann שחט בבת אחת nur heissen, er hat הולכה und הובאה ohne Pause gemacht. Will man ausdrücken, er hat bloss הולכה gemacht, da sagte man הוליך ולא הביא. Weil Dr. Plato dem Ausdruck בבת אחת in T. dieselbe Bedeutung gibt, welche die babyl. M.-Redaction fälschlich den Worten beigelegt hat, kam er dazu, T. Sebachim gar nicht zu verstehen. Warum fragt er, ist קבל מן הראש — פסול, wenn er bloss הולכה oder הובאה macht, selbst wenn er beides gemacht hat, ist es ja auch פסול? Dass בבת אחת heissen kann, unmittelbar nach der שחיטה und חתך הראש, er hat den Kopf abgeschnitten, nachdem er geschlachtet, dass ferner das Auffangen des Blutes vom Kopfe allein nur dann möglich ist, wenn der Kopf vom Rumpfe getrennt ist, denn sonst strömt das Blut von beiden Seiten vermischt, — auf diese einfache Gedanken kommt er nicht. In M. Chulin heisst בבת אחת entweder הולכה oder הובאה machen, und die M. ist authentisch. Wie kann man sagen, die M. stamme aus späterer Redaction aus Babylonien und die babyl. Amoräer haben die Worte der Tannaiten nicht verstanden? Diese meine Worte druckt er gesperrt, d. h. hört die Ketzerei! Aber Herr Dr. Dünner, der vom orthodoxen Israelit in Schutz

genommen wurde, hat ja dieselbe Ketzerei ausgesprochen. Er sagt auch, Abai hätte die M. nicht verstanden (s. oben), die pal. M. habe anders gelautet als unsere M.! Und was macht Dr. Plato mit der T. Sebachim? Er streicht die Worte שחט וחתך בבת אחת, T. sei corrumpirt. Was thut Dr. Plato anders, als was ich von den b. Amoräern behaupte? Nach seiner Tendenz, nicht nur Genickstich, sondern allgemein jede Beschleunigung des Todes des Thieres nach dem Schlachten zu verbieten, erklärt er eine T. für corrumpiert, hat Isserls in JD 67 die Worte ולעיל nicht geschrieben, haben die im Or Sarua angeführten Autoritäten Genickschnitt nicht erlaubt, R. Jehuda aus Speyer sei R. Jehuda Hachasid, der das nie erlaubt haben wird. Das sind alles aus falschen Schlüssen erzeugte falsche Thatsachen. Dr. Plato ist ein ehrlicher Mann. Wird man sagen, er hat gefälscht, weil er durch falsche Schlüsse zu falschen Thatsachen kam. Er behauptet, Raschi hat nur Kopfschlag erlaubt, nachdem das Blut nicht mehr stark fliesst, und doch wies ihm Wolf Dünner nach, dass Raschi im Pardes ausdrücklich erlaube, bald nach dem Schächten ein Messer in den Leib des Thieres zu stechen? Es sind falsche Schlüsse. Dr. Plato müsste consequent ähnlich wie bei T. sagen, Pardes ist corrumpirt. Möglich thut er es. So haben die babyl. Amoräer in Folge ihrer Auffassung T., die pal. M. für corrumpirt erklärt und in ihrem Sinn emendirt. Heisst das Fälschen? Es waren falsche Emendationen, aber nach ihren im Interesse der Religion aufgestellten neuen Halacha's nothwendig. Herr Rector Schwarz nannte meine These eine Theorie der Fälschungen und der gewesene Reichstagsabgeordnete Bloch, der sich auch schon in Bibelkritik versucht hat, sagte dasselbe noch in Superlativen. Um bei unserem Thema zu bleiben, will ich die Emendation Raschis zu unserem Thema anführen. Alle Autoritäten, u. z. — ich citire die bei Wolf Dünner c. S. 10 genannten: Eschkol, R. Gerschom, R. Nathan, R. Baruch b. Isac, RABN, Rokeach, RJF, RMBM, Hagahot Maimuni im Namen von Tos., RMBN, RSBA, RJTBA, Semag, Itur lesen Chulin 113 אומצא. Raschi aber in Folge seiner Auffassung streicht אומצא. Und in Babylonien, wo wir Verschiedenheit der Auffassung von der des Jeruschalmi deutlich sehen, sollen an der pal. M. keine Emendationen, Streichungen und Zusätze vorgekommen sein? Finden wir doch in Gemara mehr als eine T. als משובשתא

angegeben, während sie im J. ihre richtige Erklärung haben. Wir haben dergleichen Stellen oben nachgewiesen. Kindern kann man mit Gespenstern Furcht einjagen! Fälscher, sagt Schwarz, Fälschergesellschaft secundirt Bloch und sie verschliessen dadurch das Verständniss der T. und M. — Schwarz nämlich erklärt die besprochene T. Chulin genau so, wie Herr Dr. Plato, denn die M. ist das prius, T. das posterius. Wenn in M. הותז הראש בבת אחת erklärt wird durch Schlachten mit הולכה oder הובאה, muss auch חתך בבת אחת in T. dasselbe bedeuten! Herr Dr. Plato muss vom orthodoxen Standpunkte so erklären, ist Dr. Schwarz auch orthodox? Dr. Plato wird das Unternehmen Schwarz's, T. nach M. zu ordnen, gegen das Herkommen verstossend, als sündhaft halten. Nach meiner Ansicht ist diese Umgestaltung falsch. Ist sie aber eine Fälschung? Die b. Amoraim haben für ihre Zeit Wahrheit gesucht. Wir ehren sie, wenn wir ihre Gedanken finden, wir ehren sie nicht, wenn man der Wahrheit nicht die Ehre gibt. Weil die Anschauung bis jetzt gegolten hat, die M. ist älter und T. secundär, so muss das ohne Kritik festgehalten werden. Wer ohne Voreingenommenheit diese M. mit T. vergleicht oder irgend einen der von mir gegebenen Artikel studiert, muss sich zu meiner These bekennen. Ich lebe der Hoffnung, dass sie früher oder später wird allgemein anerkannt werden. —

Auf S. 165 macht Herr Dr. Plato mir zum Vorwurf, ich hätte R. Ascher beschuldigt, durch ihn hätten die späteren Gelehrten (אחרונים) das Studium der Tosefta vernachlässigt. Er gibt dann eine Entdeckung seines Schwiegersohnes Herrn Lerner zum Besten, dass schon R. Isaak aus Wien im 12. Jhndt. dies gesagt hat. — Ich habe aber R. Ascher nicht beschuldigt, sondern nur die Thatsache erklären wollen, dass die späteren Gelehrten so sehr T. vernachlässigten. Ich fügte noch hinzu, RN. sagt dasselbe im Namen des RMBN. Dieser lebte auch im 12. Jhndt. wie R. Isaak aus Wien. R. Ascher's Buch war aber verbreiteter, als die anderen Bücher.

Auf Seite 196 schreibt Dr. Plato in der Anmerkung: Obwohl mein Freund im Resultat mit mir übereinstimmt, dass man nach dem Schächten die Beschleunigung des Todes des Thieres nicht herbeiführen darf, so ist es nicht gleich, ob Jemand nur praktisch erschwert, weil er die Einheit im Judentum nicht aufheben will, oder ob man erschwert in Theorie und Praxis. Er hat richtig

den Unterschied zwischen ihm und mir angegeben. Nach dem orthodoxen Standpunkt muss die Erschwerung, die gemacht wird, theoretisch so begründet werden, dass diese Erschwerung von jeher bestanden hat und nicht aufgehoben werden darf. Stellen, die dagegen sprechen, müssen durch Pilpul, d. h. unhaltbare unmögliche Schlüsse zurecht gelegt werden. Nach der historischen Methode wird nachgewiesen, wann die Erschwerung entstanden ist, dass sie früher nicht bestanden hat; und, wenn zwingende Gründe vorliegen, kann sie wieder aufgehoben werden. Das ist eine Reform von innen heraus. In dieser Weise hat die historische Methode der Interpretation auch Einfluss auf die Praxis. Die pilpulistische Methode, die früher berechtigt war, kann heute nicht mehr angewendet werden. Dagegen sträubt sich unser ganzes Denken und unser Wahrheitssinn.

Wir finden Analogieen in der Rechtsgeschichte. Die Juristen der früheren Zeit haben durch Hineintragen ihrer d. h. der Zeitgedanken in die alten Rechtsbestimmungen das Recht fortgebildet. Aehnlich ist es mit dem Pilpul des Talmud — die Codificatoren des Justinianischen Codex haben die Sätze der classischen Juristen nach ihrer Meinung emendiert, in Wahrheit umgestaltet. Aber Niemandem ist es eingefallen, sie als Fälscher zu bezeichnen. Durch das historische Bewusstsein der neuen Zeit musste mit dieser Methode gebrochen werden und es trat die historisch-kritische an deren Stelle, die auch auf den Talmud angewandt werden muss. (Vgl. was ich Mnatsch. 1871 S. 544 ff. hinüber gesagt).

Anhang II.

Versuch die ursprüngliche palästinensische M. bezüglich der in Nr. 46 behandelten Bestimmungen herzustellen. (In den Noten bezeichnen die ersten Ziffern die Seiten u. Zeilen des Textes, die nach T. (Tosefta) und M (Mischna) die §§ derselben).

1 קידושין פרק ב׳ א, האיש מקדש בו ובשלוחו. האשה מתקדשת
2 בה ובשלוחה. האיש מקדש את בתו כשהיא נערה בו ובשלוחו. כשם
3 שאין האיש מקדש את בנו בו ובשלוחו, כך אין האשה מקדשת את בתה
4 בה ובשלוחה: ב האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאני יוסף.
5 ונמצא יוסף ושמעון על מנת שאני בסם. ונמצא בסם ובורסקי. על מנת
6 שאני בן עיר. ונמצא בן עיר ובן כרך. הרי זו מקודשת. שאיני אלא
7 יוסף ונמצא יוסף ושמעון. שאיני אלא בסם ונמצא בסם ובורסקי. שאיני
8 אלא בן עיר ונמצא בן עיר ובן כרך. אינה מקודשת: ג האומר לאשה
9 התקדשי לי בתמרה זו. התקדשי לי בזו. אם יש באחת מהן שוה פרוטה
10 מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת. בזו ובזו ובזו אם יש שוה פרוטה
11 בכולן מקודשת ואם לאו אינה מקודשת. היתה אוכלת ראשונה ראשונה
12 אם נשתייר בידה שוה פרוטה מקודשת ואם לאו אינה מקודשת: ד התקדשי
13 לי בכוס זה. אם יש בו ובמה שבתוכו שוה פרוטה. מקודשת. ואם לאו
14 אינה מקודשת. וזכתה בו ובמה שבתוכו. במה שיש בכוס זה. אם יש
15 במה שבתוכו שוה פרוטה. מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת. ולא
16 זכתה אלא במה שבתוכו בלבד: ה על מנת שאני עני ונמצא עני והעשיר.
17 על מנת שאני עשיר והיה העני· על מנת שאני בסם. והיה בסם
18 ונעשה בורסי. על מנת שאני בורסי והיה בורסי נעשה בסם. על מנת
19 שאני בן עיר והיה בן עיר ונעשה בן כרך. על מנת שאני בן כרך וחיה
20 בן כרך ונעשה בן עיר. על מנת שיש לי בנים והיו לו בנים ואהר כך

מתו. על מנת שאין לי בנים והיו לו בנים ואחר כך מתו. אינה 1
מקודשת. זה הכלל כל תנאי שמתקיים בשעת קידושין אף על פי שבטל 2
אחר מכן הרי זו מקודשת ושלא מתקיים בשעת קידושין אף על פי 3
שמתקיים לאחר מכן אינה מקודשת: ו על מנת שאני כהן ונמצא לוי. לוי 4
ונמצא כהן. נתין ונמצא ממזר, ממזר ונמצא נתין. על מנת שביתי קרוב 5
למרחץ, ונמצא רחוק, רחוק ונמצא קרוב. על מנת שיש לי בת או שפחה 6
גדלת. ואין לו או על מנת שאין לו. ויש לו. אינה מקודשת: ז התקדשי 7
לי בסלע זה. ומשנטלתו מידו אמרה. סבורה הייתי שאתה כהן. ואי אתה 8
אלא לוי. שאתה עשיר. ואי אתה אלא עני. הרי זו מקודשת. זה הכלל 9
כיון שקבלה קידושין לתוך ידה בין שהטעה ובין שהטעתו הרי זו מקודשת: 10
ח התקדשי לי בכוס זה של־יין. ונמצא של דבש. של דבש ונמצא של יין. 11
בדינר זה של כסף. ונמצא של זהב. של זהב ונמצא של כסף. על מנת 12
שאני עשיר. ונמצא עני. עני ונמצא עשיר. אינה מקודשת. ר׳ שמעון 13
אומר אם הטעה לשבח ממון מקודשת. כיזה צד בדינר של כסף ונמצא 14
של זהב רוצה היא בזהב יותר מבכסף. על מנת שאני עני ונמצא עשיר רוצה 15
היא בעשיר יותר מבעני. ומודה ר׳ שמעון שאם הטעה לשבח יוחסין שאינה 16
מקודשת: ט התקדשי לי בסלע זה, בפרה זו, ובטלית זו. כיון שלקחה את 17
הסלע, ומשכה את הפרה, והחזיקה בטלית. הרי זו מקודשת: י כינסי לי 18
פרה זו. בשעת מתנה אמר לה. הרי את מקודשת לי. הרי זו מקודשת. 19
משנטלתה מידו רוצה מקודשת. רוצה אינה מקודשת. הי ליך סלע זו 20
שאני חייב ליכי. בשעת מתנה אמר לה הרי את מקודשת לי, רוצה 21
מקודשת. רוצה אינה מקודשת. משנטלתו מידו אף על פי ששניהם רוצים 22
אינה מקודשת, כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה, ויאמר לה הרי 23
את מקודשת לי: יא התקדשי לי בסלע זו, ואמרה השליכה לים או לנהר 24
אינה מקודשת. משנטלתו מידו והטילתו לים או לנהר הרי זו מקודשת. 25
התקדשי לי במנה זו ואמרה תניהו לפלוני אינה מקודשת שיקבלם לי 26
הרי זו מקודשת: יב נתן לה קידושיה ולא אמר לה הרי את מקודשת לי 27
ר׳ יוסי אומר מקודשת ר׳ יהודה אומר אינה מקודשת ר׳ אומר אם 28
עסוקין באותו עינין מקודשת ואם לאו אינה מקודשת: יג התקדשי לי 29
במנה זה נמצא מנה חסר דינר אינה מקודשת. היה בו דינר רע יחליף. 30
היה מונה ומשליך לתוך ידה ראשון ראשון יכולה היא שתחזור בו עד 31
שעה שיגמור: יד זה אומר במנה וזה אומר במאתים. הלך זה לביתו 32
ואחר כך תבעו זה את זה וקידשו. אם האיש תובע את האשה יעשו דברי אשה. 33

1 אם האשה תובעת את האיש, יעשו דברי האיש. וכן המוכר חפץ לחברו
2 היה מונה ומשליך לתוך ידו ראשון ראשון. יכול הוא שיחזור בו עד שעה
3 שיגמור. זה אומר במנה וזה אומר במאתים. הלך זה לביתו וזה לביתו.
4 ואחר כך תבע זה את זה ולקחו. אם הלוקח תובע את המוכר יעשו דברי
5 המוכר. אם המוכר תובע את הלוקח יעשו דברי הלוקח:
6 פרק שלישי [א] האומר לאשה הרי את מקודשת לי בפקדון שיש לי
7 בידך. והלכה ומצאת שנגנב או שאבד. אם נשתייר בידה שוה פרוטה
8 מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת. ובמלוה. אף על פי שלא נשתייר בידה
9 שוה פרוטה. מקודשת. ר' שמעון בן אלעזר משום ר' מאיר אומר מלוה
10 כפקדון. אם נשתייר בידה שוה פרוטה מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת:
11 [ב] האומר לאשה הרי את מקודשת לי. על מנת שאדבר עלייך לשלטון.
12 ואעשה עמך בפועל. נתן לה שוה פרוטה. הרי זו מקודשת מיד. עד שיאמר
13 אם לא דברתי ואם לא עשיתי דברי ר' מאיר. וחכמים אומרים אם נתקיים
14 התנאי מקודשת. אם לאו אינה מקודשת. וכן האומר לאשה הרי את מקודשת
15 לי. על מנת שירדו גשמים. ירדו גשמים מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת.
16 ר' מאיר אומר בין שירדו גשמים בין לא ירדו מקודשת. עד שיכפול תנאו.
17 שנ' אם יעברו בני גד ובני ראובן ואם לא יעברו. רבן שמעון בן
18 גמליאל אומר אין תנאי בכתובין שאינו כפול. ר' חנינה בן גמליאל אומר
19 צריך הדבר לאומרו. שאלמלא כן אפילו בארץ כנען לא ינחלו: [ג] על מנת
20 שאני מדבר עליך לשלטון. אם דבר עליה כדרך המדברין מקודשת.
21 ואם לאו אינה מקודשת. במלאכה שאעשה עמך. אם עשה עמה בשוה
22 פרוטה מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת. בפעולה שאעשה עמך. אם
23 עשה עמה בשוה פרוטה מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת. על מנת
24 שאעשה עמך למחר. אם עשה עמה כדרך הפועלים מקודשת. ואם
25 לאו אינה מקודשת: [ד] על מנת שיש לי מאתים זוז. הרי זו מקודשת.
26 שמא יש לו בסוף העולם. על מנת שיש לי מאתים זוז במקום פלוני.
27 אם יש לו באותו מקום מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת: [ה] על מנת
28 שאראך מאתים זוז. הראה על השלחן אינה מקודשת. שלא אמר
29 להראותה אלא משלו: [ו] על מנת שיש לי בית כור עפר הרי זו מקודשת.
30 שמא יש לו בסוף העולם. על מנת שיש לי במקום פלוני. אם יש לו באותו
31 מקום מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת. על מנת שאראך בית כור
32 עפר. הראה בבקעה. אינה מקודשת. שלא אמר להראותה אלא משלו:
33 [ז] על מנת שיש לי ביד פלוני מאתים זוז. אף על פי שאמר אין לו בידי

מתו. על מנת שאין לי בנים והיו לו בנים ואחר כך מתו. אינה 1
מקודשת. זה הכלל כל תנאי שמתקיים בשעת קידושין אף על פי שבטל 2
אחר מכן הרי זו מקודשת ושלא מתקיים בשעת קידושין אף על פי 3
שמתקיים לאחר מכן אינה מקודשת: ו על מנת שאני כהן ונמצא לוי. לוי 4
ונמצא כהן. נתין ונמצא ממזר, ממזר ונמצא נתין. על מנת שביתי קרוב 5
למרחץ, ונמצא רחוק, רחוק ונמצא קרוב. על מנת שיש לי בת או שפחה 6
גדלת. ואין לו או על מנת שאין לו. ויש לו. אינה מקודשת: ז התקדשי 7
לי בסלע זה. ומשנטלתו מידו אמרה. סבורה הייתי שאתה כהן. ואי אתה 8
אלא לוי. שאתה עשיר. ואי אתה אלא עני. הרי זו מקודשת. זה הכלל 9
כיון שקבלה קידושין לתוך ידה בין שהטעה ובין שהטעתו הרי זו מקודשת: 10
ח התקדשי לי בכוס זה של יין. ונמצא של דבש. של דבש ונמצא של יין. 11
בדינר זה של כסף. ונמצא של זהב. של זהב ונמצא של כסף. על מנת 12
שאני עשיר. ונמצא עני. עני ונמצא עשיר. אינה מקודשת. ר' שמעון 13
אומר אם הטעה לשבח ממון מקודשת. כיזה צד בדינר של כסף ונמצא 14
של זהב רוצה היא בזהב יותר מבכסף. על מנת שאני עני ונמצא עשיר רוצה 15
היא בעשיר יותר מבעני. ומודה ר' שמעון שאם הטעה לשבח יוחסין שאינה 16
מקודשת: ט התקדשי לי בסלע זה, בפרה זו, ובטלית זו. כיון שלקחה את 17
הסלע, ומשכה את הפרה, והחזיקה בטלית. הרי זו מקודשת: י כינסי לי 18
פרה זו. בשעת מתנה אמר לה. הרי את מקודשת לי. הרי זו מקודשת. 19
משנטלתה מידו רוצה מקודשת. רוצה אינה מקודשת. הי ליך סלע זו 20
שאני חייב ליכי. בשעת מתנה אמר לה הרי את מקודשת לי, רוצה 21
מקודשת. רוצה אינה מקודשת. משנטלתו מידו אף על פי ששניהם רוצים 22
אינה מקודשת, כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה, ויאמר לה הרי 23
את מקודשת לי: יא התקדשי לי בסלע זו, ואמרה השליכה לים או לנהר 24
אינה מקודשת. משנטלתו מידו והטילתו לים או לנהר הרי זו מקודשת. 25
התקדשי לי במנה זו ואמרה תניהו לפלוני אינה מקודשת שיקבלם לי 26
הרי זו מקודשת: יב נתן לה קידושיה ולא אמר לה הרי את מקודשת לי 27
ר' יוסי אומר מקודשת ר' יהודה אומר אינה מקודשת ר' אומר אם 28
עסוקין באותו עינין מקודשת ואם לאו אינה מקודשת: יג התקדשי לי 29
במנה זה נמצא מנה חסר דינר אינה מקודשת. היה בו דינר רע יחליף. 30
היה מונה ומשליך לתוך ידה ראשון ראשון יכולה היא שתחזור בו עד 31
שעה שיגמור: יד זה אומר במנה וזה אומר במאתים. הלך זה לביתו 32
ואחר כך תבעו זה את זה וקידשו. אם האיש תובע את האשה יעשו דברי אשה. 33

1 אם האשה תובעת את האיש, יעשו דברי האיש. וכן המוכר חפץ לחברו
2 היה מונה ומשליך לתוך ידו ראשון ראשון. יכול הוא שיחזור בו עד שעה
3 שיגמור. זה אומר במנה וזה אומר במאתים. הלך זה לביתו וזה לביתו.
4 ואחר כך תבע זה את זה ולקחו. אם הלוקח תובע את המוכר יעשו דברי
5 המוכר. אם המוכר תובע את הלוקח יעשו דברי הלוקח:
6 פרק שלישי א האומר לאשה הרי את מקודשת לי בפקדון שיש לי
7 בידך. והלכה ומצאת שנגנב או שאבד. אם נשתייר בידה שוה פרוטה
8 מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת. ובמלוה. אף על פי שלא נשתייר בידה
9 שוה פרוטה. מקודשת. ר׳ שמעון בן אלעזר משום ר׳ מאיר אומר מלוה
10 כפקדון. אם נשתייר בידה שוה פרוטה מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת:
11 ב האומר לאשה הרי את מקודשת לי. על מנת שאדבר עלייך לשלטון.
12 ואעשה עמך בפועל. נתן לה שוה פרוטה. הרי זו מקודשת מיד. עד שיאמר
13 אם לא דברתי ואם לא עשיתי דברי ר׳ מאיר. וחכמים אומרים אם נתקיים
14 התנאי מקודשת. אם לאו אינה מקודשת. וכן האומר לאשה הרי את מקודשת
15 לי. על מנת שירדו גשמים. ירדו גשמים מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת.
16 ר׳ מאיר אומר בין שירדו גשמים בין לא ירדו מקודשת. עד שיכפול תנאו.
17 שנ׳ אם יעברו בני גד ובני ראובן ואם לא יעברו. רבן שמעון בן
18 גמליאל אומר אין תנאי בכתובין שאינו כפול. ר׳ חנינה בן גמליאל אומר
19 צריך הדבר לאומרו. שאלמלא כן אפילו בארץ כנען לא ינחלו: ג על מנת
20 שאני מדבר עליך לשלטון. אם דבר עליה כדרך המדברין מקודשת.
21 ואם לאו אינה מקודשת. במלאכה שאעשה עמך. אם עשה עמה בשוה
22 פרוטה מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת. בפעולה שאעשה עמך. אם
23 עשה עמה בשוה פרוטה מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת. על מנת
24 שאעשה עמך למחר. אם עשה עמה כדרך הפועלים מקודשת. ואם
25 לאו אינה מקודשת: ד על מנת שיש לי מאתים זוז. הרי זו מקודשת.
26 שמא יש לו בסוף העולם. על מנת שיש לי מאתים זוז במקום פלוני.
27 אם יש לו באותו מקום מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת: ה על מנת
28 שאראך מאתים זוז. הראה על השלחן אינה מקודשת. שלא אמר
29 להראותה אלא משלו: ו על מנת שיש לי בית כור עפר הרי זו מקודשת.
30 שמא יש לו בסוף העולם. על מנת שיש לי במקום פלוני. אם יש לו באותו
31 מקום מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת. על מנת שאראך בית כור
32 עפר. הראה בבקעה. אינה מקודשת. שלא אמר להראותה אלא משלו:
33 ז על מנת שיש לי ביד פלוני מאתים זוז. אף על פי שאמר אין לו בידי

1 מתו. על מנת שאין לי בנים והיו לו בנים ואחר כך מתו. אינה
2 מקודשת. זה הכלל כל תנאי שמתקיים בשעת קידושין אף על פי שבטל
3 אחר מכן הרי זו מקודשת ושלא מתקיים בשעת קידושין אף על פי
4 שמתקיים לאחר מכן אינה מקודשת: ו על מנת שאני כהן ונמצא לוי. לוי
5 ונמצא כהן. נתין ונמצא ממזר, ממזר ונמצא נתין. על מנת שביתי קרוב
6 למרחץ, ונמצא רחוק, רחוק ונמצא קרוב. על מנת שיש לי בת או שפחה
7 גדלת. ואין לו או על מנת שאין לו. ויש לו. אינה מקודשת: ז התקדשי
8 לי בסלע זה. ומשנטלתו מידו אמרה. סבורה הייתי שאתה כהן. ואי אתה
9 אלא לוי. שאתה עשיר. ואי אתה אלא עני. הרי זו מקודשת. זה הכלל
10 כיון שקבלה קידושין לתוך ידה בין שהטעה ובין שהטעהו הרי זו מקודשת:
11 ח התקדשי לי בכום זה של יין. ונמצא של דבש. של דבש ונמצא של יין.
12 בדינר זה של כסף. ונמצא של זהב. של זהב ונמצא של כסף. על מנת
13 שאני עשיר. ונמצא עני. עני ונמצא עשיר. אינה מקודשת. ר' שמעון
14 אומר אם הטעה לשבח ממון מקודשת. כיזה צד בדינר של כסף ונמצא
15 של זהב רוצה היא בזהב יותר מבכסף. על מנת שאני עני ונמצא עשיר רוצה
16 היא בעשיר יותר מבעני. ומודה ר' שמעון שאם הטעה לשבח יוחסין שאינה
17 מקודשת: ט התקדשי לי בסלע זה, בפרה זו, ובטלית זו. כיון שלקחה את
18 הסלע, ומשכה את הפרה, והחזיקה בטלית. הרי זו מקודשת: י כינסי לי
19 פרה זו. בשעת מתנה אמר לה. הרי את מקודשת לי. הרי זו מקודשת.
20 משנטלתה מידו רוצה מקודשת. רוצה אינה מקודשת. הי ליך סלע זו
21 שאני חייב ליכי. בשעת מתנה אמר לה הרי את מקודשת לי, רוצה
22 מקודשת. רוצה אינה מקודשת. משנטלתו מידו אף על פי ששניהם רוצים
23 אינה מקודשת, כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה, ויאמר לה הרי
24 את מקודשת לי: יא התקדשי לי בסלע זו, ואמרה השליכה לים או לנהר
25 אינה מקודשת. משנטלתו מידו והטילתו לים או לנהר הרי זו מקודשת.
26 התקדשי לי במנה זו ואמרה תניהו לפלוני אינה מקודשת שיקבלם לי
27 הרי זו מקודשת: יב נתן לה קידושיה ולא אמר לה הרי את מקודשת לי
28 ר' יוסי אומר מקודשת ר' יהודה אומר אינה מקודשת ר' אומר אם
29 עסוקין באותו ענין מקודשת ואם לאו אינה מקודשת: יג התקדשי לי
30 במנה זה ונמצא מנה חסר דינר אינה מקודשת. היה בו דינר רע יחליף.
31 היה מונה ומשליך לתוך ידה ראשון ראשון יכולה היא שתחזור בו עד
32 שעה שיגמור: יד זה אומר במנה וזה אומר במאתים. הלך זה לביתו
33 ואחר כך תבעו זה את זה וקידשו. אם האיש תובע את האשה יעשו דברי אשה.

1 אם האשה תובעת את האיש, יעשו דברי האיש. וכן המוכר חפץ לחברו
2 היה מונה ומשליך לתוך ידו ראשון ראשון. יכול הוא שיחזור בו עד שעה
3 שיגמור. זה אומר במנה וזה אומר במאתים. הלך זה לביתו וזה לביתו.
4 ואחר כך תבע זה את זה ולקחו. אם הלוקח תובע את המוכר יעשו דברי
5 המוכר. אם המוכר תובע את הלוקח יעשו דברי הלוקח:
6 פרק שלישי [א] האומר לאשה הרי את מקודשת לי בפקדון שיש לי
7 בידך. והלכה ומצאת שנגנב או שאבד. אם נשתייר בידה שוה פרוטה
8 מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת. ובמלוה. אף על פי שלא נשתייר בידה
9 שוה פרוטה. מקודשת. ר' שמעון בן אלעזר משום ר' מאיר אומר מלוה
10 כפקדון. אם נשתייר בידה שוה פרוטה מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת:
11 [ב] האומר לאשה הרי את מקודשת לי. על מנת שאדבר עלייך לשלטון.
12 ואעשה עמך בפועל. נתן לה שוה פרוטה. הרי זו מקודשת מיד. עד שיאמר
13 אם לא דברתי ואם לא עשיתי דברי ר' מאיר. וחכמים אומרים אם נתקיים
14 התנאי מקודשת. אם לאו אינה מקודשת. וכן האומר לאשה הרי את מקודשת
15 לי. על מנת שירדו גשמים. ירדו גשמים מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת.
16 ר' מאיר אומר בין שירדו גשמים בין לא ירדו מקודשת. עד שיכפול תנאו.
17 שנ' אם יעברו בני גד ובני ראובן ואם לא יעברו. רבן שמעון בן
18 גמליאל אומר אין תנאי בכתובין שאינו כפול. ר' חנינה בן גמליאל אומר
19 צריך הדבר לאומרו. שאלמלא כן אפילו בארץ כנען לא ינחלו: [ג] על מנת
20 שאני מדבר עליך לשלטון. אם דבר עליה כדרך המדברין מקודשת.
21 ואם לאו אינה מקודשת. במלאכה שאעשה עמך. אם עשה עמה בשוה
22 פרוטה מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת. בפעולה שאעשה עמך. אם
23 עשה עמה בשוה פרוטה מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת. על מנת
24 שאעשה עמך למחר. אם עשה עמה כדרך הפועלים מקודשת. ואם
25 לאו אינה מקודשת: [ד] על מנת שיש לי מאתים זוז. הרי זו מקודשת.
26 שמא יש לו בסוף העולם. על מנת שיש לי מאתים זוז במקום פלוני.
27 אם יש לו באותו מקום מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת: [ה] על מנת
28 שאראך מאתים זוז. הראה על השלחן אינה מקודשת. שלא אמר
29 להראותה אלא משלו: [ו] על מנת שיש לי בית כור עפר הרי זו מקודשת.
30 שמא יש לו בסוף העולם. על מנת שיש לי במקום פלוני. אם יש לו באותו
31 מקום מקודשת. ואם לאו אינה מקודשת. על מנת שאראך בית כור
32 עפר. הראה בבקעה. אינה מקודשת. שלא אמר להראותה אלא משלו:
33 [ז] על מנת שיש לי ביד פלוני מאתים זוז. אף על פי שאמר אין לו בידי

מקודשת. שמא עשו קנוניא. עד שיאמר רוצה אני. אם אמר רוצה אני 1
מקודשת ואם לאו אינה מקודשת: ח האומר על מנת שירצה אבא. אף 2
על פי שאומר איני רוצה. הרי זו מקודשת. שמא יתרצה לשעה אחרת. 3
מת מקודשת. שמא נתרצה האב שעה אחת לפני מותו. על מנת שירצה 4
אבא. אמר רוצה אני הרי זו מקודשת. איני רוצה אינה מקודשת. מת 5
האב מקודשת. מת הבן. מלמדין את האב שיאמר איני רוצה: ט כל 6
תנאי שיש מעשה מתחילתו תנאו בטל. כיצד הריני חולצך על מנת שירצה 7
אבא. אף על פי שלא רצה האב הרי זו חלוצה. הריני בועלך על מנת 8
שירצה אבא. אף על פי שלא רצה האב הרי זו מקודשת. ר׳ שמעון בן 9
יהודה משום ר׳ שמעון אומר רצה האב מקודשת. שלא היתה בעילה אלא 10
על תנאי הראשון: י כלל אמר ר׳ שמעון בן אלעזר כל תנאי שאיפשר 11
לה לעשותה בה ובשלוחה והתנה עמה. תנאו קיים. ושאי אפשר לעשות 12
אלא בגופה והתנה עמה. תנאו בטל. כיצד הריני מגרשך על מנת שירצה 13
אבא. רצה האב מגורשת לא רצה אינה מגורשת. הריני מקדשיך על מנת 14
שירצה אבא. רצב האב מקודשת. לא רצה אינה מקודשת: יא על מנת 15
שאב מתי לא תהא וקוקה ליבב. הרי זו מקודשת ובטל תנאו. שהתנה 16
על מה שכתוב בתורה. וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל. 17
יב על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה הרי זו מקודשת ותנאו קיים. 18
זה הכלל כל המתנה על מה שכתוב בתורה דבר שהוא של ממון תנאו 19
קיים דבר שאינו של ממון תנאו בטל: יג על מנת שאני עשיר. אין אומרין 20
כעשיר שבעשירין אלא שבני עירו נוהגין בו כבוד מפני עשרו. על מנת 21
שאני תלמיד חכם אין אומרים כשמעון בן עזאי וכשמעון בן זומא אלא 22
שבני עירו נוהגין בו כבוד: יד בדינר של כסף ונמצא של זהב אינה 23
מקודשת. כיצד יעשה יטלנו הימנה ויתננו לה ויאמר לה הרי את 24
מקודשת לי: 25

פרק רביעי א הנותן רשות לשלשה לקדש לו את האשה. ר׳ נתן 26
אומר בית שמאי אומרים יכולין שניים לעשות עדים ואחד שליח. ובית הלל 27
אומרים שלשתן שלוחין ואינון יכולין להעד: ב האומר לשלוחו צא וקדש 28
לי אשה פלונית במקום פלוני. והלך וקדשה במקום אחר אינה מקודשת. 29
ר׳ אלעזר אומר בכולן הרי זו מקודשת עד שיאמר אי אפשי שתקדשינה 30
לי אלא במקום פלוני: ג האומר להברו. צא וקדש לי אשה פלונית. והלך 31
וקדשה לעצמו. מקודשת לשני. וכן האומר לאשה הרי את מקודשת לי 32
לאחר שלשים יום. ובא אחר וקדשה בתוך שלשים יום מקודשת לשני. בת 33

1 ישראל לכהן תאכל בתרומה. מעכשיו ולאחר שלשים יום ובא אחר וקדשה
2 תוך שלשים יום מקודשת לשניהם כיצד יעשו אחד נותן גט ואחד כונס.
3 אם היו שניהם אחים נפלו מזה ומזה: ז המקדש את האשה על מנת
4 שאין עליה נדרים. ונמצאו עליה נדרים אינה מקודשת. הלכה אצל חכם
5 והיתיר לה. הרי זו מקודשת. כנסה סתם. ונמצא עליה נדרים. תצא
6 שלא בכתובה. הלכה אצל חכם והתיר לה. הרי זה יקיים: ה על מנת שאין
7 בה מומין ונמצא בה מומין אינה מקודשת. אף על פי שהלכה אצל
8 רופא ורפא אותה. אינה מקודשת. כנסה סתם ונמצא בה מומין. תצא
9 שלא בכתובה. אף על פי שהלכה אצל רופא ורפא אותה. תצא שלא
10 בכתובה. באלו נדרים אמרו, נדרה שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין
11 ושלא תלבוש בגדי צבעונין: ו המקדש בטעות בפחות משוה פרוטה. וכן
12 קטן שקדש אף על פי ששלח סבלונות לאחר מכן אינה מקודשת. שמחמת
13 קידושין הראשונים שלח. אם בעל קנה. ר' שמעון בן יהודה אומר משום
14 ר' שמעון אומר אף על פי שבעל לא קנה. שלא היתה בעילה אלא מחמת
15 קידושין הראשונים: ז המקדש בגולה בפקדון או שחטף הימנה סלע וקדשה.
16 הרי זו מקודשת. התקדשי לי בסלע שבידך אינה מקודשת. כיצד יעשה.
17 יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה ויאמר לה. הרי את מקודשת לי: ח המקדש
18 אשה ובתה. או אשה ואחותה כאחת. אינה מקודשת. ומעשה בחמש
19 נשים. ובהן שתי אחיות. ולקט אחד כלכלה של תאניב. ושלהם היתה.
20 ושל שביעית היתה. ואמר הרי כלכם מקודשת לי. בכלכלה זו. וקבלה
21 אחת מהן על ידי כלן. ואמרו חכמים אין האחיות מקודשות:
22 גיטין פרק ששי. א האומר התקבל גט זה לאשתי וזכי לה. או
23 הולך גט זה לאשתי ותן לה. אב רצה להחזיר יחזיר. האשה שאמרה
24 התקבל לי גטי אם רצה להחזיר לא יחזיר: ב הבא לי גטי. ואשתו
25 אמרה הבא לי גטי. הולך ותן לה. התקבל לה וזכי לה. אם רצה
26 להחזיר יחזיר. התקבל לי גטי. ואשתו אמרה התקבל לי גטי. הולך
27 ותן לה. התקבל לה וזכי לה. אם רצה להחזיר לא יחזיר. דברי ר' ר' נתן
28 אומר. הולך ותן לה. אם רצה להחזיר יחזיר. התקבל לה וזכי לה אם
29 רצה להחזיר לא יחזיר. ר' אומר בכולם לא יחזיר עד שיאמר אי אפשי
30 שתקבלינה לה אלא הולך ותן לה: ג הבא לי גטי. ואשתו אמרה התקבל
31 לי גטי, התקבל לי גטי. ואשתו אמרה הבא לי גטי. הולך ותן לה התקבל
32 וזכי לה אם רצה להחזיר יחזיר: ד שא לי גטי. טול לי גטי יהא לי
33 גטי בידך. כאומרת התקבל לי: ה התקבל לי גטי. הולך גט לאשתי גט

בתך. גט אחותך. הלך ונתנה לה כשר. אמרו לו. נכתוב גט אשתך. הולך 1
גט אשתי. גט בתך. וגט אחותך. הלך ונתנו לה פסול: י האשה שאמרה 2
התקבל לי גטי. צריכה שתי כתי עדים. שניים שאומרים בפנינו אמרה 3
ושניים שאומרים בפנינו קבל וקרע. אפי' הן הראשונים והן האחרונים 4
או אחד מן הראשונים ואחד מן האחרונים. ואפי' שני אחין ואחד מצטרף 5
עמהם: ז נערה המאורסה היא ואביה מקבלין את גטה. אמר ר' יהודה 6
אין שתי ידים זוכות כאחת. אלא אביה מקבל את גטה בלבד: ח קטנה 7
שיודעת לשמור את גטה. הרי זו מתגרשת. אבל אינה עושה שליח. עד 8
שתביא שתי שערות. איזו היא קטנה שיודעת לשמור את גטה. כל 9
שנותנין לה גטה ודבר אחר ומחזרתו לאחר שעה. אבל אביה אם אמר 10
לשליח צא והתקבל לבתי גטה אם רצה להחזיר לא יחזיר: ט האומר 11
תן גט זה לאשתי במקום פלוני. ונתנו לה במקום אחר פסול. הרי היא 12
במקום פלוני ונתנו לה במקום אחר כשר. האשה שאמרה התקבל 13
לי גטי במקום פלוני וקבלה לה במקום אח־ פסול. ר' אלעזר מכשיר 14
בכולן עד שיאמר אי אפשי שתתן לה ועד שתאמר אי אפשי שתקבלני 15
אלא במקום פלוני. הבא לי גטי ממקום פלוני והביאו לה ממקום אחר 16
כשר: י הבא לי גטי. אוכלת בתרומה. עד שיגיע גט לידה. התקבל לי 17
גטי. אסורה לאכול בתרומה מיד. התקבל לי גטי במקום פלוני אוכלת 18
בתרומה עד שיגיע גט לאותו מקום. ר' אלעזר אוסר מיד: יא האומר 19
כתבו גט ותנו לאשתי. גרשוה, תרכוה, כתבו אגרת ותנו לה. הרי אלו 20
יכתבו ויתנו, פטרוה, פרנסוה, עשו לה כנימוס. עשו לה כראוי לא אמר 21
כלום: יב הי לך גטך ואמרה תניהו לפלוני. אינה מגורשת. שיקבלנו לי הרי 22
זו מגורשת: יג אמר לשנים. תנו גט לאשתי. על מנת שתמתין לי שתי שנים. 23
חזר ואמר לשנים. תנו גט לאשתי. על מנת שתתני לי מאתים זוז. לא 24
בטלו דבריו האחרונים את הראשנים, והרשות בידה רוצה תמתין ורוצה 25
תתן: יד אמר לשנים. תנו גט לאשתי על מנת שתמתין לי שתי שנים. וחזר 26
ואמר לשנים. תנו גט לאשתי. על מנת שתמתין לי שלש שנים. ביטלו 27
דבריו אחרונים את הראשונים. ואין אחד מן הראשונים ואחד מן האחרונים 28
מצטרפין ליתן לה גטה: טו הרי זה גט על מנת שלא תנשאי לאבא 29
לאחי. הרי זה גט. הרי זה גט על מנת שלא תבעלי לאבא. ולאחי 30
אינו גט שמא תבעל להן. על מנת שתנשאי לפלוני הרי זה לא תנשא 31
אם נשאת הרי זה גט. על מנת שתבעלי לפלוני. אם נבעלת הרי 32
זה גט. אם לאו אינו גט: טז אמר לשנים תנו גט לאשתי או לשלשה 33

1 כתבו גט ותנו לאשתי. הרי אלו יכתבו ויתנו. אם אינן יודעין ילמודו.
2 אמר לשלשה תנו גט לאשתי הרי אלו יאמרו לאחרים ויכתבו. מפני
3 שעשאן בית דין. דברי ר' מאיר. וזו הלכה העלה רבי חנינא איש אונו
4 מבית האסורין. מקובל אני באומר לשלשה תנו גט לאשתי. שיאמרו
5 לאחרים ויכתבו מפני שעשאן בית דין. אמר ר' יוסי נומינו לשליח אף
6 אנו מקובלין. שאפי אמר לבית דין הגדול שבירושלים תנו גט לאשתי
7 שילמדו ויכתבו ויתנו: יז מכירין את האיש ואין מכירין את האשה.
8 כותבין ונותנין. מכירין את האשה ואין מכירין את האיש. כותבין ואין
9 נותנין. ואם אמר כתובו ולא אמר תנו. אף על פי שמכירין את שניהן.
10 כותבין ואין נותנין: יח בראשונה היו אומרים. היוצא בקולר ואמר
11 כתבו גט לאשתי. הרי אלו יכתבו ויתנו. חזרו לומר אף המפרש והיוצא
12 בשיירא. ר' שמעון שזורי אומר אף המסוכן: יט מי שהיה מושלך
13 לבור ואמר כל השומע את קולו יכתוב גט לאשתו הרי אלו יכתבו ויתנו:
14 כ היה צוות מראש ההר ואמר כל השומע קולי יכתוב גט לאשתו יכתבו
15 ויתנו. רבן שמעון בן גמליאל אומר הבריא שאמר כתבו גט לאשתי. ועלה
16 לראש הגג ונפל. כותבין ונותנין. כל זמן שיש בו נשמה. אם לאחר זמן
17 נפל. כותבין ואין נותנין לה. שאני אומר שמא הרוח דוחתו: כא הרי זה
18 גטך. על מנת שתאכלי בשר חזיר. על מנת שתאכלי תרומה. אם היתה
19 נזירה על מנת שתשתי יין. אם אכלה ושתת הרי זה גט. אם לאו אינו גט:
20 כב האומר לאשתו הרי זה גטך שעה אחת קודם למיתתי. וכן האומר
21 לשפחה. הרי זה גט שחרוריך שעה אחת קודם למיתתי. הרי אלו לא
22 יאכלו בתרומה. שמא ימות לאחר שעה: כג אמר לעשרה כתבו גט לאשתי
23 אחד כותב על ידי כולם כולכם כתובו. אחד כותב במעמד כולם. אמר
24 לעשרה הוליכו גט לאשתי אחד מוליך על ידי כלם. כולכם הוליכו אחד
25 נותן במעמד כולם. לפכך אם מת אחד מהם הגט פסול:

26 פרק שביעי. א מי שאחזו קורדייקום, ואמר כתבו גט לאשתי. לא
27 אמר כלום. אמר כתבו גט לאשתי. ואחזו קורדייקוס. וחזר ואמר אל
28 תכתבו. אין דבריו אחרונים כלום: ב היה צלוב או מגוייד. ורמז ואמר. כתיבו
29 גט לאשתי. כותבין ונותנין כל זמן שיש בו נשמה. היה חולה או משותק.
30 אמרו לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו. בודקין אותו שלשה פעמים.
31 אם אמר על לאו לאו. ועל הין הין דבריו קיימין. כשם שבודקין אותו
32 לגטין. כך בודקין אותו למקחות. ולמתנות. לירושות. ולעדיות: ג אמרו לו
33 נכתוב גט לאשתך ואמר להם כתובו. אמרו לסופר וכתב לעדים. וחתמו

1 א"ע"פ שכתבוהו וחתמוהו ונתנוהו לו וחזר ונתנו לה הרי הגט בטל עד
2 שיאמר לסופר כתוב ולעדים חתומו: ד זה גטך מהיום אם מתי מחולי זה.
3 אם מתי מחולי זה. זה גטך מהיום. הרי זה גט. זה גטך מהיום אם מתי
4 מחולי זה. ונפל עליו בית או שנשכו נחש. ומת. אינו גט שלא מת
5 מאותו חולי. אם לא אעמוד מחולי זה. ונפל עליו בית. או שנשכו נחש
6 ומת. הרי זה גט. שלא עמד מאותו חולי: ה האומר לאשתו. הרי זה גטך מהיום
7 ולאחר מיתתי. ר' אומר גט. וחכמים אומרים אינו גט. אם מת חולצת ולא
8 מתיבמת. וכן האומר לשפחתו הרי זה גט שחרוריך מן היום ולאחר
9 מיתתי, ר' אומר הרי זה גט שחרור. וחכמים אומרים שחרורי עבדים כגטי
10 נשים: ו האומר עשו פלוני עבדי בן חורין לאחר מיתה. לא אמר כלום
11 וכופין את היורשים לקיים דברי המת: ז זה גטך מהיום אם מתי מחולי זה.
12 הימים בינתיים זכאי במציאתה ובמעשי ידיה ובהפר נדריה דברי ר' יהודה.
13 ר' מאיר אומר ספק. ר' יוסי אומר בעילתה תלויה. וחכמים אומרים
14 מגורשת לכל דבר אלא שימות. ולא תתיחד עמו אלא בפני עדים אפילו
15 עבד אפילו שפחה חוץ משפחתה מפני שלבה גס בשפחתה. אפילו על
16 פי בנה קטן. שאינה בושה לשמש כנגדו: ח ראוה שנתיחדה עמו באפילה.
17 או שישנה במרגלות המטה. אפילו הוא ער והיא ישינה. הוא ישן והיא
18 עירה. אינן חוששין שמא נתעסקו בדבר אחר. וחוששין משום ביאה ואין
19 חוששין משום קידושין. ר' יוסי בר' יהודה אומר אף חוששין משום קידושין.
20 ראוה שנים שנתיחדה עמו צריכה היטנה גט שני. אחד אינה צריכה היטנה
21 גט שני. אחד שחרית ואחד בין ערבים. זה היה מעשה ובא ושאל ר'
22 אליעזר בן תדאי לחכמים ואמרו אינה צריכה היטנה גט שני: ט הרי זה גטך
23 על מנת שתתני לי מאתים זוז. ומת. אם נתנה לא תהא זקוקה ליבם. אם
24 לאו הרי היא זקוקה ליבם. רבן שמעון בן גמליאל אומר תתן לאביו או
25 לאחיו או לאחד מן היורשים. ומעשה בצדון באחד שאמר לאשתו הרי זה
26 גטך על מנת שתתני לי אצטליתי ואבדה אצטליתו. ואמרו חכמים תתן לה
27 את דמיה: י הרי זה גטך על מנת שתתני לי מאתים זוז ונקרע הגט או אבד הרי
28 זה גט. שהאומר על מנת כאומר מעכשיו דמי לא תנשא עד שתתן.
29 לכשתתני לי מאתים זוז ונקרע הגט או שאבד אם נתנה הרי זה גט ואם
30 לאו אינו גט. על מנת שתתני לי מאתים זוז וחזר ואמר לה מעכשיו לא
31 אמר כלום. כיצד יעשה יטלנו היטנה ויחזור ויתננו לה ויאמר לה זה גטך
32 מעכשיו: יא הרי זה גטך על מנת שתשמשי את אבה ועל מנת שתניקי את
33 בני. נתן לה גטה הרי זו מגורשת מיד. עד שיאמר אם לא תשמשי ולא

1 תניקי דברי ר' מאיר שנאמר אם יעברו ואם לא יעברו וחכמים אומרים
2 אם נתקיים התנאי מגורשת ואם לאו אינה מגורשת. רבן שמעון בן גמליאל
3 אומר אין תנאי בכתובין שאינו כפול: יב על מנת שתניקי את בני עשרים
4 וארבעה חודש דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר שמונה עשר חודש רבן
5 שמעון בן גמליאל אומר מניך לתינוק משעת לידתו: יג על מנת שתשמשי
6 את אבא. ועל מנת שתניקי את בני. ושימשתו שעה אחת. והניקתו שעה
7 אחת, הואיל ונתקיים תנאו. הרי זה גט. על מנת שתשמשי את אבא. ועל
8 מנת שתניקי את בני. ומתו. הואיל ולא נתקיים התנאי אינו גט. דברי ר'
9 מאיר. וחכמים אומרים יכולה היא שתאמר הבא אביך ואשמשנו. הבא
10 בנך ואניקנה. על מנת שתשמשי את אבא, ואמר האב אי אפשי שתשמשיני.
11 הואיל ולא נתקיים התנאי אינו גט. רבן שמעון בן גמליאל אומר אם ברצון
12 אמר הרי זה גט אם בהקפדה אמר אינו גט: יג הרי זה גטך על מנת שתשמשי
13 את אבא שתי שנים. ועל מנת שתניקי את בני שתי שנים. נתקרע הגט או אבד
14 אפי' בתוך שתי שנים. הרי זה גט. שהאומר על מנת כאומר מעכשיו.
15 לכשתשמשי את אבא שתי שנים ולכשתניקי את בני שתי שנים נתקרע הגט
16 או אבד תוך שתי שנים. אינו גט. לאחר שתי שנים הרי זה גט. על מנת
17 שתשמשי את אבא ועל מנת שתניקי את בני שתי שנים. נתקיים התנאי אפי'
18 לאחר מיתה: יד הרי זה גטך על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם ועל
19 מנת שלא תשתי יין לעולם. אינו גט שמא תלך ושמא תשתה. על מנת
20 שלא תלכי לבית אביך מכאן ועד שלשים יום. ועל מנת שלא תשתי יין
21 מכאן ועד שלשים יום. הרי זה גט. על מנת שלא תעלי באילן זה. ועל
22 מנת שתעלי בכותל זה. נקצץ האילן ונפל הכותל. אינו גט: טו על מנת
23 שלא תפריחי באויר. ועל מנת שלא תעברי ים הגדול ברגלייך. הרי זה גט.
24 על מנת שתפריחי באויר. ועל מנת שתעברי ים הגדול ברגלייך. אינו גט. ר'
25 יהודה בן תימא אומר כזה גט. כלל אמר ר' יהודה בן תימא כל תנאי
26 שאי אפשר להתקיים והתנה עמה. לא נתכוון זה אלא להפליגה. בין
27 שאומר בפה בין שאומר בשטר. כללו של דבר תנאי המתקיים בפה מתקיים
28 בשטר. ושאינו מתקיים בפה. אינו מתקיים בשטר: טז כפר עותני בגליל
29 ואנטיפרוס ביהודה בינתיים מטילין אותו לחומרו מגורשת ואינה מגורשת.
30 שאני הולך מיהודה לגליל. הגיע לאנטיפרוס וחזר. בטל תנאו. שאני
31 הולך מגליל ליהודה. הגיע לכפר עותני וחזר. בטל תנאו. שאני הולך
32 ומפריש. והגיע לעכו וחזר. בטל תנאו. שאני מפריש בים הגדול. והגיע
33 למקום שהספינות מפרישות וחזר. בטל תנאו: יז הרי זה גטך. כל זמן

שאעבור מכנגד פנייך שלשים יום. היה הולך ובא. הולך ובא. הואיל ולא 1
נתיחד עמה הרי זה גט. לא תנשא עד שיעבור מכנגד פניה שלשים יום: 2
יח הרי זה גטך. אם לא באתי מכאן ועד שנים עשר חודש. ומת בתוך 3
שנים עשר חודש. הרי זה לא תנשא, ורבותינו הורו שתנשא. ואם נתקרע 4
הגט או אבד בתוך שנים עשר חודש. אינו גט. לאחר שנים עשר חודש 5
הרי זה גט. הרי זה גטך מעכשיו אם לא באתי מכאן ועד י״ב חודש. ומת 6
בתוך י״ב חודש. הרי זה גט: יט אם לא באתי מכאן עד י״ב חודש. 7
כתבו ותנו גט לאשתי. כתבו גט בתוך י״ב חודש. ונתנו לאחר י״ב 8
חודש. אינו גט. כתבו ותנו גט לאשתי. אם לא באתי מכאן ועד י״ב 9
חודש. כתבו בתוך י״ב חודש ונתנו לאחר י״ב חודש. אינו גט. ר׳ יוסי אומר 10
כזה גט. כתבו לאחר י״ב חודש ונתנו לאחר י״ב חודש ומת. אם הגט קדם 11
למיתה הרי זה גט. ואם מיתה קדמה לגט אינו גט ואם אין ידוע. זו היא 12
שאמרו מגורשת ואינה מגורשת. על מנת שתתני לי מאתים זוז וחזר ואמר 13
לה מחולין ליכי לא אמר כלום. כיצד יעשה ישלם הימינה ויחזור 14
ויתנם לה ויאמר לה הרי הן מחולין ליכי. 15

Noten.

493 1 האיש bis 2 ובשלוחו M. 1 | 2 כשם bis 4 ובשלוחה T. 1 | 4 האומר bis 8 אינה מקודשת T. 2 | 8 האומר bis 11 ראשונה M. 1 | 12 אם bis 12 אינה מקודשת T. 3, M anders | 12 התקדשי bis 16 בלבד T. 3 | 16 על מנת bis 494 4 אינה מקודשת T. 4 | 4 על מנת bis 7 אינה מקודשת M. 3; es sind das Eigenschaften, die nicht dem Wechsel unterworfen sind, wie die in § 5 | 7 התקדשי bis 10 מקודשת T. 5 vgl. M. 3_5 | 11 התקדשי bis 13 אינה מקודשת M. 2 | 16,17 שאינה מקודשת bis 18 ר׳ שמעון אומר T. 5; in M. bloss ר׳ שמעון | 18 בינסי bis 18 מקודשת T. 6 | 17 התקדשי bis 18 אומר אם הטעה לשבח מקודשת T. 7 | 24 so zu lesen | 24 התקדשי bis 24 מקודשת לי T. 8 | 30 יחליף bis 31 היה מונה T. 9 | 495 5 הלוקח bis 10 אינה מקודשת T. 3_1, fehlt in M. | 6 האומר bis 14 אינה מקודשת T. 2 | 11 האומר ... 14 וכן s. oben S. 339 | 17 לא ינחלו bis 18 שאינו כפול T. 2 | 18 הניחה ר׳ bis 19 רבן שמעון בן גמליאל M. 3_4 vgl. M. 3_6 | 19 על bis 25 אינה מקודשת T. 2 vgl. M. 3_6 | 20 בדרך המדברין fehlt in E. | 25 על מנת bis 27 אינה מקודשת T. 2 vgl. M. 3_2 | 25 מאתים זוז fehlt in E. | 27 על מנת bis 29 משלו T. 3 vgl. M. 3_2 | 27 E. hat für באותו מקום in AW — במקום פלוני, aber im folgenden § hat E auch באותו מקום, in M. steht auch באותו מקום | 29 על מנת bis 32 משלו T. 4, vgl. M. 3_4 | 33 על מנת bis 496 2 מקודשת T. 5 | 2 האומר bis 6 איני רוצה T. 6 M. 6 s. oben S. 427 | 6,7 כל תנאי bis 11 הראשון T. 7 | 8 חלוצה nach Emendation von RDP, da מקודשת keinen Sinn gibt. Man könnte es höchstens erklären, wenn Jemand sie nachher מקדש gewesen, so ist die קידושין gültig, aber dann hätte stehen müssen אם קבלה קידושין מאחר מקודשת | 11 כלל bis 15 אינה מקודשת T. 7 | 15 על מנת bis 17 בטל T. 7.

18 על מנת bis 20 בטל T. 7,8 | 20 על מנת bis 25 עשרו T. 8 | 21 על מנת bis 23 כבוד T. 9 | 23 בדינר bis 25 לי T. 10 | 26 הנותן bis 28 להעד T. 4_1 5 אינון s. oben S. 430 | 28 האומר bis 29 אינה מקודשת T. 2, M. 2_4 | 30 ר' אלעזר bis 31 פלוני T. 2 | 31 האומר bis 497 1 בתרומה M. 3_1 | 497 1 מעכשיו bis 3 ומזה T. 3 | 2 לשניהם so zu lesen, vgl. M. 1 | 3 המקדש bis 6 יקיים T. Kethub. 7_8. Wir sagten oben S. 481, es sei vor § 4 der T. M. 2_5 zu stellen. Die pal. M. aber ist uns in T. Keth. erhalten und der J. sowohl Kid. 3_4 als Keth. 7_7 bezieht sich auf T., s. 344, 346_{14}, 336 A. Da die M. in Kid. wiederholt ist, obwohl sie Kethub. schon steht, wird das auch in der pal. M. der Fall gewesen sein. 6 על מנת bis 11 צבעונין T. ib. | 11 המקדש bis 15 הראשונים T. 4, M. 2 gekürzt. 15 המקדש bis 17 מקודשת לי T. 5. Wir sagten oben S. 431 die §§ 5—9 der T. entsprechen den §§ der M. 2_{7-10}. Es handelt sich um Kiduschin, bei denen der Mann bei der Uebergabe des Wertgegenstandes an die Frau irgend eine Uebertretung gegen das Gesetz sich schuldig gemacht hat und es ist die Frage, von welchem Einfluss dies auf die Kiduschin sei. Wir konnten auf die Verschiedenheit von T. und M. nicht eingehen, weil dies uns zu weit geführt haben würde. Wir wollen wenigstens eine Verschiedenheit zwischen המקדש בגזילה zwischen der palästinensischen und babyl. Halacha nachtragen, weil wir schon oben S. 419 sagten, dass der Unterschied, den B. zwischen שדיך und לא שדיך macht, J. nicht gekannt hat. Wir wollen uns kurz fassen. Einige lesen im J. 2_8 (62 d) שמע מיניה מקדשין בגזילה, so auch in unserem J., andere emendiren אין מקדשין בגזילה wie B. (RDF); ebenso lesen einige in J. ib. 8 אין מקדשין בגזילה wie die Krakauer und Krotoschiner Ausgaben haben, andere מקדשין בגזילה (die ראשונים). Mir leuchtet zu 2_8 die LA מקדשין בגזילה nach der Erklärung des RMM ein. J. schliesst, weil in M. steht ושלהן היתה, das will sagen, dass, wenn der Mann einen Gegenstand der Frau wegnimmt und er ihn ihr gibt und sagt, הרי את מקודשת לי, ist sie מקודש. Das entspricht der T. מקודשת שחטף ממנה סלע, denn die Frau verzichtet auf ihr Eigentumsrecht, überlässt die Sache dem Manne, damit er sie מקדש sein kann, er wird ihr dann die Schuld ersetzen (vgl. J. 2_1), hingegen wäre bei גזילה מאחר die Frau nicht מקודש, ebenso ist die LA J. 2_8 אינה מקודשת richtig (vgl. die Erklärung von N.J.). Einen Beweis finde ich in J. 2_1 (62 b), wo es heisst: אית תנייא תני מקדשין בגזילה ואית תנייא תני אין מקדשין בגזילה. Wo finden sich diese entgegengesetzten tannaitischen Sätze? Ich glaube, die eine M. ist unsere T., welche sagt, המקדש בגזילה מקודשת, die andere M. ist unsere M. 7, in der es heisst שלהן היתה, woraus erwiesen ist, nur mit der Sache der Frau, die sich der Mann aneignet, haben die Kiduschin Geltung, nicht aber mit der Sache eines anderen. Die Sätze werden nun ausgeglichen מקדשין בגזילה gilt nur אחר יאוש, und קודם יאוש — אין מקדשין בגזילה. Einen Unterschied von שדיך und לא שדיך kennt J. nicht. Auch hat J. angenommen יאוש כדי קנה. Durch die Annahme des B., dass zu יאוש — שנוי רשות hinzukommen müsse, sind viele Schwierigkeiten erzeugt worden, welche die alten und späteren Erklärer vielfach beschäftigten (s. EH 28) | 17 המקדש bis 21 מקודשות M. 7 | 22 האומר bis 24 לא יחויר M 1 nur steht dort nicht וזכי לה Z. 22 und תן לה Z. 23, wir fügten die Worte aus § 1 der T. hinzu | 24 הבא bis 30 ותן לה T. 1, M. geändert | 30 הבא

bis 32 יחזיר T. 2 | 32 in E. fehlerhaft לא יחזיר | 32 שא לי bis 33 התקבל לי
T. 2, M. geändert | 38 התקבל bis 498 2 פסול T, 2 s. oben S. 439 | 498 2 האשה bis
6 עמהם M. 2 ואפילו שני אחין ואחר fehlt in M. und steht in T. 2 | 6 נערה bis
7 בלבד M. 2 | 7 קטנה bis 10 לאחר שעה T 2,3, M. 2,3 geändert s. oben | 10
אבל bis 11 לא יחזור M. 3, wo es heisst אבל אם אמר לו אביה, wie setzten
dafür אם אביה אמר לשליח | 11 האומר bis 14 מכשיר M. 3 | 15 בכולן bis 16
פלוני T. 4 s. oben S. 441 | 16 הבא bis 19 מיד M. 4 | 19 האומר bis 22 כלום
M. 5, aber תרכוה Z. 20 fehlt in M., steht in T. 5 | 22 הי לך bis 23 מגורשת
T. 5 | 22 שיקבלנו in E. verschrieben שתקבלנו | 23 אמר bis 26 תתן T. 6 | 23 für
לאשתי תנו גט in AW ist in E. verschrieben האחרונים aus der folgenden
Zeile דבריו האחרונים | 26 אמר bis 29 גטה T. 7: 27 hat E wieder für תנו
גט לאשתו falsch האחרונים | 29 הרי זה bis 38 אינו גט T. E 7 | 38 אמר
bis 499 1 יתנו M. 7, T. 7 Ende | 1 אם bis ילמודו T. 7 | 2 אמר bis 7 ויתנו M. 7,
7 מכירין bis 10 ואין נותנין T. 8 vgl. M. 6 הבריא שאמר | 10 בראשונה bis
12 המסוכן M. 5 | 12 מי bis 13 ויתנו M. 6 | 14 היה bis 17 דוחהו T. 9
M. anders | 17 הרי זה bis 19 אינו גט T 10 | 20 האומר bis 22 שעה T. 11
22 אמר bis 23 כולם s. oben S. 447 | 23 אמר bis 25 פסול T. 12, M, ge-
ändert | 26 1 מי שאחזו bis 28 כלום M 7_1 | 28 היה bis 29 נשמה T. 1 | 29 היה
חולה bis 31 קיימין T. 1; in M. fehlt היה חולה, für משתתק steht נשתתק und
für דבריו קיימין steht הרי אלו יכתבו ויתנו | 31 כשם bis 32 ולעדיות T. 1 | 32
אמרו bis 500 2 חתומו M. 2 | 2 זה גטך bis 3 הרי זה גט T. 2, M. anders | 3 wie
AW in E. verschrieben | 3 זה גטך bis 6 חולי T. 2, M anders s. S. 447 6
האומר bis 8 מתיבמת T. 3, M. anders | 8 וכן bis 11 דברי המת T. 3 | 11
זה גטך bis 14 שימות T. 4, M. anders | 14 ולא תתיהר עמה bis 15
גט שני M. 3 | 15 אפילו bis 16 כנגדו T. 4 | 16 ראוה bis 22 בשפחתה
T. 4 | 22 הרי זה bis 25 היורשים T. 5, M. 5 anders | 25 ומעשה bis 27 דמיה
M. 5 | 27 הרי זה bis 32 מעכשיו T. 5 | 32 הרי זה bis 501 3 כפול T. 6 | 3 על
מנת bis 12 אינו גט T. 6, M. 6 anders und gekürzt | 12 הרי זה bis 18 מיתה
T. 6 | 18 הרי זה bis 28 בשטר T. 8 | 28 כפר עותני bis 33 תנאו T. 9 in E. fehlt
von לעכו bis והגיע, in M. 7 geändert | 88 הרי זה bis 502 2 גט T. 10, M. 7 | 2
לא תנשא bis יום T. 10 | 8 הרי זה bis 4 חודש T. 11 M. 8 | 11 לא תנשא
T. ib. אינו גט M. ib. | 4 ורבותינו bis 6 הרי זה גט T. 11 | 6 הרי זה bis
7 גט M. 8 | 7 אם לא באתי bis 13 ואינה מגורשת M. 9 | 13 על מנת bis
ליכי T. 12, dieser § stand am Schluss, wie in Kid. 3_{10} ein ähnlicher § den
Abschnitt beschliesst.

———————

Verbesserungen und Zusätze

zu Bd. I.

S. XIX, JBA s. verbessert II. S. XV sub Ba.
„ XXVIII Z. 18 v. u. l. der erste Teil.
„ 85, Z. 13 l. Maas. sch. 4_2 (54 d).
„ 96, Z. 15 s. S. 271_4.
„ 126, Z. 12 l. חות יאיר Ende.
„ 167 Anm. 4, s. Vorrede Seite XIV.
„ 200 Anm. 12, Zeile 10 l. Joma 7_1 (44 b).
„ 214, Z. 10 v. u. l. Sem. 3_1.
„ 259, s. Vorrede S. XIV.
„ 273 Anm. 6, Z. 1 nach Men. hinzuzuf. 28 b.
„ 289, Anm. Z. 2 l. st. Joma „Schekalim".
„ 313, Z. 18 zuzufüg. s. 338 u. Anm.
„ 330, Z. 6 v. u. l. T. Joma 5 $(4)_4$.
„ 440, Z. 11 l. § 5.
„ 461 Anm. 1, zu M. hinzuzuf. § 3.
„ 461, letzte Z. v. u. hinzuzuf. b. Sabbath 23 a.
„ 463, Z. 6 v. u. nach לא תכלה Lev. 19_9.
„ 471, A. Z. 10 zu B.K. zuzufüg. 28 a.
„ 471 Anm 10b, Z. 2 v. u. zu Gem. hinzuzuf. 115 a.
„ 473, A. Z. 3 l. J. 4_3 (18 b).
„ 474, A. vgl. Grätz 4^2 S. 475. M. E. ist diese Aenderung aus dogmatischer Tendenz babylonisch. So behauptet Raba מצות אינן צריכות כוונה.
„ 474, Z. 17 l. pag. 18.
„ 475, Z. 1 l. 472 A.
„ 479, Z. 10 v. u. l. J. Maass. sch. 3_3 (54 b).
„ 480, A. Z. 14 l. J. Maaseroth 1_4 (49 a).

Zu Bd. II.

S. 1, A. in Pesikta Rabbati steht auch הפקר.
„ 4, Z. 9 v. u. vgl. doch weiter S. 410 f. f.
„ 19, A. Z. 2 v. u. st. RLH l. Rosanes.

S. 23, Z. 8 l. ist ein solcher חפקר gleich Pea, wo das Gesetz die Reichen ausgeschlossen hat und nicht gleich Schemita.
„ 24, Anm. 28, Z. 4 l.: Es ist aber auch möglich.
„ 25, Anm. 31 Z, 8 v. u. lies לאחר.
„ 30, Z. 16 st. 36 l. 39.
„ 34, Anm. Z. 2 lies 215_{14}.
„ 84, Z. 8 v. u. erg. nach J. Succa: 4_2 (54b).
„ 35, Anm. Z. 2 statt לי lies לא.
„ 40, Z. 5 v. u· vor nicht ist zu setzen: deshalb.
„ 42, Z. 9. Zu diesem Satze vgl. weiter S. 412, dass B. wohl הפקר als Gelübde hielt.
„ 45, Anm. 6 Z. 1 lies נזקין להפקיר.
„ 46, Z. 11 v. u. lies Mechilta.
„ 47, Z. 10 l. (Ex. 21_{29}).
„ 47, Anm. 10 Z. 3 lies s. oben S. 2 Anm.
„ 54, Z. 5 v. u. lies: Ex. 21_{34}.
„ 54, Z. 8 v. u. lies im statt mit.
„ 55_{18}, Z. 2 l. RSA.
„ 59, Z. 2 v. u. lies M. 8_1.
„ 72, Anm. Z. 1 ist so zu lesen: nach der Variante von AW und J.B.K. 3_1 scheint Abba Jose ben Kotnis mit Jose Hababli identisch zu sein.
„ 78, Z. 8 lies Sa.
„ 78, Z. 8 lies Pea 1_{11}.
„ 80, Z. 14 nach „dass" setze „die".
„ 94, A. 5 Z. 6 v. u. נתכוון.
„ 90, A. 1 Zu ergänzen b. B. K. 61 a.
„ 117, A. 1 Z. 2 v. u. lies ib. Men. 31,66b.
„ 128, Z. 12 v. u. lies statt 6c : 6_1.
„ 123, Z. 1 v. u. lies statt 18c : 18_{16}.
„ 124, Anm. 8 Z. 4 lies M. Mass. 5_8
„ 127, Z. 18 lies verstanden werden.
„ 138, Z. 4 lies Rabba.
„ 134, A. 6a Z. 9 lies T. Terumoth 2_{10}.
„ 143, Z. 8 v. u. lies: es muss andere frühere Chachamim gegeben haben
„ 161, Z. 18 lies: Miteigentümer.
„ 165 Z. 1 lies Entnahme.
„ 169, A 8a Z. 4 v. u. l. Potestativbedingung.
„ 176 11a Z. 2 lies s. weiter S. 179.
„ 176, A. 18 Z. 2 v. u. lies anst. der dort: die dort.
„ 176, A. 13 letze Z. lies Tumim.
„ 178, Z. 7 lies 6_6.
„ 178, A. 16 lies Anm. 10 statt 8.
„ 179, Z. 1 v. u. lies 5_5.
„ 181, Anm. 19 Z. 4 lies 47b statt 476.

S. 186, Anm. 22 Z. 8 v. u. lies impleta.
„ 196, Z. 2 l. דמאי st. ודאי.
„ 198, A. 14 Auch in Tanchuma ed. Buber steht אונקלם s. das. Bl. 32, A. 53.
„ 200 Anm. 20, Z. 1 lies מ"ה (Melo Haroim).
„ 207, Z. 2 lies in statt und.
„ 209, A. Z. 1 v. u. l. Teruma.
„ 218, A. letzte Zeile lies nach Erubim (deutsch): S. 92 A. 1.
„ 219, A. 2 Z. 3 streiche „nicht".
„ 220, A. 8 Z. 2 lies denn statt dann.
„ 225 Anm. 1, lies statt 35: 3_5.
„ 229, A. 7 Z. 2 lies noch statt nach.
„ 229, A. 7 letzte Zeile lies tendirte.
„ 230, A. 9 Z. 4 lies nach Chagiga 25 b.
„ 233, A. 12a Z. 1 lies M. ib. 8_1.
„ 234, A. 2 ist der letzte Satz zu streichen: ר' ביבי steht in J. oft, vgl. Frankel מבוא.
„ 252, A. 1 letzte Zeile lies 48 st. 46.
„ 254, A. 6 l. נעולין.
„ 266, A. 1 s. Strack Einleitung in den Talmud, 4. Auflage, 1908 S. 65, 66. Msch. 1908, Aptowitzer S. 435 und Ritter das. S. 625.
„ 267, A. 2 Z 10 v. u. lies des Eigentums.
„ 270, A. Z. 4 l. REW.
„ 278, Z. 7 st. Punkt setze Komma.
„ 281, Z. 10 lies T. Ned. 6_7.
„ 283, Z. 7 v. u. lies 20b.
„ 286, A. 6 l. Z. füge hinzu: Sie steht T. Kethub. 4,6.
„ 287, Z. 7 l. werden st. haben.
„ 291, Z. 11 l. diesen st. dieser.
„ 294, Z. 2 nach אסמכתא setze im Zivilrecht.
„ 297, Anm. Z. 4 l. Schule st. Schüler.
„ 300, Anm. Z. 13 v. u. lies Vorgänger.
„ 303, Z. 13 R.D.P st. F.D.P.
„ 306, A. 22 Z. 5 lies § 17.
„ 313, A. 26 Z. 6 l. kannte, Z. 10 l. Terumoth c. st. Gitin.
„ 320, Z. 2 v. u. l. eingehalten st. augehalten.
„ 323, A. 8 Z. 4 v. u. l. חמץ אחר פסח.
„ 323, A. 9 Z. 2 nach behauptet hinzuzufügen Gitin 40b.
„ 337, A. 6a Z. 2 v. u. l. M. Gitin 7_3.
„ 364, A. 8 Z. 3 v. u. l. Gitin 9_1.
„ 366, A. 13 Z. 1 l. Gitin 84.
„ 386, A. 9 nach J. hinzuzufügen Keth. 7_L.
„ 422, Z. 16 nach nicht hinzuzufügen: In T. Kid. emendirt er nach der LA des B.
„ 429, Z. 11 l. bei st. bis.

S. 435, Z. 15 l. §§ 7—9 M.
„ 442, Z. 22 l. § 6.
„ 444, Z. 8 v. u. l. st. § 7 im folgenden Absatz der T.
„ 459, Z. 12|13 l. nach kommt: nicht aufgehoben sei, statt: so ist die Bedingung nicht aufgehoben.
„ 459, Z. 5 v. u. umzustellen: dies aber geschehen, die Bedingung aufgehoben sei.
„ 463, Z. 1 l. statt bei: die.
„ 464, Z. 6 nach שחיטה Punkt zu streichen.
„ 464, Z. 5 v. u. l. 564_{38}.
„ 488, Z. 16. Der Gebrauch von בבת אחת in der Bedeutung „mit einemmal" ist Kriterium, ob ein Satz palästinensisch oder babylonisch ist. Wir sagten schon oben I S. 21 Anm. 7, dass der Sammler des Tanchuma in der alten Ausgabe, kein Palästinenser gewesen sein kann, das können wir auch aus Tanchuma zu Exodus 20_1 beweisen. Dort heisst es הכל בבת אחת, das soll heissen alle 10 Worte auf einmal. Dieser Ausdruck ist nicht palästinensisch. In Mechilta heisst es בדבור אחד mit dem Zusatz, was keinem Menschen möglich ist, בבת אחת ist den Menschen auch möglich, wird sogar bei vielen Handlungen gefordert. Vgl. Tanchuma ed Buber Einleitung Bl. 4 f., welcher nachweist, dass die alte Ausgabe des Tanchuma viele Zusätze aus Babli enthält und nicht der palästinensische Tanchuma ist. Hingegen steht Ende חקת in Tanchuma (ed. Buber) בבת אחת im Gegensatz zu קמעא קמעא „ohne Pause". Es braucht die Vernichtung nicht mit einem Moment zu geschehen, sondern ununterbrochen. Ebenso zu ולא בבת אחת — את שני כבשים die beiden Lämmer sollen nicht unmittelbar nach einander geschlachtet werden, sondern das eine am Morgen, das andere am Abend.
„ 492, Z. 25 l. hierüber, statt: hinüber.

Druck von H. Fleischmann, Breslau, Ohlauerstr. 8.

Supplement, enthaltend Einleitung und Register zu beiden Bänden, folgt.

Preis nach der Bogenzahl.

Von demselben Verfasser sind erschienen und in der Buchhandlung von **J. Kauffmann** zu haben:

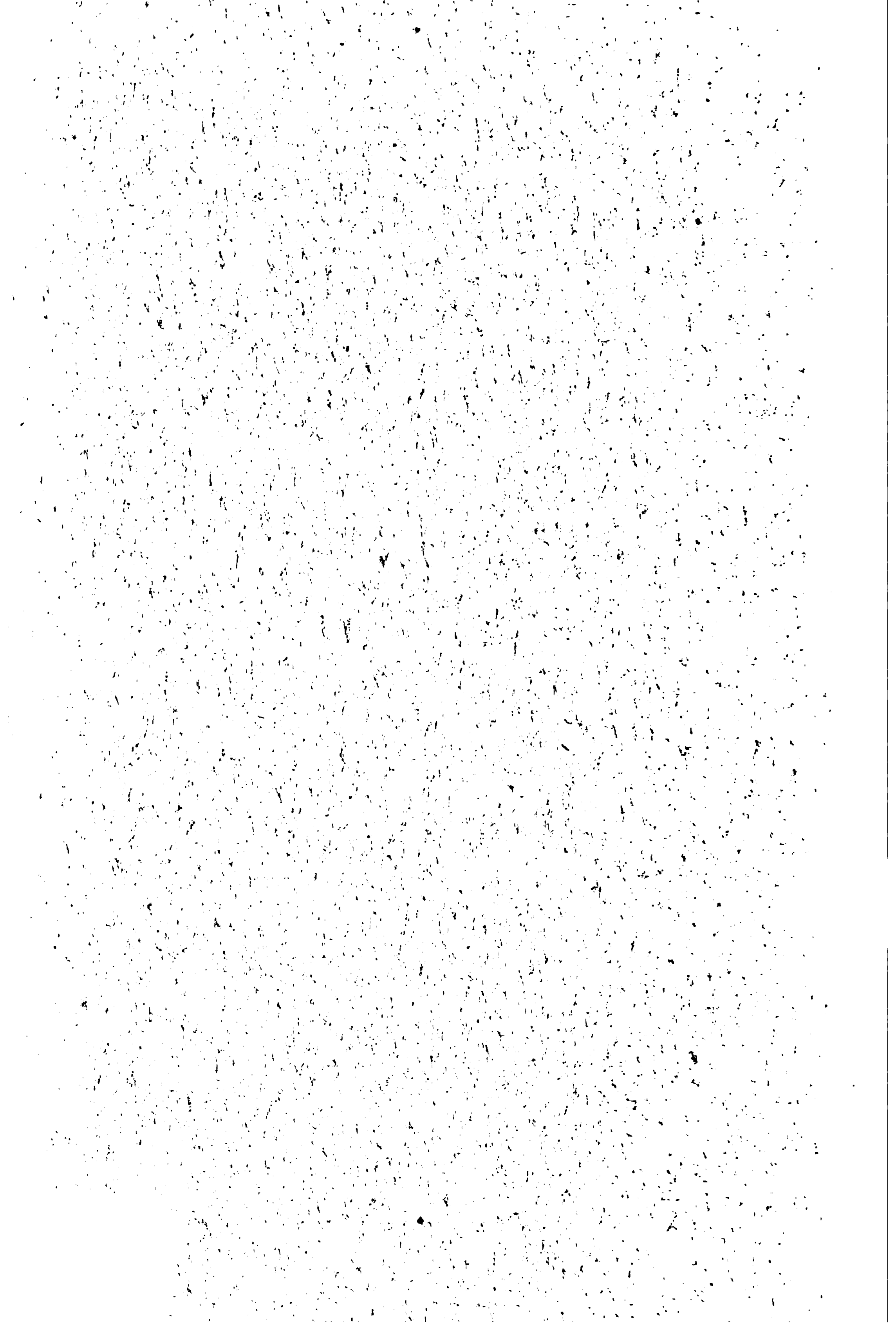
1. **Tosefta, Mischna und Boraitha** in ihrem Verhältnis zu einander, oder palästinensische und babylonische Halacha. Ein Beitrag zur Kritik und Geschichte der Halacha. Erster Band. 1908. M. 1[illegible] —
2. **Die Erfurter Handschrift der Tosefta** beschrieben und geprüft. Berlin 1876. M. [illegible] —
3. **Tosefta nach den Erfurter u. Wiener Handschriften** ediert. Pasewalk 1880. (vergriffen.)
4. **Der Wiener Tosefta-Codex.** Magdeburg 1877. M. — [illegible]
5. **Tosefta-Varianten.** Trier 1881. M. — [illegible]
6. **Supplement** enthaltend Übersicht, Register und Glossar zu Tosefta. Trier 1882. (vergriffen.)
7. **Nachtrag zu meiner Tosefta-Ausgabe.** [illegible] M. — [illegible]
8. **Referat über die Religionslehre.** Trier 18[illegible] M. — [illegible]
9. **Sprachbuch I.** Frankfurt a. M. 18[illegible] M. — [illegible]
10. **Der Unterricht in der Religionslehre** [illegible] Vortrag. Trier 1889. M. — [illegible]
11. **Sprachbuch II.** Trier 1890. M. 1 —
12. **Zwei Predigten** gehalten zur [illegible] und zu Sabbat Teruma. [illegible] 1866. (vergriffen.)
13. **Rede zur 50 jährigen Stiftungsfeier der jüd. Stadtschule in Mark.** Friedland 1866. M. — [illegible]
14. **Predigt** zur Feier des Geburtstags Sr. Majestät des Kaisers Wilhelm. Pasewalk 1879. M. — [illegible]
15. **Predigt** gehalten zur Erinnerungsfeier an das 25 jährige Bestehen der neuen Synagoge zu Trier. Trier. M. — [illegible]
16. **Predigt** gehalten zum Regierungsjubiläum Sr. Majestät des Kaisers Wilhelm und zur hundertjährigen Gedächtnisfeier Moses Mendelssohn. Trier 1886. M. [illegible]
17. **Predigt** gehalten am Trauerfeste [illegible] Trier 1888. M. — [illegible]
18. **Predigt** gehalten zur Trauerfeier Sr. Majestät [illegible] **Friedrich.** Trier 1888. M. — [illegible]
19. **Simson**, ein biblisches Drama von [illegible] mit deutscher Einleitung [illegible] Breslau [illegible] M. [illegible]

Dr. M. S. Zuckermandel

Tosefta, Mischna und Boraitha

Register zu Band I und II

Kommissions-Verlag
J. Kauffmann, Frankfurt a. M.



SUPPLEMENT

enthaltend Register

zu

TOSEFTA
MISCHNA UND BORAITHA

in ihrem Verhältnis zu einander,

oder

palästinensische und babylonische Halacha.

Ein Beitrag zur Kritik und Geschichte der Halacha

Band I und II

von

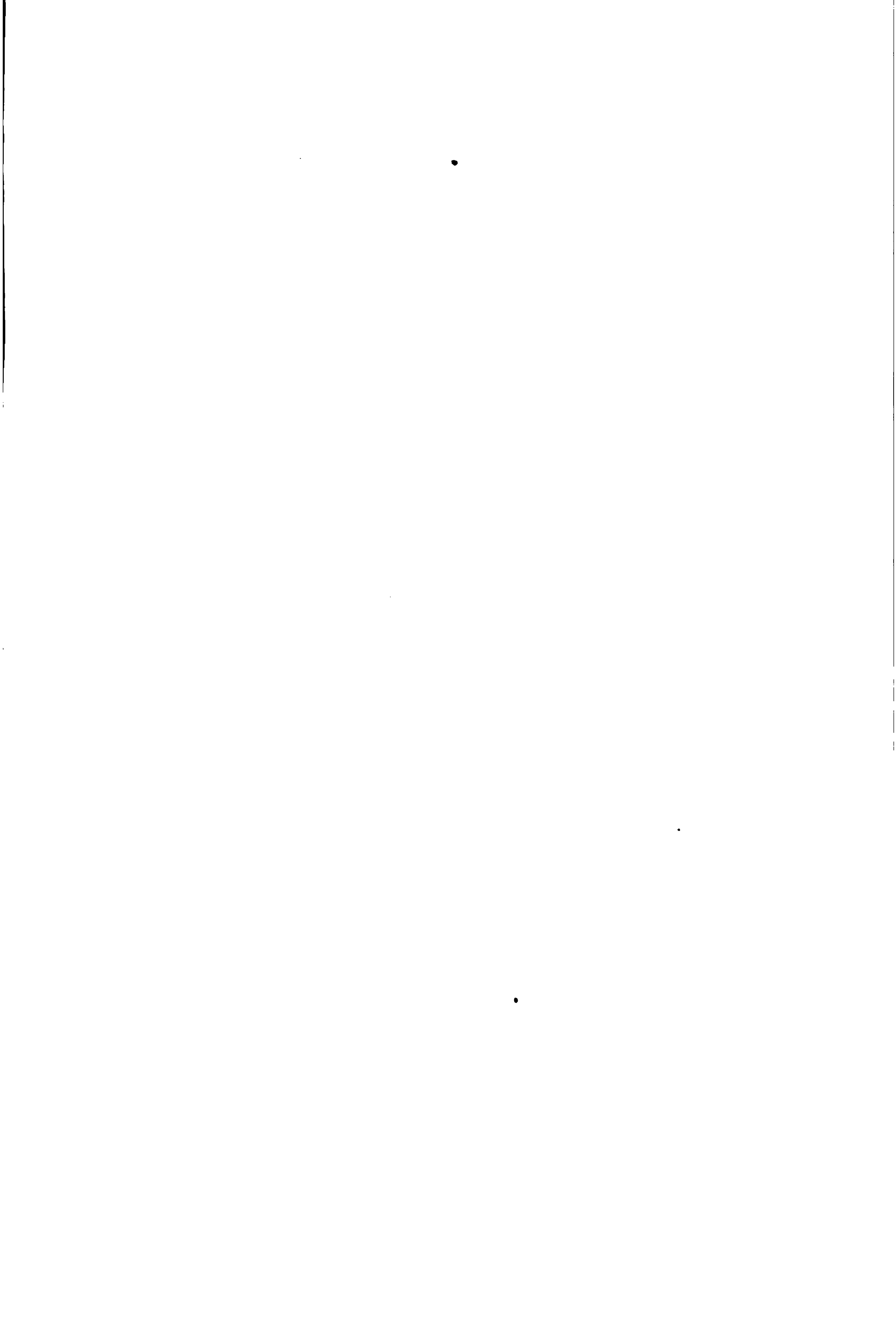
Dr. M. S. Zuckermandel

Rabbiner.

Kommissionsverlag von J. Kauffmann

Frankfurt a. M.

1910.



Vorbemerkung.

Mit diesem Supplement, zu beiden Bänden mehrere Register enthaltend, welche die Brauchbarkeit des Buches erhöhen, ist das Werk G. s. D. abgeschlossen, und kann das Register mit dem II. Band zusammen gebunden werden. Die Einleitung, welche ich zu geben gedachte, würde durch die mir notwendig scheinende Berücksichtigung der gesamten umfangreichen Literatur über diesen Gegenstand so anwachsen, dass sie den Charakter eines Supplements verlieren, vielmehr ein eigenes Buch bilden würde. Ich habe mich daher entschlossen, eine besondere Arbeit zum Drucke vorzubereiten unter dem Titel: „Die verschiedenen Thesen über das Verhältniss von Mischna und Tosefta, von Jeruschalmi und Babli zu einander,“ und werde dort alles darin Gesagte ernstlich prüfen. Denn nicht um meine Lieblingsthese zu verteidigen, habe ich gearbeitet, sondern um Klarheit über die gegebenen talmudischen Materien zu erlangen und die Wahrheit zu fördern, in deren Dienst alle stehen, welche sie aufrichtig suchen, und die sie auch trotz mancher Irrtümer fördern. Ich werde auch jeden gründlichen Einwand gegen meine These prüfen und stets der Wahrheit die Ehre geben, wie ich im Werke selbst, einen früher ausgesprochenen Gedanken, nach besserer Einsicht aufzugeben mich nicht scheue.

Ich hoffe auf die Gnade Gottes, dass, wie er mir bis jetzt beigestanden, er mir auch die Kraft geben wird, dieses Werk herauszugeben.

Breslau, Mai 1910.

Dr. Zuckermandel.

Kurze Erwiderung.

Auf die Einwände, welche H. Professor Bacher in seiner übrigens für mich sehr schmeichelhaften Besprechung meines Buches, was den Inhalt betrifft, wofür ich ihm Dank sage, gegen meine These vorbringt, glaube ich hier schon darum eingehen zu müssen, um dem Herrn Professor zu zeigen, dass ich sie nicht unbeachtet gelassen habe, aber andererseits muss ich mich gegen Sätze wehren, die trotz seines Strebens, nicht persönlich zu werden, nur die Voreingenommenheit gegen meine These auf die Autorität von Schwarz hin ihm in die Feder gekommen.

ad. I. Dass die Mischna dem Jeruschalmi ursprünglich nicht vorgesetzt war, sagt Frankel in seiner Vorrede zu J. Berachoth und wird durch שרידי ירושלמי, ed. Ginzberg New-York 1909, zu Berachoth bestätigt. Dass man später die umgeänderte Mischna ihr vorgesetzt — bona fide — ist gar nicht so Auffallendes, Unmögliches.

ad. II. Dass die M. in Babylonien umgestaltet wurde — oder mit Zusätzen versehen sei, was doch Aenderungen sind — haben schon Rappaport und Frankel und früher schon Viele gesagt. RSBA u. A. sagen, dass der Schlusssatz in M. Kiduschin 3,5 ein später Zusatz sei (vgl. mein Buch II S. 274). Gewiss geht meine These weiter, aber so ungeheuerlich und unmöglich ist eine Neuredaction in Babylonien nicht, wenn die Alten schon Aenderungen in der M. angenommen haben; und wenn wir einen andern Codex — die Tosefta — vergleichen, der mit dem Jeruschalmi übereinstimmt, so ist die Hypothese, J. hat Tosefta als M. vor sich gehabt, nicht zu gewagt. Man vergleiche beispielsweise J. Berachoth 9,2 mit Tosefta, und es wird jedem klar, dass J. Tosefta als pal. Mischna vor sich hatte. Vgl. Darke Hamischna v. Frankel S. 228 u. Mebo 19 b. Was an dieser Stelle mit blossem Auge offenbar ist, habe ich in den von mir behandelten und anderen noch nicht veröffentlichten Stellen durch genaues Eingehen auf die Materien gefunden. Dass eine Boraitha nicht authentisch ist, hat schon R. Hai behauptet (s. Regist. II).

ad. III. Was es mit den Beweisen von אנן תנינן ,תני ר' חייא auf sich hat, davon kann man sich gleich aus dem Anfang des Jer. zu Berachoth überzeugen, wo das אנן תנינן den Gegensatz bilden soll zur Tosefta und in dieser steht auch dasselbe (vgl. Frankel a. a. O.) Mit dem תנן und תני im Jer. mag es sich ebenso verhalten wie mit dem in Babli von תנן und

*) Deutsche Literaturzeitung No. 27, 1909.

תניא. An vielen Stellen des B. steht תנן und an der Seite ist beigedruckt צ"ל תניא. Aber ursprünglich mögen auch viele Stellen in M. noch gestanden haben, die später eliminiert wurden, und das תנן ist stehen geblieben. Jer., der überhaupt im Interesse der Harmonisierung von späteren Händen bona fide emendirt und glossirt wurde, mag auch den Unterschied von תנן u. תני gar nicht gehabt haben. Würde אנן תנינין und תני ר' חייא auf den Gegensatz von M. u. T. sich beziehen, so müssten diese אנן תנינין וכו' so oft im J. stehen als Entgegengesetztes in M. u. T. sich findet, was doch, wie ich gezeigt, nicht selten ist. — Dass J. mit T. mehr übereinstimmt, als mit unserer M., hat — wie ich jetzt in Hechalnz gelesen — schon Abr. Krodmal gesehen; er hat deshalb die These aufgestellt, R. Chija u. R. Hosehaja hätten gegen Rabbi eine Gegenmischna verfasst — die Reformer des vorigen Jahrhunderts hatten eine merkwürdige Abneigung gegen R. Jehuda I, er wäre tyrannisch gewesen, darum die Gegenmischna —, unter R. Jehuda II wäre diese wieder zu Ehren gekommen etc. Frankel sieht auch diesen Gegensatz zwischen unserer M. u. T. und meint, R. Chija sei dann von der Gegnerschaft zurückgekommen. Sind diese Thesen wahrscheinlicher als die meinige? Warum soll in Babylonien nicht das Bedürfnis einer neuen Codificirung vorhanden gewesen sein, wie in spätern Perioden immer neue Codices entstanden? Wie sehr J. zu Gunsten des B. emendirt oder vielmehr verschlimmbessert wurde, zeigt ein Vergleich der Lehmannschen Ausgabe von Syrelecyo mit der von Venedig. — Es werden im J. Citate aus unserer M. gebracht und es muss dafür die Stelle aus Tosefta gesetzt werden (vgl. Register II). Ausser den zahllosen Emendationen REW's, die wirkliche Emendationen im Sinne des Jerasch. sind, vgl. beispielsweise die an den Rand der Wilnaer Talmudausgabe zu Oholoth 1,1 wo geradezu ein neuer Text gegeben wird, denn der alte lässt sich weder nach RSS noch nach RMBM trotz aller scharfsinnigen Versuche von RIK, RDF u. RMM. befriedigend erklären. Die richtige Erklärung des J. kann nur auf Grund der T. gefunden werden. Auf äussere Zeugnisse kann daher kein Gewicht gelegt werden. Da gilt der Satz ערבא צריך ערבן. Die inneren Beweise sind sichere Kriterien, viel gewichtiger als die ersten, als die äusserlichen. Ihering sagt, (Geist des R.R. B. I S. 77) „die Bestimmbarkeit der Zeit nach sachlichen Kriterien, die Möglichkeit der innern Chronologie im Gegensatz zur äusseren ist nicht auf die Geschichte der Natur beschränkt, sondern findet Anwendung auf die Gebote der moralischen Welt, Literatur und Sprache". Wenn nachgewiesen wird, dass in den Fällen, wo T. in Widerspruch mit M. ist, J. mit T. übereinstimmt, so ist, meine ich, der Beweis geliefert, dass J. nicht unsere M. kannte, sondern T. als M. vor sich hatte. Ich setze nicht, wie Bacher meint, meine These als feststehend voraus und erkläre, von ihr ausgehend, die Stellen, sondern zeige die verschiedenen Standpunkte des J. u. B. und weise nach, dass der Standpunkt des J. mit der T., der des Babli mit der M. übereinstimmt, und nicht nur in Auffassungen stimmen sie überein, sondern auch in Sprache etc. Das heisst meiner Ansicht nach eine Hypothese beweisen. Ich würde sehr gern sehen, wenn es jemand unternimmt, die von mir gegebenen Stellen ohne meine These zu erklären; natürlich kann er die alten Erklärungen

acceptieren. Wenn sie ihn befriedigen, habe ich nichts dagegen, aber mich und jeden die Wahrheit Suchenden befriedigen sie nicht. Wie werden denn alle Hypothesen bewiesen? Wenn die Erscheinungen durch die Hypothese sich erklären lassen, so gilt die Hypothese als richtig. Soweit ich bis jetzt meine Vergleichungen zwischen T. u. M., J. u. B. angestellt habe, hat sich mir die Richtigkeit meiner These bewahrheitet. Wann die Aenderungen entstanden und in welcher Weise, das kann bei der mehrhundertjährigen Geschichte des talmudischen Schrifttums nicht ermittelt werden. Tatsache ist, dass unsere M. nicht die pal. M. sein kann, auch nicht eine von vielen, wenn Jemand die Ansicht hat, es hat viele Mischnasammlungen in Palästina gegeben. Sie ist nicht die M. des R. Jehuda Hanassi; denn sie stimmt nicht mit den pal Anschauungen und Begriffen überein.

Herr Professor Bacher stützt sich auf die Autorität von Schwarz, welche ich gar nicht verkleinern will, ich kämpfe sachlich. Er citirt dessen Worte, „meine These stelle geradezu die Sache auf den Kopf.“ Das ist gerade so, als wenn Jemand sagen würde, „der Satz, die Erde drehe sich um die Sonne, stelle die Sache auf den Kopf,“ denn der Augenschein ist dagegen. Die mathematischen Beweise müssen widerlegt werden von dem, der diesen Satz umstürzen will. Der Augenschein beweist nichts.

Herr Dr. L. Rosenthal Berlin, der sich selbst mit der Entwickelung der Halacha beschäftigt, hat in seinem Literaturblatt, begründet von Rabmer, in No. 6 u. 7 dieses Jahrgangs meinem Werke eingehende Besprechung gewidmet und sagt: es genügt schon, wenn der Grundgedanke in den von mir dargestellten Stellen sich bewahrheitet. Soweit ich bis jetzt geforscht, habe ich meine These auch in vielen anderen Stellen bewährt gefunden Es trifft sonach nicht zu, wenn Herr Professor Bacher schreibt: „die Ergebnisse seiner Forschung behalten ihren Wert, selbst wenn er mit seiner These auch weiterhin vereinzelt bleiben sollte“. Wer die Ergebnisse meiner Forschung für wertvoll hält, muss mindestens für den Teil derselben, den ich bearbeitet, sich für meine These erklären.

ad.IV. Herr Professor Bacher hält es in Bezug auf meinen in der Vorrede zum I.Bd. geschriebenen Satz, „dass meine These trotz vieler Anerkennung (ich nenne die Gutachter zu meiner Tosefta-Ausgabe) heftig angegriffen wurde etc.“ für nötig, festzustellen, dass diese Anerkennung einzig und allein auf die verdienstliche Unternehmung einer Neuausgabe der Tosefta sich bezieht, u. z., fügt er hinzu, hält er dies darum für nötig, weil der Prospect wohl nicht mehr in vielen Exemplaren vorhanden ist, „damit jene Koryphäen der Wissenschaft nicht als Zeugen für die Haltbarkeit der Ansichten Z.'s genannt werden.“ Zunächst stelle ich fest, dass der Prospect als Teil dem Supplement beigegeben ist — wie die Paginirung beweist — und so viele Prospecte bleiben werden, als Supplemente vorhanden sind. Eine Täuschung könnte daher nicht vorkommen, selbst wenn Herr Professor Bacher im Rechte wäre. Er ist es aber nicht. Man lese die Gutachten. Zunz schreibt: „Da seine über die Tosefta gedruckte Abhandlung das beste Zeugnis über seine Befähigung zu dieser Arbeit ist“ etc. In dieser Abhandlung habe ich meine These aufgestellt mich auf die Monatsschrift bezogen und noch Beweise für meine These hin-

zugefügt. Hätte Zunz, wenn er die „Ungeheuerlichkeit und Unmöglichkeit" meiner These angenommen, über meine Abhandlung sich so günstig aussprechen können? Zunz hat sich aber auch mündlich mir und Anderen (dem sel. Dr. Kirschstein) gegenüber sehr günstig über mein Buch ausgesprochen. Er hat damit nicht meine These als sicher bezeugt, aber der gründliche Kritiker hat sie nicht für unmöglich gehalten. Er hat ihr, wie ich sagte, Anerkennung widerfahren lassen. Steinschneider hat sich nicht minder mir gegenüber mündlich günstig über mein Buch ausgesprochen und hat das durch sein Gutachten, das sich auf Zunz bezieht, dargetan. Als meine These von orthodoxer Seite angegriffen wurde, sagte er zu mir: „Werden sich die Orthodoxen ärgern, wenn Magnus (der damalige Vorsteher zu Berlin nach Tosefta passkent (entscheidet, sich richtet) und nicht nach der Mischna?" Lagarde, dem ich mein Buch nicht etwa zugeschickt, wandte sich, nachdem er es gelesen, zuerst an mich, (s. d. Prospect) er wolle mir zur Herausgabe der Tosefta behilflich sein, forderte mich dann auf, in den Göttinger Gelehrten Anzeigen meine Tosefta und meine These zu besprechen, das nenne ich meiner These Anerkennung nicht versagen, er hat sie nicht für ungeheuerlich und unmöglich gehalten. Grätz war für meine These sehr eingenommen. Er sagte mir, der תנא דבי רבי, das mag der Redacteur der Tosefta sein. Jedenfalls, obwohl er die historischen Stellen, die dagegen sprechen, so gut kannte, wie alle andern, hat er die These nicht a limine abgewiesen (s. Prospect). Eine Recension meiner oben genannten Abhandlung in der Monatsschrift 1876, unterzeichnet rz, schliesst mit den Worten: „Liegt der Hypothese, dass die Mischna in Babylonien verfasst sei, etwas Tatsächliches zu Grunde, so kann H. Dr. Z. sicher sein, dass seine Ansicht von den Männern der Wissenschaft gewürdigt werden wird. Möge er nur fortfahren zu arbeiten und die Resultate seiner Forschungen zu veröffentlichen und seinen Lohn darin sehen, dass er eifrige und dankbare Leser findet." Das kann nicht Schwarz, das muss Grätz geschrieben haben, der wie ich sagte, meine These für wahrscheinlich hielt. Schwarz würde sich ja durch diesen Satz mit dem, was er — früher und später — über meine These geschrieben, in Widerspruch gesetzt haben. Hatte ich da nicht das Recht zu sagen, dass jene Männer meiner These Anerkennung gezollt haben? Selbstverständlich konnte ich nicht meinen, dass sie meine These geprüft und ihr zugestimmt haben. Ich konnte damit nur sagen, dass sie entfernt waren von den heftigen Angriffen gegen mich, dass sie annahmen, meine These könne neben andern sich hören lassen. Man kann auf diesem Wege weiter forschen. Was ist in der Wissenschaft Autorität und Koryphäe? Alle Hochachtung vor ihnen, aber in der Wissenschaft gibts keinen Autoritätsglauben, da gilt nur Selbstforschung, Ueberzeugung. In der religiösen Praxis richtet man sich nach Autoritäten und Majoritäten, in der Wissenschaft gilt das eigene Urteil.

Nur von meinen Gegnern wurde meine These so hingestellt, als wenn ich durch dieselbe ein sacrilegium — meine Kritik geht über die Geigers weit hinaus ich halte die Amoräer für Fälscher u. dgl. — oder eine Thorheit, die gar nicht discutirbar wäre, begangen und von dieser Seite wird der Kampf weiter geführt. Herr Professor Bacher bewahrt, trotzdem er auf Seiten von Schwarz

steht, einen vornehmen Ton, sucht womöglich dem Buche nicht zu schaden, es ist jedenfalls lesenswert; aber ein anderer Anhänger von Schwarz hat nichts weniger als einen vornehmen Ton, — er möchte das Buch als wertlos hinstellen, es sei schade um die Arbeit, die auf dasselbe verwendet worden! — H. Professor Laible Rothenburg o. Tbr., welcher nach Erscheinen meines I. Bandes 1908, ohne dass ich vorher mit ihm correspondirt hätte, mich zu demselben beglückwünschte, weil er gleichfalls ein Freund der Tosefta sei, hat in der evangelischen Literaturzeitung N. 37, 1909 diese Art von Besprechung gebührend gebrandmarkt. — Nachdem ich mich gegen die ungerechtfertigten Angriffe verteidigt, wird mir Eitelkeit, Gelehrtenhochmut und Altersschwäche vorgeworfen, und Bacher als Kronzeuge genannt, der doch einen ganz anderen Ton angeschlagen hat und für das Buch in sprachlicher und sachlicher Beziehung voll Lobes ist. — Wer Jahrzehnte nicht in die Oeffentlichkeit tritt, trotz aller Angriffe gegen ihn, sondern ruhig in der Stille arbeitet, doch ohne Sicherheit sein Werk zu veröffentlichen, wer der Wissenschaft zu Liebe seine Existenz aufgibt, nur im Vertrauen auf Gott, ist wohl von Stolz und Hochmut freizusprechen. — Wer ferner ein umfangreiches, kostspieliges Werk auf eigene Kosten, ohne irgend welche fremde Unterstützung herausgibt, hat wohl das Recht zu verlangen, dass die Männer der Wissenschaft ein solches Buch nicht herunterreissen, es vielmehr der Beachtung empfehlen und höchstens sachliche Kritik üben, auf die ich gern eingehen werde. Das Recht sachlicher Kritik übe ich selbst und muss sie mir auch von Anderen gefallen lassen. Herr Dr. Hoffmann Berlin, schrieb mir, dass meine Vermutung, dass im J. Joma der Satz ר׳ יהודה לית ליה ברירה interpolirt sei, durch שרידי ירושלמי bestätigt wird, sagte ferner, dass er in vielen Erklärungen mit mir übereinstimme.

Es sieht ja so aus, als wenn die Gegner meiner These die Wissenschaft in Erbpacht genommen hätten, und jeden anderen als Eindringling betrachten, der nicht mit ihnen einstimmt und ihr Lob singt. תורה מונחת לכל „die Lehre ist für Alle gegeben“; da gelten keine Autoritäten, auch sie sind dem Irrtum unterworfen. — Meine These lebt und wird leben. —

Register



I. Stellen-Register*).

1. Bibel.

Die römischen Ziffern bedeuten den Band, die arabischen die Seiten des Buches, A = Anmerkung; wo mehrere Anmerkungen, wird sie durch eine schräge Ziffer bezeichnet.

---

*) In den citierten Seiten fehlen hinter mehreren biblischen Versen die Kapitel- und Verszahlen, welche, sowie die fehlerhaften, hier nachgetragen und verbessert werden: I S. 4 A. Z. 4 nach ויקחו l. Ex. 12,3, I S. 176 Z. 2 hinter Bruder (Deuter. 19,19), I S 180 Z. 2 (Deutor. 21,5), I S. 196 Z. 1 nach אותה (Num. 5,10), I S 229 l. מכל חלבו (Num. 18,29), so auch auf den andern Seiten, I S. 258 Z. 5 (Lev. 16,18), I S. 268,*10* nach ולקח (Num. 6,19) I S. 285 Z. 5 l. 13,18, I S. 290 Z. 10 l. 26,13, I S. 468 Z. 5 hinter לא תכלה (Lev 19,9) I S. 470 Z. 1 hinter ובקצרכם (Levit. 19,9), II S. 107 Z. 4 v. u. l. 18,16, I S. 256 Z. 9 l. Ex. 12,4.

2. Tosefta*)

*) Zu verbessern: I S. 97 A. Z. 1 l. T. p. 24,26, 36,24, 40,21; S. 151 A. Z. 2 l. (11) st. (10); S. 166, letzte Z. l. st. § 2 § 22; 190,1 st. (7) l. (1); I S. 246 letzte Z. l. 5 c. st. 4 c. 247 Z. 11 l. st. 8 c. 5 c. S. 256,*7* Z. 6 v. u. l. 6,10. st. 6,11; S. 268 Z. 1 l. p. 41,9; S. 285 Z. 6 l. 3(4); S. 323 Z. 10 l. 6,20; S. 330 Z. 6 l. T. Joma 5(4),4 S. 342 Z. 11 l. משיקפלו; S. 346 Z. 11 l. (p. 32,18); S. 348 Z. 4 v. u. l. (p. 68,2 A. W S. 351 Z. 14 v. u. l. T. Terum. 9,10; S. 373 Z. 16 l. zu T. 2,20; S. 373A. Z. 1 l. Tebul jom 1,2; S. 428 Z. 12 l. 10,1, ib Z. 17 l. 7,17; S. 430,18 Z. 4 l. 4,10 st. 4,1; S. 432 Z. 18 hinter T.-M.-Stelle setze 3,15. II S. 34A. Z. 2 l. 215,14; S. 46 Z. 11 l. 4,6 S. 95 Z. 14 ‚nur dann' zu streichen. S. 98A. Z. 3 hinter T. zu s. Kilaim 2,13; S. 123 Z. 7 hinter ‚die T. Stellen' (s. Kilaim 6,20); S. 150 Z. 4. v. u. l. 7,1; S. 179 Z 18 l. Mr. 2,22; S. 283 Z. 6 v. u. l. 9,33; S. 286 Ende setze: s. T. Kethuboth 4,16. S. 346 Z. 5 l. Terumoth 3. 15, 16.

3. Mischna*)

*) Verbesserungen: S. 72 Z. 11 l. M. 7,7; S. 141,1 Z. 1 l. M. ib § 3; S. 149A. Z. 2 l. M. Demai 5,5; S. 180A. letzte Zeile l. M. 7,3; S. 235 Z. 3 v. u. l. M. A. S. 5,9; S. 242 Z. 16 v. u. l. 2,7; S. 298 Z. 2 v. u. l. 9,7; S. 331 Z. 9 l. M. Scheb. 4,2; S. 344 letzte Z. l. M. ib 5,3; S. 346 Z. 6 v. u. l. Maass sch 7,2 u. Z. 5 Terum. 3,15.16, S. 357 Z. 4 v. u. Scheb. 6,1.2 S. 391 Z. 11 l. Oholoth 16,3 II S. 10 Z. 8 l. 6,1; II S 67,*29* Z. 2 l. Nasir 7,3; II S. 71,*44* Z. 2 v. u. l. M. 2,6; II 76 Z. 8 l. Pea 4,7.8; II S. 121,*1* Z. 3 II Challa (4) st. (3); II 512 Z. 7 l. M. Terumoth 3,5; II S. 276 Z. 5 l. הרי את מקודשת לי לאחר שאשתחרר; II S. 349 Z. 3 l. im 9 Abschnitt st. im 8; II 395 Z. 9 v. u. nach פחות l. M. § 6; II 482 A. Z. 7 v. u. l. כריתות ה' א'.

4. Kleine Tractate.

5. Midraschim.

6. Jeruschalmi*).

*) Verbesserungen: I S. 2 A. Z. 3 l. J. 6,*1* (10a); S. 33 Z. 8 v. u. l. 4,8; S. 91 A. 5 Z. 1 l. 5,8; S. 133 Z. 2 l. J. ib. 6,3; S. 124 A. Z. 14 v. u. l. Kilaim 1,9 S. 139,6 Z. 3 l. J. Scheb. 2,6; S. 196 A. Z 1 l. J. 4,6; S. 209 Z. 12 l. 7,*5*; S. 232 Z. 3 l. J. Teruma 5,*1*, S. 233 Z. 4 nach J. l. 48 (43b); S. 257 Z. 11 l. ib. 2,4; S. 316,*12* l. Scheb. 1,*5* S. 321,*15* Z. 8 v. u. l. J. Scheb. 1,3; S. 480,6 Z. 14 l. 1,4 st. 4,1; II 36A Z. 3 v. u. l. 1,2; S. 98,1 l. J. ib. 3,2; S. 104 Z. 8 l. J. 1,4; S. 178 Z. 7 u. S. 245 letzte Z. l. 6,6; S. 287 Z. 3 v. u. l. die pal. M., welche uns in T. 9 erhalten ist; S. 319 Z. 2 v. u. l. 4,4 (45d).

7. Babli*)

*) Verbesserungen: I 250,*1* Z. 2 l. Chulin 99 ab; I S. 262 Z. 19 l. Chulin 100a; I S. 267 Z. 18 l. (s. v. כל איסורין); I 290 Z. 6 v. u. l. 58a; I 433 Z. 16 l. Temura 10a; I S. 445, Z. 3 nach 72 setze Erubin 14a u. b; I S. 461 Z. 3 nach מפני חמשה setze Sabbat 23a.

8. Boraitha citirt in Babli.*)

9. Schulchan Aruch**)

*) Verbesserungen I S. 286 Z. 9 v. u. l. Pes. 26b.

**) Verbesserungen I S. 41,*1* letzte Z. l. ChM 281 REW 23; S. 250A letzte Z. st. 6 zu lesen 7, II S. 294 A. Z. 3 v. u. l. ChM 55 RSC n 5,207.

II. Register der besonderen Bemerkungen zu den angeführten Stellen.

III. Sachregister.

IV. Wortregister*).

*) Wir geben nicht immer die Stämme, sondern oft die vorkommende Form, auch Redensarten.

V. Register der grammatischen Bemerkungen.

Inhalt.

H. Fleischmann, Breslau, Ohlauerstr. 8

